

**JUVENTUD EN SOCIEDADES ÁRABES:
¿CÓMO CONSTRUYEN SU IDENTIDAD?
UN EJEMPLO ETNOGRÁFICO: EL CAIRO**

Doctorando: José Sánchez García

Director: Dr. Manuel Delgado Ruiz

**Tesis propuesta para el doctorado en
ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL I CULTURAL I
HISTÒRIA D'AMÈRICA
UNIVERSIDAD DE BARCELONA
2009**

TABLA DE CONTENIDOS

PRÓLOGO	5
I. INTRODUCCIÓN	13
II. PRIMERA PARTE: HERRAMIENTAS TEÓRICO –METODOLÓGICAS	23
II. 1 Los jóvenes, ¿un invento del siglo XX?	25
II.1.1 La universalidad de la juventud.	
II.1.2 Juventud y Antropología.	
II.1.3 Culturas juveniles, parentales y hegemónicas.	
II.1.4 Estilos y juventud.	
II. 2 La identidad como proceso cognitivo y relacional	39
II.2.1 Identidad y cognición.	
II.2.2 Procesos identitarios y límites culturales.	
II.2.3 Lo global y lo local en el proceso identitario.	
II.2.4. Imposición y elección en los procesos identitarios.	
II. 3 Identidades juveniles	51
II.3.1 Identidad y globalización: influencia en las poblaciones juveniles.	
II.3.2 Música e identidades juveniles.	
II.3.3 Identidades juveniles y tratamientos corporales.	
III. SEGUNDA PARTE: SER JOVEN EN EL CAIRO	61
III. 1. El trabajo de campo	63
III.1.1 Hipótesis iniciales: toma de contacto y cambio de orientación.	
III.1.2 La cotidianidad en el trabajo de campo: cuerpo y adaptación.	
III.1.3 Construcción Etnográfica: Límites, técnicas y trabajo de campo.	
III.1.4 Informantes y espacios de observación.	

III. 2 El Cairo como espacio de observación etnográfica	83
III.2.1 La construcción del tiempo en el sistema urbano cairota.	
III.2.2 El Cairo actual: una división espacial.	
III.2.3 Áreas tradicionales.	
III.2.4 Áreas europeizadas.	
III.2.5 Áreas populares.	
III.2.6 El Cairo: identidad urbana.	
III. 3 Escenarios sociales y culturales de los jóvenes cairotas	107
III.3.1 Escenarios potenciales de construcción identitaria.	
III.3.2 Mezquitas y cafés: de la asociación a la comunidad.	
III.3.3 Comunitarismo, asociacionismo y juventud.	
III. 4 La producción de personas	123
III.4.1 La persona islámica.	
III.4.2 Ideas sobre la concepción.	
III.4.3 El Islam in-corporado.	
III.4.4 Vestimenta e identidad.	
III.4.5 Cuerpo, cultura e identidad.	
III. 5 El ciclo vital: la edad juvenil como etapa liminar	145
III.5.1 El ciclo vital	
III.5.2. Jitan, jafd: tahara.	
III.5.3 La liminalidad en las sociedades árabes.	
III. 6 Jóvenes y clases sociales	157
III.6.1 Movilidad social y desigualdad.	
III.6.2 Grupos sociales y estratificación.	
III.6.3 Grupos de habla y estratificación.	
III.6.4 La estructura social juvenil.	
III.6.5 Política, juventud y cotidianeidad.	

IV. TERCERA PARTE: JÓVENES DE EL CAIRO	177
IV. 1 El Bulaq Abu al Ala: Mustafa, nubios en El Cairo	183
IV. 1.1. El <i>usab</i> de la calle Abu Talib y la <i>sbela</i> de <i>qabwa</i> .	
IV. 1.2. Mustafa, el <i>hara</i> del Bulaq Abu al Ala, hábitat cotidiano.	
IV. 1.3. Familia, religión y servicio militar.	
IV. 1.4. Lo electivo en el proceso identitario	
IV. 1.5. Entre el <i>flus</i> y el <i>zawag</i> .	
IV. 2. Walid, las nuevas clases medias: El Muhandisin un barrio <i>frangi</i>	211
IV. 2. 1. Walid, religión popular y cambio social.	
IV. 2. 2. Walid y sus <i>zamala</i> .	
IV. 2. 3. Billar, <i>arabeyas</i> y <i>clubes</i> .	
IV. 2. 4. La migración a occidente.	
IV. 3 Una familia ortodoxa en un <i>baladiyat</i>: Zuq el Had y Maher	227
IV.3. 1. Familismo moral: Islam y ascenso social.	
IV.3. 2. Tránsitos morales y conflictos parentales.	
IV.3. 3. Culturas generacionales en conflicto: la rivalidad con Samir.	
IV.3. 4. Matrimonio y emancipación.	
IV. 4 Muhamad, un <i>ibn al balad</i> en Dar As Salam	249
IV. 4. 1. La carga de ser el hermano mayor.	
IV. 4. 2. Un <i>ibn al balad</i> en acción.	
IV. 4. 3. <i>Mawliids</i> y cultura generacional.	
IV. 4. 4. Precariedad laboral.	

V. CONCLUSIONES: JÓVENES CAIROTAS MÁS ALLÁ DEL ISLAM	267
V. 1. Culturas juveniles no occidentales	267
V. 2. Identidad individual, narratividad y símbolos culturales	270
VI. GLOSARIO	275
VII. TABLA DE ILUSTRACIONES	281
VIII. BIBLIOGRAFÍA	283

PRÓLOGO



PRÓLOGO

Abordar cualquier temática para realizar una tesis doctoral siempre tiene una motivación personal que empuja a construir el objeto a analizar. En el caso de las ciencias sociales, y de la antropología en particular, esa motivación personal suele estar intensamente involucrada durante todas las fases de la investigación: desde su preparación hasta su redacción final. En ese momento todo el camino recorrido, incluidos momentos en los que el objeto pareciera no estar presente en forma totalmente consciente, aparece como un recorrido diáfano para llegar al objetivo propuesto. Sin embargo, nada más lejos de la verdad. Es a posteriori cuando ese camino tortuoso, no consciente, aparece como un camino recto. Es nuestra narración del camino la que le da coherencia. Me explicaré.

En los años ochenta no conocía nada de la Antropología. Mi vida transcurría entre mi lugar de trabajo, mi casa y los clubes de moda dónde solía pasar los fines de semana con mis amigos. Lo interesante para la construcción del objeto de investigación, es mi actitud en estos lugares. Me dedicaba principalmente a la observación de los diferentes tipos de clientela que frecuentaba aquellos clubes nocturnos. Fijándome en actitudes, vestimenta, gustos musicales, horas de llegada a los locales, vocabulario, drogas legales e ilegales preferidas, distinguía entre *mods* y *rockers*, *pijos* y *hippies*, *bevis* y *niuwaves*. Disfrutaba categorizando y pasando la noche en esta actitud *voyeur*, comentando estas observaciones con mis amigos, por supuesto, inclasificables porque no eran objeto de mi análisis. Todavía no era capaz de *salirme* de la participación para realizar observación.

Aquella afición observatoria aparece ahora en mi narración como la del antropólogo que había en mí y que no conocía... todavía. Mirando hacia atrás y reflexionando con mi camino posterior, en esa diapositiva de mi vida aparecen ya dos temas siempre presentes durante mi posterior vida académica: la música y los jóvenes. Estas inquietudes dieron como resultado mi continua preocupación por la relación de la música con la sociedad y con las actitudes desviadas, según algunos teóricos, de determinadas formas de vida juvenil.

Recuerdo una noche en la cual un amigo, que se podría reconocer como un mod por su atuendo, y yo volvíamos a casa. De repente nos rodearon unos jóvenes vestidos como si de un western se tratara. Botas camperas, camisas de cuadros, chaquetas de ante y vaqueros... aquella vestimenta era muy similar a la que yo solía usar. Se dirigieron a mí y me quitaron del cuello un pañuelo negro diciéndome que no tenía derecho a usarlo porque iba con un mod. Aquellos jóvenes me habían señalado como un traidor a la causa *rock* por ir con un *mod*. Todo ello me planteaba preguntas, ¿cómo se reconocen las personas? ¿Tanto separa el

hecho de vestir diferente? Tenía preguntas pero no encontraba respuesta en mis lecturas filosóficas e históricas a qué dedicaba las tardes del sábado antes de salir a la noche barcelonesa.

Aquella necesidad de buscar respuestas y mi descontento con el sistema se convirtió en una necesidad de conocer formas distintas de organizar las relaciones sociales para convencerme de que otro mundo era posible. De tal manera que decidí matricularme en la Facultad de Historia para estudiar el pasado y fui seducido por una forma de estudiar el presente más ajustada a mis necesidades intelectuales: la Antropología.

Al descubrir la visión antropológica del hombre, empezaba a estar en la situación descrita magníficamente por Llobera (1990:14): “Por lo común, la verdadera vocación antropológica aparece cuando la razón y la experiencia han dejado ya una huella profunda en el individuo, alienándolo de sí mismo y de su propia sociedad o, lo que es lo mismo, del solipsismo y del etnocentrismo, y proyectándolo hacia un conocimiento universalizante. Porque, a fin de cuentas, ser antropólogo es plantearse y tratar de resolver científicamente una serie de preguntas acuciantes sobre el hombre como ser humano en su totalidad como pasado y presente, como aquí y allá, como ente biológico y ente sociocultural. La Antropología es de iure la disciplina que tiene encomendada la urgente tarea de explicar al hombre en su multiplicidad fenoménica”.

Aunque realmente todavía no era antropólogo, y sólo lo sería, tal vez, al conseguir interpretar los datos de un trabajo de campo, fue luego, mucho más tarde, durante la experiencia sobre el terreno –totalmente necesaria para provocar la alienación de sí mismo descrita por Llobera; imprescindible para poder explicar una cultura-, cuando me dije que lo que hacía en mis ratos de ocio hacía algunos años podría ser observación participante.

De vocación a profesión

El aprendizaje en la Facultad podía empezar a plantearme una respuesta a la pregunta: ¿qué es el ser humano? de una manera científica. Es decir, ordenada y con carácter verificable. Mi afición al pasado y a la filosofía, me había llevado a la universidad y ahora me ofrecían una disciplina científica que me facilitaría pasar, de mis conocimientos prejuiciosos y anárquicos sobre la especie, a un pensamiento científico sobre lo qué es el ser humano y las diversas formas de organizarse existidas y existentes. Y, por último, a comprender que toda agrupación humana adquiere una manera de organizarse a través de un proceso históricamente determinado único e irrepetible, pero sin que ello implique ninguna una superioridad moral sobre las demás. Era “un estudiante [que] llega a la

universidad es una tabula rasa sobre la que en principio se puede escribir de todo” (Ibíd.: 142) Y escribía, teoría y metodología.

Si buscaba en la diversidad del pasado y de la filosofía la respuesta a esa pregunta ¿porqué no buscar entre lo que tantas veces se ha presentado como los habitantes del pasado contemporáneo? Al conocer la mirada antropológica me decidí a seguirla entendiéndola “como un humanismo, es decir, que debe situar al ser humano, a la persona humana, como valor central y absoluto, al que debe subordinarse todo lo demás” (Ibíd.: 156), sin saber muy bien a dónde me llevaría. Al mismo tiempo, también aprendía a aplicar esa visión antropológica a mi propia sociedad.

Subía a la montaña y me perdía por el bosque para intentar comprender la lógica de las relaciones y el papel de lo cultural. La alienación de mí mismo seguía su progreso hasta entender mi propia sociedad y las diversas manifestaciones que la conforman, como una más entre las que se han construido y se construyen día a día. Así, siguiendo a Zygmunt Baumann entendemos que “el factor más prominente de la vida contemporánea es la variedad cultural de las sociedades más que la variedad de culturas en la sociedad: aceptar o rechazar una forma cultural no es más que un trato parcial, no requiere aceptar o rechazar todo el inventario existente ni implica una ‘conversión cultural’” (Z. Baumann, 2002: 76).

De esta manera, el abandono del etnocentrismo aprehendido en el proceso de socialización a través de las manifestaciones culturales producidas en el contexto del investigador, es el paso previo necesario para la posibilidad de entender y explicar las sociedades desde el método antropológico. Al mismo tiempo, esta capacidad de entender tu propio entramado relacional como uno más entre todos los posibles, relativizándolo, le permite convertirse en el marco comparativo de toda investigación antropológica como tipo interiorizado por el investigador para abrir un diálogo comparativo con el objeto de estudio.

Al profundizar en los distintos paradigmas antropológicos iba conociendo las diversas formas de acercarme a otras lógicas y a otras formas de relación social. Desde los clásicos como Boas o Malinowski, hasta las aportaciones del culturalismo de Geertz, de la antropología hermenéutica o interpretativa, de la etnociencia o de la antropología crítica; diferentes metodologías y teorías para abordar lo humano, inseparable de su medio, siempre social, me daban las herramientas conceptuales necesarias para desarrollar una investigación sobre el mundo juvenil. Este estudio antropológico de ciertos fenómenos sociales paradigmáticamente occidentales, posibilitó la aparición de metodologías para el estudio de fenómenos culturales específicos de los contextos anglosajones, como en el caso de los estudios sobre la juventud. Y serán esas herramientas conceptuales y técnicas las que intentaría aplicar al caso de los jóvenes cairetas.

Por otra parte, además del conocimiento del desarrollo histórico de la disciplina, las diferentes subdisciplinas que forman el saber antropológico se desgranaban en las distintas asignaturas, concertando el currículo académico, por las que iba pasando. Etnografía, antropología del parentesco, económica, política o religiosa... todas me parecían incompletas para mis propósitos. Finalmente se presentó frente a mí la antropología simbólico-cognitiva que intenta “producir una idea aproximada y predictiva de la naturaleza y relaciones del hombre con su ambiente físico y social” (Sperber 1998: 12), según el objetivo propuesto por María Jesús Buxó para esta disciplina. Dicho fin sería alcanzado mediante una síntesis paradigmático-sistémica de las disciplinas relativas al ser humano teniendo en cuenta conjuntos de cuestiones epistemológicas.

Esta síntesis impulsa, partiendo de la evidencia de la unidad básica de la especie humana, entender lo universal a partir del análisis de casos contextualizados en el espacio y el tiempo. Así, el análisis del proceso de construcción identitaria, necesita del análisis y descripción de un caso particular para entender el proceso, partiendo del postulado esencial de la unidad básica del ser humano como especie. Este proceso, pretendidamente común a todos sus miembros, solo diferirá en cuanto a los contenidos concretos presentes en el escenario, entendido como espacio temporal en que el ser humano desarrolla su actividad. Será esta actividad social, determinada parcialmente por su escenario, la que delimitará las posibilidades para la construcción identitaria. Como veremos se trata de un proceso social históricamente determinado.

La decisión

"Para explicar un mundo nuevo, primero hay que vivirlo", dice Alejo Carpentier. Y eso es lo que buscaba un mundo nuevo para explicar, y lo encontré. La problemática de la juventud en el contexto árabe es un fenómeno de aparición reciente como consecuencia del aumento de la natalidad, debido principalmente a las mejoras sanitarias, y al mayor grado de escolarización conseguido desde las Independencias, entre otros aspectos destacables. Si vemos cualquier noticia de esta zona del planeta siempre nos sorprende la juventud de las personas que tiran piedras a un puesto del ejército israelí en la franja de Gaza; de los jefes de comandos terroristas en Argelia, de aquellos que encabezan las manifestaciones de protesta por la guerra contra Irak en El Cairo, Amman o Damasco, o de las mujeres encabezando los movimientos civiles para la defensa de los pocos derechos que han conquistado recientemente. Por mi parte, en los diversos viajes realizados por el Norte de África y Oriente Próximo –Marruecos, Túnez, Jordania, Egipto- en los años inmediatamente anteriores a la selección de El Cairo como centro para la investigación, siempre comprobé que el número de personas comprendidas en el período de edad llamado juvenil es mucho más numeroso a simple vista que el de adultos. Sin

embargo, es un mundo dónde este grupo de edad está ausente de los puestos de poder formal e informal. A pesar de todo, esta población ha demostrado una capacidad sorprendente para buscar iniciativas para improvisarse una vida un poco más agradable.

Estas experiencias personales, unidas a una empatía personal hacia el diverso mundo cultural árabe desde mi primera estancia larga en El Cairo y el desconocimiento de su realidad cotidiana, fueron las motivaciones principales para iniciar una investigación sobre la juventud en el sur del Mediterráneo, llegando al convencimiento de que un buen conocimiento de la realidad social de esta zona del planeta pasa por comprender las actitudes nuevas de este contingente. El desafío juvenil al status quo establecido reclama nuevas demandas: "las luchas generacionales acerca de lo necesario y lo deseable muestran otro modo de establecer las identidades y construir lo que nos distingue" (García Canclini, 1995: 135). Una comprensión de estas nuevas demandas, de los nuevos contextos en que se producen, de los viejos conflictos que encierran, nos permitirá acercarnos a ese otro con el que occidente siempre ha mantenido una relación beligerante y llena de prejuicios.

Para un antropólogo es una especie de rito de paso el realizar un trabajo de campo y, sobre todo, una necesidad de la formación del investigador y del propio ethos de la disciplina. La técnica del trabajo de campo es nuestra forma de "vivir un mundo". Pero, también es la única forma posible de contrastar las hipótesis formuladas en una forma teórica, y avanzar en el desarrollo de la ciencia antropológica; gracias a este contraste dialéctico constante entre teoría y praxis que proporciona vivir una realidad diferente, buscando universales en forma de aproximaciones teóricas, intentando incluir en ellas los resultados obtenidos con el trabajo de campo.

Ya tenía objeto, la juventud como población mayoritaria del mundo árabe y sus formas de adscripción grupal en la vida cotidiana a través del fenómeno musical. Sólo faltaba encontrar modelos etnográficos. Los sujetos, esa categoría imprescindible en la antropología, los informantes, ya vendrían al establecer conexiones en la espacio etnográfico. Así, decidí hacer un viaje de exploración y conocimiento previo de la ciudad de El Cairo. Era el verano del año 1997. Pasé allí un mes y, en esa primera aproximación, comprendí porqué en muchos lugares del mundo árabe se venera a La Victoriosa como la ciudad más cosmopolita de la región. En muchos ámbitos se la conoce como la Sodoma árabe, un centro de producción que emana sus películas, teleseries, comedias teatrales, intérpretes musicales, literatura y arte hacia todo el mundo árabe. En sus calles encontramos casinos, locales de danza del vientre, centros culturales, ferias internacionales o grandes productoras cinematográficas. En

definitiva, el grueso de aquello que podríamos denominar cultura de masas árabe se produce allí¹.

Pero, al mismo tiempo, no podemos olvidar la influencia de lo islámico en los modelos etnográficos juveniles masculinos que trataremos. En este sentido, entendemos la fe islámica como un producto civilizatorio, nacido en la península arábiga, que ha trascendido esos límites culturales, posibilitando la creación de diversas formas de entenderlo. De esta manera, en adelante, la utilización del término civilización islámica teniendo siempre en cuenta que, como señala Dolors Bramon “frente a estas generalizaciones uno debe preguntarse si son correctas, pero, al mismo tiempo, hay que advertir que desde occidente, en muchas ocasiones, se considera al Islam únicamente como una religión, olvidando la importante vertiente cultural que le es propia y que ha generado a lo largo del tiempo. Además, hay que señalar que cuando se habla de civilización o de culturas islámicas se confunden vulgarmente términos como “árabe” e “Islam”². Es cierto que el nacimiento y la formación del credo islámico se produjo en un marco árabofono, pero, al margen o, además del importante flujo cultural producido y expresado en lengua árabe, el Islam constituye un conjunto de realidades múltiples, diversas y polifacéticas, y de ninguna manera la religión y la civilización de los musulmanes se puede simplificar ni esquematizar. Esta es, precisamente, uno de los grandes errores que se pueden observar en el polémico ensayo de Huntington que reduce al Islam a tres “subdivisiones” árabe, turca y malaya, dejando de lado bloques con tanta personalidad como el iranio, el hindopakistaní y los aparecidos en el África negra o en los diversos territorios de emigración y nuevas conversiones” (Bramon 2005: 68).

¹ Con cultura de masas nos referimos a mercancías culturales producidas para el consumo masivo de las poblaciones árabes cuya referencia principal, son temas extraídos de la cultura popular. Teleseries, películas o los diferentes tipos de música desde el *al jil al shabi* pasando por los cantantes clásicos como Umm Khalsoum, Fayruz o Farid el Atrach. Un interesante estudio centrado en Egipto sobre el tema es Walter Ambrust (1995).

² De la misma manera, es innegable que el área cultural así designada no es homogénea. Dividida geográficamente en Magreb y Machreq, con la posición fronteriza egipcia; sin embargo, sí conseguimos, apelando a cierta homogeneidad lingüística, distanciarla culturalmente de otras zonas de islámicas como el sudeste asiático, el área dominada por las lenguas turcomanas, la península indostánica, el área dominada por las lenguas farsi y urdu o amplias zonas del África subsahariana, todas ellas de confesión islámica, que conformarían, en el sentido apuntado por Dolors Bramon, una civilización islámica. Por estas razones preferimos el adjetivo árabe a islámica para esta región por la diferencia lingüística que la distingue de las zonas mencionadas, recalando de esa manera la diversidad cultural del mundo de confesión islámica. Así, utilizamos este nombre para referirnos a un espacio geográfico que va desde el Oeste de África a las tierras del Creciente Fértil, incluida la Península Arábiga y desde el Mediterráneo hasta el Sáhara. De esta manera, resaltamos el carácter dominante de la cultura árabe en la zona pero sin entrar en cuestiones de Fe que excluirían a minorías y Estados de reciente creación, ya que las tres confesiones presentes son forma de conceptualizar a la misma entidad metafísica transcendental.

Pero al mismo tiempo, es en ese mismo lugar, dónde las culturas tradicionales de las sociedades árabes, cuya unidad mínima es la familia dominando las relaciones, la vecindad, las formas de religiosidad popular o económicas, aparecen en contraste al individualismo, estimulado por el proceso de modernización adoptado por muchos jóvenes con recursos como modo de vida. Por estas y otras razones era el lugar ideal para intentar visibilizar a la juventud árabe a través de la técnica etnográfica tradicional. Lo había encontrado. Sería el lugar para construir mi modelo etnográfico. Fue a principios del año 2000 cuando volé hacia allí, sin contactos, sin conocer a nadie, con algunos conocimientos de árabe estandarizado *-fusha-*, que no sirvieron demasiado ante el registro coloquial presente en la diglosia caiota, y empecé a recorrer la ciudad y encontrar una base para iniciar mi investigación. Fue junto al Bulaq Abu al Ala, un barrio de construcción otomana en la orilla oeste del Nilo a cinco minutos de la Plaza Tajrir. Y ellos, los informantes, también me encontraron. No me separaría de ellos en más de doce meses. El resultado de esa experiencia profesional y vital no sería posible sin ellos, que me enseñaron a conducirme en la cotidianidad de la vida caiota, en los entresijos de las relaciones. Y también la problemática que rodea su existencia, se identificaron y me identificaron en su escenario cotidiano como si de un miembro más del *hara* se tratara. En definitiva, me permitieron observar participando, aquella frase escuchada tantas veces en los últimos años.

Por último, quiero mostrar mi agradecimiento a la profesora Dolors Bramon por sus observaciones en la asignatura de “Islamología” que hicieron interesarme por la complejidad social islámica. A los compañeros del Centre d’Estudis Africans que me animaron a realizar esta experiencia a pesar de las dificultades económicas, en parte paliadas por la Fundación Joan Bofill de Barcelona y el Departament d’Universitats, Investigació i Recerca de la Generalitat de Catalunya. A las sugerencias y orientaciones, siempre enriquecedoras, de los profesores del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Americana de El Cairo sobre la dirección a seguir en el trabajo de campo; así como, a la posibilidad de asistir a conferencias, debates y a dos interesantes cursos del Departamento, y poder revisar la magnífica biblioteca de esta institución y otras también enormemente interesantes en El Cairo –en especial la del Instituto de Música Árabe y la del Centro Cultural Francés- y Alejandría. Sus sugerencias, junto con las preciosas y precisas lecturas y apreciaciones de Manuel Delgado Ruiz de los borradores, han sido de una ayuda inestimable para la orientación y presentación final de este ensayo antropológico que, por otra parte, no habría sido posible sin las sugerencias de Carles Feixa. A Elisabet por su paciencia y a los informantes, cuya amistad espero seguir manteniendo, sin los cuáles este trabajo no habría sido posible.

I INTRODUCCIÓN



I INTRODUCCIÓN

Como señala Carles Feixa: “La década de los sesenta se ha visto como la irrupción de la juventud en la historia. El radicalismo estudiantil y contracultural de la juventud sería la expresión de un cambio de ritmo hacia una mayor independencia... El declive del patriarcalismo, la mayor libertad sexual, el crecimiento de la capacidad adquisitiva de los jóvenes eran la otra cara de la misma moneda” (Feixa, 1988a:61-62). A partir de esa década del siglo pasado en la Europa occidental se ha venido observando una fractura generacional acentuada, sobre todo, a partir del Mayo Francés³. Nuevos estilos de vida, manifestaciones culturales, nuevas ideologías alternativas producidas por nuevos movimientos sociales, dando contenidos reales a movimientos ecologistas, feministas, gays... y contribuyendo a una lenta transformación de las relaciones sociales, la política y el modelo dominante. Hoy son algo cotidiano las protestas por vertidos químicos, las parejas de cualquier tipo de orientación sexual, los movimientos de insumisión y objeción de conciencia o los okupas. A ese cambio han contribuido especialmente las poblaciones jóvenes de las ciudades posindustriales, creando sus propios estilos y conceptos culturales de variadas formas, con sus prácticas cotidianas.

Un mayor poder adquisitivo y la extensión tanto del tiempo de ocio como de la edad definida como juventud, han permitido la aparición de estas nuevas formas de producción como resultado de la negociación de estas poblaciones definidas como jóvenes con el mundo que les rodea. En este sentido, por ejemplo, la apropiación cotidiana de las mercancías de consumo, que se mueven por la aldea global aparentemente homogéneas, jamás tiene un mismo estilo y significado. Este significado lo determinará el contexto de las poblaciones jóvenes que las reciben, usan y apropian. Son los jóvenes los que cambian el significado de lo consumido como resultado de su uso habitual y cotidiano. Estas nuevas significaciones resultan esenciales para entender las nuevas formas de construcción de la identidad entre las poblaciones juveniles de las grandes urbes contemporáneas.

Esta apropiación de las mercancías de consumo en la vida diaria no se detiene ahí. También aquellos eventos fruto de la acción social compartida, así como los espacios públicos en que tienen lugar, son apropiados mediante un trabajo cognitivo para reafirmar rasgos individuales o colectivos, que una vez narrados, y por lo tanto seleccionados, se

³ Es cierto que en los Estados Unidos durante los años cincuenta aparecieron movimientos juveniles como los beatniks, los hipsters o los teddy boys. Sin embargo, en el caso europeo no es hasta los años sesenta cuando estos movimientos comienzan a ocupar el primer plano de la actualidad con las peleas entre mods y rockers por ejemplo. Es durante esos años cuando los jóvenes europeos comienzan a disfrutar de un mayor poder adquisitivo y mayor tiempo de ocio, que permite crear un nuevo grupo de consumidores: los jóvenes (Feixa 1988b).

convierten en emblemas del agente que los recibe y los reproduce según sus intereses. En el caso de los grupos juveniles, estas resemantizaciones se producen a pesar de los intentos homogeneizantes de los grupos dominantes de “producir una juventud” (Martín Criado, 1998) para asegurar la reproducción de la manera adecuada.

En este sentido, los jóvenes, en el mundo occidental, han empleado diversos artefactos para diferenciarse tanto de su cultura parental y de la dominante, como de las diferentes culturas juveniles del entorno en que se mueven; perdiendo, entonces, la homogeneidad pretendida por las culturas adultas al producir una imagen apropiada de la juventud. Sin embargo, las culturas dominantes consiguen su propósito de asegurar la reproducción social, ya que las rupturas planteadas por estas nuevas formas de entender las relaciones no son radicales⁴. Pero, gracias a estas expresiones, los distintos grupos juveniles han podido ampliar los contenidos para construir su identidad colectiva, nunca homogénea, mediante una negociación dialéctica y tensa entre aquellos símbolos elegidos e impuestos, contextualmente.

En este trabajo hablaremos de los procesos que dan contenido a la categoría joven en las sociedades árabes. Porque se ha convertido en la “alteridad inmediata”, según una conocida descripción del joven parisino de Marc Augé (1986:29), en el extraño que nos rodea. Además, entendemos la juventud como uno de los momentos trascendentes del ciclo vital en el cual se configura la identidad individual y, por lo tanto, social, construida a través de señales de reconocimiento impuestas o elegidas conformadas mediante una dialéctica negociada entre las culturas parentales, las culturas dominantes y las culturas generacionales en un contexto y situación determinada. De esta manera, los procesos estudiados, como casos ejemplares, nos permitirán visibilizar alguna de las tensiones y conflictos presentes en las sociedades árabes desde el punto de vista masculino juvenil.

Así, la identidad individual, construida a través de un trabajo de negociación cotidiana con el entorno, se convierte en clave interpretativa para entender la triple articulación establecida en su proceso de construcción, entre aquello proveniente de lo parental, de lo dominante y de lo generacional. Al mismo tiempo, este tipo de análisis interpretativo persigue comprender cómo este proceso determina y está determinado por el contexto en que se produce, motivando la acción de los individuos en sentidos diversos. Porque son estos procesos los que fijan un lugar, una posición en la realidad construida desde la hegemonía impuesta mediante procesos enculturativos.

⁴ Entendemos, a partir de los trabajos de Mitchell (Hannerz 1980) en el contexto africano que las relaciones sociales urbanas contemplan tres aspectos principales: estructurales, personales y categoriales, con todo un abanico de posibilidades intermedias.

El objetivo de estas herramientas que la cultura pone al alcance del individuo, es ayudarlo a imaginarse a sí mismo y a los diferentes grupos a los que se adhiere, en los diversos roles adoptados por el sujeto en su red de relaciones establecidas en un contexto determinado sociohistóricamente. Incluso aquellos procesos identitarios en aparente conflicto con las normas establecidas, éstos sólo es posible establecerlos dentro de las posibilidades ofrecidas por el paisaje. Igualmente, los chicos árabes recibirán unos modelos de “lo joven” transformándolos según sus experiencias generacionales, ofreciendo como resultado nuevos modelos de “lo joven” y de las relaciones, acordes con sus expectativas y con las nuevas condiciones determinadas por los nuevos modelos sociales. Frente a un proyecto de producción de la juventud por parte de las culturas dominantes y posfigurativas, los jóvenes oponen una construcción propia, prefigurativa y cofigurativa principalmente, según la tipología, siempre ideal, que propone Margaret Mead (1970). Para la norteamericana, las culturas posfigurativas corresponderían con situaciones en las que los jóvenes aprenden primordialmente de sus mayores; las cofigurativas aparecerían en contextos en los que los jóvenes aprenden de sus iguales y, por último, las prefiguración emergería en aquellas situaciones sociales en las que los adultos aprenden de los jóvenes. En el primer caso, se proponen unas formas culturales vinculadas al territorio, al hábitat; dónde la afiliación “implica un compromiso total y despojado de toda reserva” (Ibíd: 39), dónde la percepción de lo nuevo es apropiada por el estilo de lo viejo. Aunque, por otra parte, no se presupone unas relaciones intergeneracionales sin conflicto pero sí una falta de impugnación. En las culturas cofigurativas, el modelo que prevalece se asienta en la conducta de sus contemporáneos, en un modelo que siempre coexiste con otras formas culturales. Es en estos contextos cuando los sujetos se convierten en modelo para sus semejantes, aunque dichos modelos pueden establecerse desde modelos dominantes que impongan un estilo y un comportamiento para los jóvenes acorde a nuevas condiciones sociales que suponen una ruptura con las condiciones de generaciones anteriores, incluso consagrando la rebeldía para una etapa concreta del ciclo vital. Por último, las culturas prefigurativas aparecerían como resultado de fenómenos mundiales que provocan rupturas con las generaciones anteriores, viéndose obligadas las generaciones más jóvenes a imaginar nuevas formas de enfrentarse a estos cambios. Sin embargo, esta construcción no supone una ruptura radical con la sociedad en la cuál se inserta.

I. 1 La juventud en contextos árabes

A diferencia del mundo europeo y occidental en general, donde la tendencia es un envejecimiento de la población como consecuencia de la caída de la tasa de natalidad, en el mundo árabe se ha producido una

transición demográfica rápida desde un modelo preindustrial a un modelo modernizado, según definición de los especialistas. En las sociedades poscoloniales árabes de fin de siglo, a pesar del descenso cada vez más significativo producido en las tasas de fertilidad, la población en edad juvenil supone más de la mitad de la población total. Estas nuevas poblaciones, con demandas nuevas, son el objeto de estudio de esta investigación. Se trata de saber qué puede ser y qué no puede ser un joven del otro lado del mar. Cómo puede adaptar su forma de ser, según los marcos referenciales heredados en el proceso de enculturación, para, procurándoles un nuevo contenido, ajustarlos a las nuevas situaciones que se plantean en el contexto actual. Se trata de visibilizar conductas, ideologías, valores de la población juvenil egipcia de principios de siglo, apartándolas de las explicaciones simplistas, basadas en la importancia de la religión en las formaciones árabes, para trazar un bosquejo sociológico complejo de los jóvenes cairotas.

Esta transición demográfica rápida ha provocado, al mismo tiempo, un ritmo alto de urbanización situado, en los últimos años, alrededor del cuatro por ciento anual, causando una duplicación de la población urbana en pocos años. Este aumento de población es consecuencia, según los demógrafos, tanto de la llegada masiva a las ciudades de población rural, como de un crecimiento urbano endógeno causado por mejoras sanitarias principalmente, disminuyendo el índice de fallecimientos en los primeros años de vida. De esta manera, en los últimos años, la población de países como Marruecos, Argelia y, sobre todo, Egipto se concentra en grandes conurbaciones de tendencias metropolitanas gigantescas como la atlántica marroquí de Kenitra-Sale-Rabat con cinco millones de habitantes, los tres millones de Argel o los dieciocho millones, según las cifras oficiales, de El Cairo-Gizeh.

Es en estas enormes agrupaciones humanas donde se produce el fenómeno de la rurbanización que ha sido analizado por Hannerz (1980) o García Canclini (1989) para el contexto Mesoamericano, pero que ya se reflejaba en los primeros pasos de una antropología urbana moralizante que practicaba buena parte de la escuela de Chicago, con William Thomas como una de sus figuras principales. Estos autores se refieren a la presencia masiva de individuos agrupados según orígenes étnicos recién llegados de zonas rurales. Se trata de un fenómeno presente en todos aquellos espacios urbanos construidos a partir de fenómenos de migración interna intensos. Así, aparecen lugares con grandes desigualdades, dónde se reproducen las redes y los valores sociales que los sustentaban en sus lugares de origen, en ámbitos ahora urbanos. La reciprocidad, la solidaridad mecánica, la religión basada en lo ritual, la música, el registro lingüístico utilizado; todo ello les ayuda a mantener unos límites para construir identidades estratégicamente manipuladas, y que, al mismo tiempo, influyen en la configuración multicultural de la ciudad de fin de siglo. Pero también es en estas aglomeraciones donde la cultura posfigurativa deja paso a una cultura

prefigurativa, si atendemos a la diferenciación definida por Margaret Mead (1997 [1970]), con todo el temblor que puede causar en los cimientos de unas sociedades patriarcales tan fuertes como las árabes, donde la vida del individuo se ve sometida a las constricciones comunitarias. En este ámbito será el parentesco, entendido en sentido amplio, estableciendo una red de relaciones que impondrá su dominio por encima del individuo⁵.

En el caso norteafricano, el aumento del número de jóvenes de estas poblaciones urbanas, impide mantener el nivel de empleo necesario para sus esperanzas de mejorar su nivel de vida. En Túnez, por ejemplo, los jóvenes en busca del primer empleo, según cifras oficiales, no se reducirán hasta el año 2009⁶. Si a esto añadimos que el incremento masivo del paro, a partir de los años ochenta del pasado siglo, está afectando principalmente a la población comprendida entre los quince y los veintinueve años, con tasas de más del cincuenta por ciento; empezaremos a comprender la creciente insatisfacción de una juventud con un nivel de educación académica superior al de sus progenitores, y con más tiempo de ocio.

No podemos olvidar en nuestra aproximación a la recreación del universo juvenil masculino árabe, mediante el ejemplo que presentaremos, el contexto global en el que se enmarcan. Las sociedades árabes son entendidas como agrupaciones periféricas desde los Estados hegemónicos contemporáneos. Sin embargo, si fijamos nuestra atención, en su interior aparecen centros de expansión que afectan a los fenómenos culturales que se registran en sus relaciones. Por eso, los procesos identitarios en países árabes se ven afectados por su situación periférica con respecto al sistema global; existiendo una cultura global de masas, extendida desde centros culturales de producción árabe a países periféricos dentro de ese conjunto, que afecta a los procesos identitarios juveniles. La elección de Egipto para esta aproximación a estos grupos de edad está también determinada por la peculiar posición ocupada en el sistema de relaciones políticas y culturales árabes. El Cairo, desde principios de siglo, ha sido el centro de producción árabe más importante. En sus numerosos teatros y cafés se ha desarrollado una industria discográfica y cinematográfica que exporta sus productos tanto al Magreb como al Machreq, afectando a las expresiones de estas regiones. Crea modelos populares, seguidos e imitados en la vestimenta o en los peinados desde Amman hasta Rabat. En sentido político, desde la nacionalización del canal de Suez se convirtió en ejemplo para los Estados árabes, sobre todo a partir de sus independencias. Por eso, según Fouad Ajami (1981), Egipto es el faro del mundo árabe en cuanto a modelo de modernización⁷.

⁵ En el contexto cultural arabófono, cuando hablamos de parentesco hemos de diferenciar entre grupo doméstico y familia extensa en la que podemos incluir a individuos sin parentesco sanguíneo.

⁶ Estas cifras se pueden consultar en <http://www.unicef.org/infobycountry/egypt.html>.

⁷ Existe una gran rivalidad política y cultural con Arabia Saudí, representando el reino wahabita un papel más conservador que el que representa Egipto. Esta rivalidad se refleja en las parábolas que

Este trabajo tiene tres temas principales imbricados entre sí en una relación e interacción que sólo se puede entender a través de un estudio de caso como el propuesto en El Cairo. En este sentido, el año 1967 es un punto de inflexión en la sociedad egipcia para entender las alineaciones políticas actuales. Como veremos muchas cosas cambiaron a raíz de la derrota árabe de la Guerra de los Seis Días. La ruptura entre gobernantes y gobernados se convirtió en una brecha facilitando la aparición de nuevas formas de enfrentarse a la modernidad, de adscripción y posicionamiento en el nuevo mundo producido a raíz de esa derrota.

El primer tema se refiere a los contenidos del concepto de identidad a partir de teorías antropológicas desarrolladas recientemente. Siguiendo estas metodologías, se intentarán visualizar las identidades en el modelo etnográfico desarrollado. Por otra parte, el contexto de la investigación se despliega en un mundo donde lo local y lo global se entremezclan. En El Cairo, los muchachos pueden elegir entre ir a un café tradicional a tomar un té acompañado de una *shisha* y jugar al backgammon o al dominó, o ir a un McDonalds a degustar una hamburguesa americana. Esto nos obliga a desarrollar aspectos metodológicos para interpretar esta relación, de influencia relevante en la creación identitaria. Otro aspecto a tener en cuenta es la relación entre cultura dominante, culturas parentales y culturas generacionales, con características propias de la región y, en un sentido amplio, también de las formas islámicas de entenderlas determinando una concepción de la juventud específica⁸. Por último, la tensión entre lo individual y lo comunitario, entre una vida elegida o una vida impuesta, aparecerá como el eje principal de tensiones en la existencia cotidiana del joven cairota, al menos a tenor del modelo etnográfico contemplado.

Estos tres ejes principales de investigación están encaminados a precisar mejor los conceptos utilizados para la selección e interpretación de los datos recogidos, nunca de forma neutral, puesto que el estado de ánimo y la ideología del investigador influirán en esta recolección. Además, durante el trabajo interpretativo, el investigador tiene una visión del problema tomada desde un sólo punto, diferenciado de cualquier otro de los posibles del espacio conceptual. Se convierten así, las construcciones teóricas y metodológicas, en uno de los filtros conceptuales del investigador en el campo, produciéndose una dialéctica entre metodologías y datos empíricos como epistemología básica de investigación, de la que es una buena ilustración la segunda y tercera parte del texto. De esta forma, emparentamos nuestro trabajo con la tradición constructivista.

jalonan los tejados de las ciudades árabes, que reciben emisiones de las televisiones saudís y egipcias ofreciendo dos modelos distintos de orientación cultural (Fouad Ajami 1981).

⁸ En este punto es necesario advertir, de nuevo, que no pretendemos entender toda la extensión geográfica por la que se ha difundido la fe islámica como homogénea culturalmente. Sin embargo, en este caso nos referimos a cierto estilo cultural que impregna las diferentes manifestaciones culturales cuya fuente es esta confesión, que, entonces, vagamente puede ser entendida como fuente cultural en el mismo sentido que se puede utilizar raíz cristiana en los estados occidentales. (Bramon 2005).

La pregunta es, ¿qué significa ser joven en el mundo árabe? La respuesta pasa por entender los horizontes culturales como posibilidades reales de identificación de un individuo en un momento determinado, ya sean para justificar una acción o como marco general de referencia en su cotidianeidad. Será cuando el individuo narre el sí mismo, cuando se verán referenciados estos escenarios y sus formas de filiación potencial, adoptando en cada complejo sociocultural y económico formas específicas. Además, estos escenarios y formas de identificación potencial son las herramientas necesarias para establecer su negociación en la cotidianeidad en acciones y relaciones concretas. De estas formas específicas en un contexto complejo y concreto versa esta investigación.

Pero estos escenarios y formas de identificación no son marcas de texto para elaborar un modelo, sino las posibilidades desarrolladas dentro de un sinfín de ellas, en un contexto determinado, en nuestro caso la ciudad de El Cairo. Con ellas un individuo puede reconocerse como perteneciente a un grupo, etnia o nacionalidad, sin preocuparse por caer en la contradicción. Un joven puede estar bebiendo una cerveza en un café y luego dirigirse a una mezquita, ya que ambos son lugares de reunión. En cada uno de ellos negociará su presentación, lo que quiere que los otros conceptualicen, en forma diferente. Y no se trata de un adolescente en crisis, sino del trabajo simbólico que le permite esta aparente incoherencia personal. Se trata de un fenómeno típicamente urbano recogido, ya recogido por Robert Park (1984 [1925]) en sus análisis de los suburbios marginales de Chicago, definido como el tránsito entre mundos morales al que se ve obligado todo urbanita.

Por último, nada más lejos de creer que las culturas juveniles árabes son homogéneas, se trata de un conjunto con diferencias de clase, género o étnicos. Así, las prácticas sociales y los conceptos que describiremos se han de entender, siempre, desde una perspectiva que tenga en cuenta esa heterogeneidad interna de las culturas juveniles norteafricanas. No es lo mismo ser guía turístico en Marrakech, que un recién llegado del ámbito rural a El Cairo.

I. 2 Plan de la obra

Los objetivos perseguidos por esta investigación son básicamente tres. En primer lugar, observar la pertinencia de la metodología actual derivada de los estudios empíricos sobre juventud en contextos occidentales en otros mundos, para probar su validez universal, y, en caso negativo, afinar estas herramientas conceptuales. En segundo lugar, ilustrar el proceso de construcción identitario a través de su observación empírica en el contexto caiota. En este sentido, hay que destacar, antes que nada, la dificultad de recoger modelos etnográficos femeninos durante la

investigación. Por eso, la interpretación de los mundos juveniles estará basada en datos recogidos entre chicos que, en algunas ocasiones, categorizarán a las chicas. Por lo tanto, obtendremos ciertas visiones juveniles masculinas de ciertos mundos juveniles femeninos, recogiendo el discurso dominante patriarcal sobre los géneros.

Por ultimo, el tercer objetivo general de la tesis es una comprensión de los posibles significados de ser joven en El Cairo, como ejemplo de una sociedad árabe, en sus propios parámetros, intentando acabar con las visiones estereotipadas de las culturas islámicas y árabes, basadas en el predominio de lo religioso y sus supuestas carencias. Obviamente soy consciente que las propias dimensiones y magnitud de dicha conjunto, hacen imposible un agotamiento de los posibles mundos juveniles del contexto caiota. De esta manera, el énfasis de la investigación estará en las relaciones marcadas por elementos dominantes, pero no determinadas exclusivamente por éstos. Se entenderá así la religión islámica como el marco dominante de las relaciones intergeneracionales, tal y como en Occidente ocurre con los valores derivados de la tradición judeocristiana, que no llegan a ser totalmente determinantes. De esta manera, la lógica islámica presenta multitud de especificidades propias de cada región cultural: no es lo mismo ser musulmán en Malasia que en Egipto, por ejemplo.

De esta manera, se pretenderá elaborar aproximaciones interpretativas macroculturales y microculturales que, como tales, no son exhaustivas, sino fruto de la experiencia del investigador en el terreno. En el primer caso, nos situaríamos en la tradición de los estudios en la línea propuesta a finales del siglo XIX y principios del XX por Franz Boas y seguida por el culturalismo norteamericano. Lo macrocultural dejará paso a la presentación de un modelo etnográfico cuyos protagonistas serán cuatro representantes, considerados significativos, de la categoría social juvenil de El Cairo. Así habremos construido una aproximación a la realidad social de los jóvenes de El Cairo, de entre otras que cualquier investigador distinto podría elaborar a partir de experiencias etnográficas probablemente diferentes a las que originan la presente tesis doctoral.

Siguiendo esta estructura, la primera parte tratará de clarificar las herramientas conceptuales necesarias para establecer el sentido para su uso en la interpretación posterior de los datos del trabajo de campo. La utilización en contextos diferentes a aquellos en que han aparecido, permitirá establecer su pertinencia para el estudio antropológico. Esta primera parte la componen tres capítulos: el dedicado a la juventud, a las aproximaciones teóricas en torno al concepto de identidad, para establecer una definición operativa de la misma; y, por último, un capítulo dedicado a establecer las relaciones entre los dos ámbitos anteriormente definidos.

En el primer capítulo se repasa la metodología sobre el tema de la juventud, establecida en la literatura antropológica desde los trabajos de la escuela de Chicago sobre bandas juveniles, hasta los más recientes de Amit Talai y Helen Wulff (1995), pasando por las aportaciones de la escuela de Birmingham. El título obedece a la intención de poner de manifiesto que la construcción de la idea de la juventud, tal y como la conocemos hoy, se establece en una época reciente, obedeciendo a las ideas obtenidas a partir de investigaciones de campo en contextos occidentales. Se trata de conocer las teorías y los métodos existentes sobre el tema, para luego poder ser contrastados a través de los datos obtenidos entre la juventud cairota. Se construirá entonces la metodología que nos servirá de base para poder interpretar hermeneuticamente estos datos. De esta manera se justifica la postura teórica a tener en cuenta durante el resto del trabajo. En este sentido, este trabajo se siente en deuda con Monod y su pionero trabajo sobre los *barjots*, con Carles Feixa (1985) y Oriol Romaní (1982) como pioneros de la antropología de la juventud en nuestro país, con Francisco Cruces (1995), Silvia Martínez (1999) en su descripción del mundo cultural heavy, Amparo Lasén (2000) y su estudio sobre la cultura de club en Londres, o Carmen Costa (1998) y tantos otros que han contribuido a sentar las bases de una antropología de la juventud.

En segundo lugar, la palabra identidad hoy es de uso común tanto en los medios de comunicación como en el habla cotidiana. Pero, ¿qué hay detrás de esa palabra? Todo estudio riguroso y científico debe definir claramente los conceptos utilizados, apartándose de esta manera de las ambigüedades que existen sobre cualquier concepto en su uso banal. Eso es precisamente lo que se establecerá en el segundo capítulo: una definición acorde con la metodología establecida en los últimos años por las ciencias sociales que, según nuestro criterio, se aleja bastante del concepto ordinario. Se conseguirá de esta manera eliminar la ambigüedad del uso del término en el resto de la exposición. Este proceso de construcción será entendido como una negociación con cada uno de los segmentos sociales y culturales en que está inmerso el individuo. Esta negociación tiene como principal característica es su naturaleza situacional, que permite entender la identidad como algo inestable y cambiante dependiendo quiénes sean los interlocutores en cada cuadro relacional, en la línea ya desarrollada desde las perspectivas interaccionistas y microsociológicas, de las que Goffman (1966) sin duda sería el exponente más representativo. Toda esta metodología establecida en este apartado deberá ser contrastada con los resultados del trabajo de campo, en un intento de extraer conclusiones para los distintos temas del modelo etnográfico establecido.

La segunda parte, que se iniciará con las técnicas utilizadas en el trabajo de campo para recoger los datos necesarios y los problemas planteados por la investigación; tiene como objetivo el análisis de los principales dominios influyentes en las situaciones sociales protagonistas de la tercera parte. Este examen, basado en una dialéctica entre datos

empíricos recogidos en el trabajo de campo contrastados con datos obtenidos a través de la consulta bibliográfica de monografías que han tratado los diferentes temas implicados; construirá una semántica de la identidad necesaria para la interpretación de los datos obtenidos en el trabajo de campo. Dicha semántica construye modelos y esquemas que llenan el dispositivo cognitivo de los jóvenes cairotas. Igualmente proponemos entender estos modelos y esquemas como los marcos referenciales básicos del contexto investigado; modelos cuya aplicación individual permite encontrar infinitas variantes de los mismos, pero que no dejan de incidir directamente en los rasgos impuestos por la cultura dominante a los jóvenes cairotas. Este marco macrocultural influye directamente en la construcción identitaria, tanto en los elementos impuestos desde ámbitos extrajuvéniles como en las expresiones juveniles elegidas para su construcción. Esta hermenéutica permite la contextualización interpretativa de las escenas etnográficas que la siguen.

Este tipo de análisis permite, como ya hemos mencionado anteriormente, una buena forma de aproximarse al tema, a través de un estudio empírico y contextualizado necesario debido al carácter situacional del proceso que intentamos describir. Si le añadimos la tercera parte, compuesta por cuatro escenas etnográficas, habremos construido una interpretación que intenta describir la cotidianeidad de la juventud masculina cairota, sin pretender nunca ser exhaustiva ni acabada. Con ello cumpliremos uno de los tres grandes objetivos de la tesis, visibilizar unos modelos etnográficos de la cultura juvenil cairota. Tendremos en cuenta que la sociedad egipcia está inmersa, como cualquier otra, en los efectos provocados por la globalización, intentando sopesar la influencia de lo global sobre la cultura local, con sus efectos mestizos. Esta tercera parte, construida exclusivamente a partir de los datos obtenidos durante el trabajo de campo, nos permitirá a través de un análisis cualitativo y hermenéutico de los mismos, poder extraer conclusiones para los objetivos generales de la tesis. Así, se presentarán cuatro escenas etnográficas protagonizadas por jóvenes en entornos socialmente diferenciados que pretenden ser ejemplos de cómo se construye lo juvenil en El Cairo a partir de imposiciones diversas.

La cuarta y última parte de la investigación establecerá las conclusiones para arrojar luz sobre los objetivos generales perseguidos por la tesis. Como ya hemos señalado, lo que se pretende es poner a prueba las metodologías y teorías propuestas. Justamente por eso, durante todo nuestro trayecto hermenéutico, se insistirá en la construcción identitaria como mecanismo adaptativo humano que permite establecer relaciones con su entorno y con otros individuos. Este mecanismo adquiere la función de mediador entre lo individual y lo cultural, cuyo principal efecto es la categorización de individuos, grupos y espacios, siendo, al mismo tiempo, construido por los sujetos en sus relaciones. Por lo tanto, estamos frente a lo que Bourdieu (1997) designó como una estructura estructurada

estructurizante, característica que la convierte en un mecanismo cognoscitivo necesario para la negociación de lo social, de la que no deja de ser producto, pero a la que no corresponde ningún contenido esencial. La identidad es, por lo tanto, un vacío conceptual listo para ser llenado con las articulaciones de diferentes elementos culturales.

II

PRIMERA PARTE:

HERRAMIENTAS METODOLÓGICAS



II

PRIMERA PARTE: HERRAMIENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

En los capítulos que siguen estableceremos unas definiciones operativas de los conceptos clave del trabajo. Para ello, se ha realizado un trabajo de revisión bibliográfica de las metodologías de los temas implicados. El análisis de dichas metodologías pretende construir unas herramientas conceptuales que nos permitan interpretar las acciones individuales y colectivas para establecer, en la segunda parte, los marcos referenciales primarios para el modelo etnográfico elegido transformados en clave hermenéutica de la tercera parte.

La construcción de estas herramientas conceptuales, de una teoría en definitiva, debe “entender(se) la teoría como una caja de herramientas (quiere decir): primero, que no se trata de construir un sistema sino un instrumento (de la razón); una lógica propia a las relaciones de poder y a los hechos que se comprometen alrededor de ellos. Segundo, que está búsqueda no puede hacerse más que un poco a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas”. (M. Foucault, 1999: 65). Será después de la interpretación de los datos empíricos cuando estas herramientas conceptuales aparecerán afinadas en un nuevo sentido.

Estructuralmente en esta sección se establecen tres partes diferenciadas. El primer capítulo tratará de esclarecer el término juventud desde la literatura antropológica y situar la posición del investigador en torno a la discusión académica de la construcción social de la juventud. El segundo discutirá el concepto de identidad intentando despejar la ambigüedad de tan utilizado término, hasta tal punto que parece dejar de tener un sentido concreto, justificando la opción metodológica establecida, para el resto de la investigación. En la última parte abordaremos la relación entre los dos conceptos claves para la tesis: identidad y juventud. La intención es mostrar que esta relación está basada, en contextos occidentales, en nuevas formas superpuestas como son el tratamiento del cuerpo, la globalización de los nuevos medios tecnológicos vehiculados por la música, entre otras manifestaciones, como uno de los elementos esenciales de homogeneización de los grupos juveniles en contextos occidentales.

II. 1 LA JUVENTUD: ¿INVENTO DEL SIGLO XX?

En este trabajo partimos de la idea de que la edad es una construcción que experimentan los individuos a lo largo de la vida determinada biológicamente, compartimentada en forma diferente según el contexto en que se encuadre. Se intenta así una antropología de las edades, teniendo en cuenta las relaciones intergeneracionales que imponen, en este caso, unos rasgos a los individuos todavía no adultos como perfil de análisis global. En esta aproximación se entenderá la juventud como una condición social afectada por la edad como imagen cultural, a la que se le atribuyen unos valores, estereotipos y significados. Metodológicamente hablando, consideraremos como joven aquel individuo que, según los valores designados a las diferentes edades, todavía no es considerado como individuo completado por los adultos.

En un mundo dónde lo global incide en los modelos locales que se resisten a los cambios drásticos, la juventud, sus producciones, nos ofrece la posibilidad de observar la cultura, una vez más, en constante movimiento hacia lo mestizo que es anuncio del lento cambio social. Además, se trata de una etapa vital en que se da unidad a la narración identitaria con la elección de aquellos rasgos que pueden convertirse en fundamentales para el yo, incluyendo la imagen corporal que, con distintas variaciones adaptadas al hilo narrativo, acompañara a la persona el resto de su vida. Desde este punto de vista, la importancia de observar este proceso entre los jóvenes es su contribución a la transformación social a partir de aquellos símbolos elegidos que establecen nuevos modelos de relación social. La identidad también tiene edad.

La necesidad de enculturación y homogeneización de la población del Estado-nación del siglo XIX hizo extender la edad académica hasta los catorce años. Más tarde hasta los dieciséis. En la actualidad, la educación universitaria se extiende casi hasta los treinta años. Si a este largo periodo educativo, le añadimos una esperanza de vida más larga o dificultades económicas que impiden la emancipación, entre otras variables, tenemos entonces un grupo de edad muy heterogéneo al que se ha convenido en clasificar como jóvenes. En este amplio conjunto, verdadero cajón de sastre, se incluyen adultos que no se ajustan a los modelos dominantes impuestos para sus conductas, cuando ya todo no está permitido; pero, también individuos en edad aparentemente juvenil, que continúan las formas sociales recibidas de sus mayores, y todos aquellos individuos en contradicción con el modelo dominante, a los que se les atribuye una conducta desviante para los cánones establecidos. Ante estas evidencias se plantea una cuestión imprescindible para un tratamiento científico de esta categoría social: ¿qué es la juventud?

Para Enrique Martín Criado “la juventud no forma un grupo social. Bajo la identidad del nombre “juventud” –bajo la presunta identidad social de todos los incluidos en un arco de edades- se agrupan sujetos y situaciones que sólo tienen en común la edad” (Martín Criado 1998: 15). Se trata de construir teóricamente el objeto de análisis. Para ello, se debe dejar de lado todo aquello a lo que, desde las culturas dominantes, se le impone la etiqueta de joven. Esta etiquetación supone un intento de “producir la juventud” obviando su diversidad de opiniones, de valores, actitudes y consumos, para acabar diluyendo los conflictos de clase en conflictos generacionales, marginando todas aquellas formas de ser joven opuestas a los intentos homogeneizantes de la tipificación de edades.

II.1.1 La Universalidad de la juventud

La aparición en la literatura científica de un grupo cultural autónomo al que se denominará juventud se produce, como en muchos otros casos, en aquellos momentos en que el Estado-nación intenta extender su control hacia aquellas zonas de la vida social, tradicionalmente apartadas de su dominio, contempladas como un problema. Las bandas callejeras de Chicago, que reinventaban nuevas formas de solidaridad, o los problemas psicológicos de la adolescencia norteamericana de posguerra, así como la generación rebelde de los sesenta, facilita el aumento de estudios dedicados a la juventud. Como sostiene el profesor Delgado (2002), el nacimiento de los estudios urbanos, y entre ellos los dedicados a los jóvenes, se inician con intentos de detección y saneamiento de estos grupos estigmatizados como problema social, asimilándose ciertas conductas a la falta de inmadurez, entendida como una supuesta falta de responsabilidades, de sus protagonistas.

Desde la aparición, ya lejana, de la famosa monografía *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* de Margaret Mead (1985 [1928]), como reacción a la presunta universalidad psicobiológica de los problemas adolescentes, se pueden contar por centenares las monografías o parte de las mismas, que dedican un peso específico importante a esa extraña situación vivida por el individuo, por la cual ha dejado de ser niño socialmente, pero en la que todavía no ha adquirido el suficiente reconocimiento como para ser tratado como un adulto⁹. De esta manera, la discusión sobre la importancia para la estructura social de los grupos de edad en la etnografía africana, es tratada por Evans Pritchard entre los nuer o Balandier entre los kypsigis. De la misma forma, los ritos de iniciación como ceremonias que permiten la transición de la edad infantil a la adulta, pueden ser leídos en clave de una antropología de la juventud (Feixa 1988a). Esta lectura permite presentar la

⁹ Esta naturalización de la adolescencia como problema biológico aparece a principios del siglo XX en los Estados Unidos de la mano de Stanley Hall (1904). El trabajo de Margaret Mead es un intento de acabar con la universalidad de los problemas de la adolescencia.

juventud como una construcción relativa en el espacio y en el tiempo.

En este sentido Carles Feixa ya ha hecho el inventario de algunos de los grandes precedentes de nuestra idea de “joven” y de “juventud” (Feixa, 1998a: 26-30). La relatividad conceptual del grupo juvenil también se demuestra si dirigimos nuestra mirada a la antigüedad clásica. Su presencia se manifiesta en obras de filósofos como Platón o Aristóteles, al mismo tiempo que en las obras de teatro clásico, evidenciando que ya las polis helénicas imponían una forma de juventud naturalizada: son los efebos atenienses y los agoghé espartanos. En otros horizontes como el mesoamericano, de entre las filas de los no-niños y los no-adultos, es decir de los individuos no completados, se reclutaban los sujetos necesarios para la guerra, los juegos de pelota o los sacrificios rituales. Durante la Edad Media, los grupos bandálicos y goliardos estaban formados por individuos “sin oficio ni beneficio” recorriendo la geografía europea. Otros ejemplos los tenemos en la literatura del Siglo de Oro con todo su retablo de pícaros, hidalgos sin fortuna, mancebas y cortesanías con que podemos deleitarnos. También en aquellas “supervivencias del pasado” representadas por nuestras sociedades campesinas de principio de siglo estudiadas por los folcloristas, encontrábamos mozos y mozas desempeñando papeles que únicamente un miembro con ese estatus social puede resolver.

También en las sociedades árabes clásicas podemos descubrir indicios de un grupo con características distintivas: la *futumma* una valorización moral ostentada únicamente por los *al-fityan* –literalmente los jóvenes- y que se presenta siempre frente a la característica moral esencial de la vida adulta, la *murumma* (Chacko Jacob, 2007). Los *al-fityan* para poder ser reconocidos como tales, debían poseer ciertas virtudes exclusivas de este grupo de edad: bravura, generosidad como actitud personal e independencia de toda institución y concepción religiosa. De esa manera producían su juventud las sociedades musulmanas medievales.

Estas organizaciones estaban basadas en la vida en común, en la solidaridad, la abnegación y la camaradería. Ni los orígenes étnicos, confesionales o familiares significaban algo dentro de ellas, desarrollándose rápidamente a partir del siglo IX en ámbitos urbanos, aunque aparezcan con distintas designaciones dependiendo de la región en que se localicen. En Egipto eran conocidos como los *ajdat*, cuyos miembros deben presentar, como característica principal para ser aceptados carecer de ataduras parentales, permitiéndoles ocupar el papel de defensores de la ciudad o el barrio de enemigos externos e internos. En muchas ocasiones estas asociaciones se confunden con los *ayaran*, “los fuera de la ley”, pobres sin ocupación fija o en los oficios más despreciables que, en los momentos de debilidad del poder, ejercían en las zonas elegantes una violencia basada en robos a la propiedad y extorsiones. Sus víctimas se libraban de ellos si accedían a pagar una tasa para su protección. Esta confusión entre unos y otros en la literatura medieval se produce al conocer que los *fityan* pacíficos

–*futummas*– admitían el robo en interés de la comunidad. Además, poseían el espíritu comunitario y solidario de los *ayaran*. Ambos, *futumma* y *ayaran*, son *al-fityan* si hablamos en general, pero categorizados diferenciadamente desde instancias políticas dominantes. Los primeros representarían el ideal juvenil producido por la cultura dominante, y los segundos a los “desviantes” de las sociedades árabes clásicas.

Los *al-fityan* históricos representan la hostilidad a las autoridades establecidas cualesquiera sean. En las grandes ciudades aparecen como una autoridad que intervenía en la solución de querellas entre los miembros de las diferentes escuelas islámicas o entre barrios, con organizaciones asentadas, habitualmente, en el principio solidario de la *asabiya*. Ante la peligrosidad que suponían estos grupos como cuerpo policial autónomo, acababan por ser arrestados o aniquilados, pero siempre reaparecían en los momentos de debilidad del poder establecido. En otros momentos históricos, siglos XIV y XV principalmente, emergían como policías reclutados por las autoridades de algunas ciudades, al no poder los miembros de los gremios profesionales proporcionar individuos para la milicia policial. De esta particular manera se llegó incluso a organizar un emirato, el *saffari*, basado en las reglas de la *futumma*¹⁰. También los *hashisiens* fueron reclutados en su mayor parte entre los *al-fityan*, aterrorizando a los gobernantes árabes durante esos siglos. En los momentos de máximo poder de las *futummas*, llegaron a adueñarse del gobierno de ciudades como Alepo o Damasco.

Para entrar en la comunidad se practicaban ritos de iniciación, siempre acompañado el neófito de un padrino, entonces se recibía una indumentaria especial y una daga, símbolo de pertenencia de sus miembros. Es algo así como una identidad secreta exhibida públicamente que sus asociados pueden reconocer. El desarrollo de las *futummas* facilitó su educación de la mano de místicos sufíes que a su vez recibían influencias de los valores solidarios de los *al-fityan*. La consecuencia fue la aparición de una poesía que ocultaba la realidad social de estos grupos, mitificando su carácter. Es interesante señalar como algunos rasgos mitificados de estos grupos reaparecerán en el siglo XX para caracterizar a grandes líderes del mundo árabe. Pero también se utiliza para nombrar a los jóvenes sin filiación que rastrean los vecindarios cairotas, mimetizados entre militantes islamistas, notables vecinales y *baltagis*. De esta manera, estos grupos, se relacionan históricamente con los ámbitos sociales de los grupos juveniles contemporáneos de los *baladiyat* cairotas: la política local y la delincuencia (Haenni, 2005).

¹⁰ Nos referimos al sultanato fundado por Yaqub ibn al-Lait, el Saffar, en el siglo IX que llegó a dominar el territorio de las ciudades de Bust y Zarany en el actual Afganistán que causó numerosos quebraderos de cabeza al califato abasí. Entre otras aportaciones, pueden consultarse para el tema de las *futummas* históricas: Mohsen Zakeri (1993), Cahen (1960), El Messini (Gellner 1977), Wilson Chacko Jacob (2007).

Un buen ejemplo de *futumwa* histórica y virtuosa, es la historia de Yusuf Aba Haggag, (Aba Haggag en Brown y Everly 1993) un miembro de la *futumwat*, del barrio de Husseinia de los años veinte del siglo XX, cuando los cambios sociales y demográficos empezaban a transformar el papel tradicional de estas organizaciones informales de los *gara*¹¹. Para Yusuf, la escuela había representado “tres años y medio de tortura y miseria total, pero Dios se apiadó de mí y me echaron de la escuela. Apenas había aprendido a deletrear, escribir mi nombre y leer una línea de periódico en una hora o dos” (Ibíd.: 41). La falta de capacidad para la escuela la achaca Yusuf al lugar en que creció, rodeado de personas que amaban el “mal lenguaje” y que odiaban los libros de aprendizaje. Yusuf acabaría en la cárcel por un delito de robo y agresión durante tres años, a su salida intentó iniciar una vida como comerciante. La ambigüedad moral, siempre en el filo de la delincuencia, ya estaba presente en esos años: ofrecían protección de otras *futumwat* rivales al distrito y lo defendían de las injusticias de los alcaldes de barrio, cobraban los derechos por tener un lugar fijo en el mercado ambulante, protegían los cortejos matrimoniales y mantenían la calma en el barrio ante la escasa presencia policial. Sobre este tema puede arrojar luz de lo que personifica un *futumwa*, la novela de Naguib Mahfuz *Hijos de nuestro barrio* (2000 [1959]), en la que tres barrios que descienden de uno, protegen sus intereses mediante un héroe que cada uno de los demás barrios tienen por un delincuente.

Por lo tanto, es interesante resaltar la continuidad de las *futumwas* históricas en el siglo XX en los grupos de jóvenes de los suburbios cairotas, siguiendo con el modelo donde se tienen a los cabecillas de estas asociaciones informales por personajes casi de leyenda, buscando su oportunidad para imponerse en el mundo del conflicto. El *futumwa*, entendido como el cabecilla del grupo, es una especie de bandido de honor urbano, siempre dispuesto a la pelea que es su razón de ser. Es admirado por su fuerza, vehículo de leyendas de todo género sobre sus actos y al que se le reconoce su rol protector. Dónde influye, protege. Pero al mismo tiempo, con el paso del siglo, la llegada de migrados rurales a la ciudad y los desplazamientos internos han hecho perder su predominio a las *futumwas*, sobre todo en zonas donde la población basa la solidaridad en el lugar de origen. En las zonas de crecimiento no planificado principalmente, las calles y callejones están dominadas por pequeños delincuentes que sustituyen a los *futumwas* sin su *fatmmana*, la ética del héroe, convirtiendo a asentamientos como Dar al Ahmar, Al-Gammaliya o el Bulaq Abú al Ala en zonas calientes dominadas por las bandas¹². Será durante las décadas setenta y ochenta, cuando reaparecerán las *futumwas* con su ética y valores para la

¹¹ Este barrio se sitúa entre la mezquita del sultán Hussein y la muralla de la ciudadela de Saladino que domina toda la ciudad islámica, siendo conocido como de los carniceros.

¹² Este tema y otros relacionados con el clientelismo y el proceso de politización en los suburbios cairotas están analizados por Patrick Haenni (2005). En esta investigación centrada en Al Mounira y más concretamente Imbaba, podemos encontrar una descripción del desarrollo de las bandas juveniles y la presencia, en los procesos políticos locales, de las fuerzas islamistas.

protección de los vecinos de peleas, extorsiones y conflictos, pero ahora de la mano de las asociaciones islamistas, que sustituyen la solidaridad de la calle por la religiosa.

Al margen de estas excepciones, no se conceptualizaba ese paso de la vida infantil a la adulta como una edad social diferenciada. Durante la Edad Media se ingresaba en la vida adulta a muy temprana edad, entrando al servicio de un artesano, noble o un clérigo, pasando entonces el infante a vivir entre adultos, que ejercían un fuerte control sobre ese grupo de edad. Son estas comunidades autónomas, entendidas como asociales, tanto por su independencia como por su enfrentamiento con los poderes establecidos de la época, las que son distinguidas con un nombre concreto, estigmatizándolas se estaba a salvo de ellas y de su “peligrosidad social”. Esta etiquetación del muchacho autónomo, al margen de los grupos que pretenden controlarlos, como algo peligroso siguió durante los primeros años de la industrialización. Los jóvenes eran algo que había que controlar para encaminar por la senda correcta. Instituciones educativas, religiosas y cívicas se lanzaron a la domesticación del salvaje interno para evitar los peligros que representaba desde el lejano siglo IV a. C., creando una imagen de la juventud como algo peligroso, muy cercano a la naturaleza, que hay que someter para sacar esos buenos instintos que buscaba Rousseau en su *Emilio*. La juventud empieza a existir como una etapa en la vida del ser humano en la cual se debe aprender a ser adulto, viéndose el individuo sometido a un proceso enculturador lobotómico. Ese momento de la vida, en que el individuo no está completado socialmente pero sí biológicamente, se extiende con el paso del siglo a períodos cada vez más largos con lo que se van sedimentando unas conductas, estilos, imágenes y valores creados por los jóvenes que penetrarán en el conjunto de la sociedad.

Los jóvenes deben ser educados para la vida comunitaria, por eso ya no se pasa al mundo del trabajo inmediatamente, aunque esto es cierto únicamente para las clases privilegiadas del llamado tercer mundo y para el mundo occidental. Entre las clases pobres el niño, sino trabaja desde muy temprana edad, a los diez u once años, saldrá del círculo para buscar un trabajo con el que ayudar a su familia, pasando así de niño a adulto sin transición visible. El reconocimiento de este nuevo grupo invisible o estigmatizado en épocas anteriores, es paralelo al aumento del tiempo de ocio y educativo en las sociedades industriales. Si lo ampliamos, también, para los hombres incompletos del mundo urbano árabe, junto a unas condiciones económicas deprimentes, el conflicto está asegurado¹³.

Con todas estas aportaciones históricas, se puede hablar de que “la juventud aparece como una “construcción cultural” relativa en el tiempo y

¹³ Tal y como ya hemos señalado, este trabajo está basado en una recogida de datos entre chicos de la ciudad de El Cairo, por lo que el mundo femenino presentado sólo puede ser el discurso masculino juvenil sobre el mundo femenino juvenil.

en el espacio” (Feixa, 1998a: 18). Sin embargo, no está tan claro que la juventud aparezca siempre como esa etapa de transición entre la infancia y la vida adulta. Ya hemos señalado la característica moral que presenta la juventud en la ciudad clásica árabe del siglo IX, ¿nos permite situarlo como una forma de construcción independiente de la edad biológica del individuo, extendiendo la juventud hacia formas de conducta o acciones que pueden realizar individuos completos o adultos en un momento determinado? ¿Puede suceder que deje de ser una categoría temporal y cronológica en la vida del individuo, para pasar a ser una forma de actuación más allá de la edad del actor que la ejecuta? ¿Son determinadas actitudes juveniles aceptadas socialmente como un estado transitorio, un modelo de comportamiento, una enfermedad que se cura con el tiempo?

Resumiendo, la juventud entendida como ese lapso de tiempo liminar entre lo infantil y lo adulto es un fenómeno universal en aquellas organizaciones sociales en las que el proceso de enculturación se ha alargado hasta bien entrada la madurez biológica, como consecuencia del proceso de individualización que ha provocado la modernidad¹⁴. Las expresiones que propone solamente son asimiladas como algo propio de un grupo de edad concreto, cuando esas formas de actuación se ven como “la alteridad inmediata... Los jóvenes son esos cuya juventud significa para los demás que su propia juventud se ha ido” (M. Augé, 1986:29). Cuando miras a tu alrededor y no entiendes la razón de que alguien lleve un piercing en el ombligo ¿es por qué eres viejo? No, sencillamente tu cultura generacional ha sido reemplazada por otra nueva con otro estilo. De esa manera, se traslada lo joven de un grupo de edad a un estado definido por su liminalidad.

De esa manera, la juventud, la diversidad cultural juvenil propia, es una construcción determinada sociohistóricamente que aprovecha todos los marcos de referencia, valores, estilos e imágenes que se reciben durante el proceso de enculturación transformándolos según sus propias experiencias generacionales. Esta categorización como joven se extenderá hasta que el sujeto, independientemente de su edad biológica, no adquiera el estatus de individuo completado según los parámetros de la sociedad a qué pertenece. Sin embargo, esta categorización, la juventud, esconde una heterogeneidad interna que refleja las estructuras en que se construye esta pretendida categoría biológica y que la antropología se ha encargado de presentar.

¹⁴ Entendemos por individualización “un concepto estructural, relacionado con el Estado de bienestar; quiere decir “individualismo institucionalizado”. Como explica Ulrich Beck esto comporta un proceso de biografía preprogramada por el Estado y sus instituciones, convirtiendo lo individual en colectivo; en un fenómeno que permite leer los estilos culturales juveniles. “La mayoría de los derechos del Estado de bienestar, por ejemplo, están pensados para individuos más que para familias. En muchos casos presuponen el empleo. El empleo a su vez implica educación, y ambos juntos presuponen movilidad. A través de todos estos requisitos, se incita a la gente a constituirse como individuos: a planear, a entender, a diseñarse como individuos, y en caso de que fracasen, a culparse a sí mismos. De forma paradójica, la individualización implica, por tanto, un estilo colectivo de vida” (Beck: 2002: 14).

II.1.2 Juventud y Antropología

Desde la aparición de la mencionada *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* de Mead (1985 [1928]) muchas investigaciones se sucedieron con los jóvenes problemáticos como objeto de estudio. Aproximaciones etnográficas sobre las bandas de Chicago como *Street Corner Society* (1981 [1943]) de Whyte, más innovador que los precedentes *The Gang* de Trasher (1963 [1926]) y *Middletown* (1982 [1928]) de los Lynd que pretendían una investigación naturalista de la desviación siguiendo el paradigma dominante de una adolescencia –y por lo tanto juventud- como problema biológico, se sucedieron. Después de esta primera ola de estudios etnográficos sobre jóvenes problemáticos, no será hasta después de la II Guerra Mundial, cuando los fenómenos de bandas callejeras reaparecerán –la imagen de Marlon Brando con cazadora de cuero y montado en una potente motocicleta de esos años en *Salvaje* dará la vuelta al mundo- con investigaciones en las escuelas secundarias en los Estados Unidos, enfatizando, casi siempre, el carácter problemático de la juventud. A partir de las conclusiones de estos trabajos entre los que podemos señalar las aportaciones de A. Cohen (1955), será Parsons (1984 [1951]) quien hable de los efectos de la modernización: retraso en la inserción profesional, creciente importancia de la institución escolar y la emergencia del tiempo de ocio separando la familia del mundo institucional. Los grupos intermedios facilitarían el paso de una esfera a otra, esa será la función que los investigadores destacaran de las bandas callejeras y de otras formas de solidaridad observadas entre los jóvenes, siguiendo las fases del rito de paso teorizadas por Van Gennep (1986 [1909]).

Otra generación “problemática” creció en los años sesenta del siglo pasado y con ella un nuevo impulso para los estudios sobre individuos en estadio juvenil. *Compromiso y Cultura* (1997[1970]), era el nuevo título de Margaret Mead que se había convertido en una de las impulsoras de la revolución sexual y la protesta juvenil de los sesenta con su vieja monografía sobre la juventud samoana (Feixa: 1997). Publicado en una fecha mítica, 1968, aventuraba la aparición de una cultura prefigurativa en la que los hijos enseñarán a los padres: “... hasta hace muy poco, los adultos podían decir ¿sabes una cosa? Yo he sido joven y tú nunca has sido viejo; pero los jóvenes de hoy pueden responder, tú nunca has sido joven en el mundo en el que lo he sido yo, y jamás podrás serlo” (Ibíd.:105). Esta aproximación abrió el camino a aquellos investigadores que pensaban que los jóvenes hacían algo más que crear problemas a sus mayores. En esa misma fecha publicaba Jean Monod (2000 [1968]) su monografía sobre los *barjots*, jóvenes parisinos que habían hecho suya la imagen de chico duro con cazadora de cuero de Marlon Brando, que se ha convertido en referencia imprescindible en todos los análisis sobre juventud¹⁵. El camino a

¹⁵ En nuestro país una primera aproximación de interés a la sociología de la juventud la presenta Huertas Clavería (1969).

su conceptualización como un agente que no sólo recibe pasivamente la cultura sino que la transforma, estará abierto.

El avance paradigmático del momento vino de la mano de los autores de la Escuela de Birmingham enfatizando las diferencias de clase para la explicación de las actitudes problemáticas de skinsheads, rockers y mods tratados por Hall y Jefferson (1983) o sobre hippies y motorbikes boys de Willis (1978). Esta línea metodológica constituyó la base sobre la que se construirán estudios posteriores como los de Willis sobre la “cultura antiacadémica” de los jóvenes obreros británicos, la creación de estilos particulares entre los jóvenes punkis de Dick Hebdige (1979) o sobre el rock de Simon Frith (1978). Poco a poco se van desplazando de aquellos aspectos más espectaculares de la vida juvenil como son los estilos de sentir, la música o la violencia, para interesarse en las formas de producción creadas por los jóvenes en la vida cotidiana (Willis 1990), mostrando la apropiación de los bienes de consumo entre los jóvenes, transformándolos en nuevos complejos simbólicos. En nuestro país son Oriol Romaní (1982) y Carles Feixa (1985) los representantes de estas líneas metodológicas, con trabajos sobre la cultura de los grifotas y de las bandas de punkis respectivamente, abriendo definitivamente en el mundo académico español y latinoamericano los estudios sobre culturas juveniles¹⁶.

El estado actual de la cuestión dirige cada vez más la mirada a lo convencional, a las clases medias, a las muchachas y muchachos, explicando el consentimiento juvenil a las instituciones adultas; dando paso a una antropología interpretativa en la que se intentarán retratar culturas juveniles en diferentes contextos, sin adoptar, necesariamente, formas contestatarias o favoreciendo algunas que no van más allá de la estética. Helena Wulff y Amit-Talai (1995) son los representantes más conocidos de esta nueva línea cuyos primeros resultados recogen en un volumen del que son editoras. Estas aproximaciones también están presentes en los trabajos de Francisco Cruces (1995), de Silvia Martínez (1999) relativo al mundo cultural heavy, Amparo Lasén (2000) sobre las culturas de club en Londres, Teresa Adán (1992) en torno a los ultras futbolísticos, Laura Porzio (2002) alrededor de los skinheads o Carmen Costa (1998) del mundo de los okupas, entre otros, que han servido de orientación metodológica para la aproximación que intentamos al mundo juvenil cairota.

II.1.3 Culturas juveniles, parentales y hegemónicas

El debate en los años sesenta y setenta de la centuria anterior en torno a la cultura de clase muestra, como resultado, la heterogeneidad de las diferentes culturas juveniles construidas en relación con la cultura parental de clase obrera. Así las respuestas juveniles a la situación parental es diversa

¹⁶ Para una panorámica de la antropología de la juventud en el mundo académico español puede consultarse Carles Feixa y Laura Porzio (2004).

(Hebdige 1979), nunca idéntica y depende de factores contextuales. De ahí que una buena forma de aproximarse a la juventud sea entendiéndola como un grupo construido por los adultos para su dominación y marginación que presenta, a pesar de ello, una gran heterogeneidad interna. Así, la descripción de las diferentes culturas juveniles adquiere su valor comprensivo si las leemos bajo la óptica que propone Hall (1983). El británico plantea que las culturas juveniles, es decir, “las maneras en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintos, localizados fundamentalmente en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional” (Ibíd.: 84) están en situación de negociación tanto con la cultura parental de origen como con la cultura hegemónica que las determina.

Como hemos señalado las culturas juveniles aparecen subordinadas a la cultura parental y, evidentemente, a la cultura dominante en la que aparecen. Los procesos de enculturación que reciben los jóvenes en el seno del hogar, en su relación con los vecinos, en la escuela o en sus relaciones de amistad, son los que sirven de desarrollo a las culturas juveniles que constituyen un grupo diferente en el interior de cualquier cultura parental determinada. Esta socialización permite la interiorización de los elementos básicos para poder conducirse en las relaciones que estarán basados, sin embargo, en un estilo de vida propio. Las culturas parentales como señala el profesor Feixa están “definidas fundamentalmente por identidades étnicas y de clase” (Feixa 1998a: 86). Esta característica permite introducir la heterogeneidad entre los jóvenes; sancionada, además, por la existencia de diferencias entre las culturas parentales, que se relacionan en forma desigual con la dominante. Por lo tanto, la relación establecida entre la cultura juvenil y la dominante, estará influenciada por la mantenida por la parental de que deriva con la segunda; aunque la reacción de los jóvenes frente a ella puede ser diferente a pesar de haber pertenecido a la misma formación parental, dando como resultado configuraciones generacionales diversificadas.

Por otra parte, los estatus personales y las diferencias generacionales que constituyen la construcción social del ciclo vital humano, están basadas en oposiciones generales del tipo casado/soltero, completo/incompleto, joven/adulto que, en este campo semántico, son sinónimas, atribuyendo una categorización desde la cultura parental a las juveniles influyendo en la presentación de la persona en la vida pública a través de elementos que lo distinguen de otros estatus personales, como puede ser, la vestimenta. Esta identidad tácita, como marco referencial primario e información básica, es utilizada para la comunicación. En el contexto cairota, una chica soltera vestirá en forma distinta que una mujer madura soltera siendo la condición de casada “el estado normal deseable y “todavía no casada” un estado de preparación y anticipación de un estatus todavía no realizado” (Rough, 1987: 130) De esta forma, el hecho de elegir el vestido dentro de los

modelos establecidos para la condición social se convierte en una acción que indica una estrategia para la consecución de unos determinados intereses de exhibición personal.

Lejos de pensar que ese ser que los adultos califican de incompleto, porque todavía no ha conseguido lo que se supone que de adulto, es un actor representando un papel. Al contrario, nuestra caracterización es la de un personaje como agente tratando de negociar su vida con la realidad que le rodea transformándola y transformándose. En la sociología de este agente es más útil pensar sus acciones dirigidas mediante “intervención” – *agency*- como concepto complementario del *habitus* introducido por Bourdieu (1980). Asimismo, el *habitus* establecido en el proceso socializador, será modificado, siguiendo el concepto de Giddens (1997) por intereses estratégicos individuales. Por lo tanto, el individuo actuará conforme a lo que se espera de él en cada situación, pero intencionadamente, lo que le permite intervenir en la estructura y modificarla. Por lo tanto, las estructuras sociales aparecen dinámicas, a partir de la consideración de que las mismas son el resultado de un proceso de dualidad estructural entre acciones y relaciones que se estructuran en el tiempo y en el espacio. Las acciones se constituyen pues, en los canales a través de los cuales se presentan las estructuras, trascendiendo a la conciencia de los actores, de forma que la producción y reproducción social es continua. La realidad social es resultado de la interacción entre la acción y la estructura, en un proceso de carácter dialéctico, distinguido, además, por su dinamismo, por lo que las acciones son a la vez estructuradas y estructurantes. El punto de partida para este tipo de aproximaciones a la realidad son, evidentemente, los actores como agentes con principios orientadores de sus conductas de carácter motivacional o intencional.

El joven sociológico, definido por estas categorías teóricas, tiene una gran capacidad para dotarse con una vida completa según los nuevos registros y las nuevas necesidades sociales que se le presentan, mostrándose más receptivo a todo tipo de innovaciones, y si algunos aspectos restrictivos no se lo impiden, conforme a sus ideales, buscando algunas formas de producción propia -jergas, música, estilos de vestir, arte, actividades en grupo-, que llevan a admitir al resto del grupo una nueva forma de ver la vida, una cultura que ha surgido de la tensión dialéctica y de las imposiciones de las culturas parentales y dominantes sobre ella.

De esta forma, siguiendo a Hall (1983), lo que distingue a las distintas culturas juveniles es su forma de tratar con la cotidianidad, no aquellos aspectos más espectaculares de una forma de vida: supuesta violencia juvenil o estilos de decorar el cuerpo que los medios de comunicación acostumbran a destacar. Así, pretendemos intentar un estudio de determinados aspectos de la juventud cairota a pesar de que no haya, aparentemente, aspectos exagerados en el sentido occidental, que llamen la atención entre la juventud en general. Será la resolución que se dé

de la negociación entablada en la cotidianidad, la que nos permitirá ver la diferenciación entre grupos de jóvenes de distinta o igual cultura parental. La resolución de esta negociación se establecerá siempre a partir de una relación dialéctica entre la cultura parental a que pertenece, la cultura dominante, la juvenil propia y aquello que el sujeto entiende que esperan de él en una situación determinada¹⁷. El estilo de vida que resulte de esta negociación es una solución comprometida entre dos necesidades contradictorias: la necesidad para crear y expresar autonomía y diferencia de los padres y los adultos en general, y la necesidad de mantener algunos elementos de las culturas parentales en que se apoyan. Pero, ¿cómo se crean los diferentes estilos juveniles?¹⁸

II.1.4 Estilos y juventud

Los espectaculares estilos juveniles surgidos a partir de los años sesenta principalmente, –aunque en los Estados Unidos en los cincuenta ya se produjo la aparición de algunas culturas juveniles como los teenagers, los hipsters y los beatniks- dieron lugar a la aparición de amplios reportajes periodísticos con mucho material gráfico que ayudó a su popularización. Pronto el tema llegó a los círculos académicos y aparecieron los primeros estudios dedicados a este “nuevo fenómeno social”. Para Hebdige (1979), el estilo es una comunicación intencional, una práctica significativa, que sitúa a los estilos juveniles producidos en el marco de las negociaciones identitarias, configurándose a través de una aplicación contemporánea del pensamiento *bricoleur* descrito por Levi Strauss (1964). La labor de creación estará basada, a partir de la recolección de cualquier tipo de materiales, en unos rasgos distintivos configurados en unas respuestas comunes a unas experiencias, también, comunes, sobre los que inciden los determinantes sociales e históricos.

La elección entre unos materiales disponibles y no otros en la configuración del estilo –lenguaje, música, vestimenta, deportes, inclinaciones sexuales, ideologías- está motivada por la “cultura común” que presenta Willis (1990) como unas formas de significado cambiante, tanto recibidas como producidas por los propios agentes, implicados en un momento cultural e histórico. El desarrollo de esta “cultura común” provoca la aparición de una “estética de arraigo” –*grounded aesthetics*- de la que dependerán los estilos juveniles, de la misma forma que el arte culto depende de una estética determinada. La diferencia es que este tipo de

¹⁷ Por cultura dominante entendemos aquellas formas culturales que son producto de un consenso entre varios grupos sociales, su contenido sólo es posible determinarlo en situaciones concretas y en momentos históricos concretos. Una cultura sólo es dominante cuando sus contenidos han sido interiorizados por la mayoría de grupos.

¹⁸ No queremos diferenciar las culturas juveniles entre subculturas y contraculturas como hacen muchos autores como Hebdige (1979) o el propio Hall (1983). Esta forma de diferenciar las culturas juveniles arrastra una valoración positiva de las culturas originadas entre las clases medias educadas – contracultura de los hippies, por ejemplo- y una valoración negativa de las originadas en las clases bajas, como los skinheads o los punkis.

estética es interiorizada desde los primeros momentos de la socialización, y la estética culta es una estética aprendida. Las influencias parentales, hegemónicas y generacionales en la creación de esta “estética de arraigo” acentúan la heterogeneidad que observamos en la juventud, y uno de los dominios en que mejor se aprecian las distintas influencias es la música, al menos en el caso occidental, en el que está ampliamente documentado.

Todo en la creación del estilo concreto estará influenciado, en mayor o menor medida, por esta estética arraigada que supera las diferencias estilísticas y es compartida por los diferentes grupos; ya que, en muchas ocasiones, los diferentes estilos son respuestas a otros, ya sean parentales o generacionales, y deben ser comprendidas por los usuarios del resto de estilos. La creación de estas respuestas basadas en esta estética profunda y arraigada que presenta Willis (1990) hay que buscarla en la vida cotidiana. En la simple elección de combinar unos tejanos con una camisa de algodón y una americana en la sociedad caiota por ejemplo, cuando el individuo viste normalmente la *galabija*: ¿es qué iba a buscar un empleo? ¿O a un centro oficial? ¿Qué categorización le interesa imponer en la presentación de sí mismo en ese acto que va a iniciar? ¿Es esta presentación de sí mismo mediante el uso de los referentes primarios una estrategia que podemos calificar de política?

Un problema que se plantea cuando hablamos de estilos es la influencia de las multinacionales de la moda en su creación. Como han demostrado Hebdige (1979), Frith (1983) o Willis (1984), entre otros, los estilos juveniles aparecen antes de su comercialización masiva. Los mismos miembros del grupo creador del estilo se diferenciaran de aquellos que lo incorporan como una moda, buscando significaciones diferentes y transformando el producto de comercialización masiva según sus propias normas estilísticas. Este proceso depende de lo que Willis (1990) llama “un trabajo simbólico cotidiano”, es decir, de la apropiación, transformación e interiorización de los actos cotidianos a través del filtro que supone el estilo elegido o impuesto sobre el individuo.

Lógicamente la mejor forma de observar como opera esta tarea cotidiana y los resultados que obtiene, es el estudio de un caso particular y específico como el que nos ocupa, en un lugar paradigmático de las sociedades árabes actuales donde conviven contrastes de todo tipo; donde lo global y lo local aparecen con nitidez distintiva, pero imbricados entre sí; donde la juventud representa la población mayoritaria. Para conseguir este objetivo es necesaria una relación profundamente empática, que permita captar la lógica con que opera la estética arraigada, en el trabajo simbólico de usar cierta camisa y no otra, una *galabija* y no una americana. Sólo de esta forma podremos ilustrar perfectamente los procesos identitarios juveniles sometidos a observación y análisis en cuatro sectores de la ciudad de El Cairo.

Como hemos visto, la construcción teórica de la juventud como categoría social durante el siglo XX ha modificado el propio objeto de estudio. Desde los intentos iniciales de diagnóstico de las conductas diferenciadas del modelo dominante, hasta las metodologías críticas actuales, la juventud ha sido etiquetada, estigmatizada, producida idealmente desde instancias dominantes, o visibilizada, convirtiéndose en objeto de debate científico o político. Pero el cajón de sastre en que se ha convertido la categoría juventud, deja en mera palabrería dichos debates, por lo que es imprescindible dejarnos de abstracciones generalistas y tratar un caso concreto de juventud en unas coordenadas socioculturales históricamente determinadas, estableciendo los límites categoriales en las propias condiciones del contexto en que se produce esa determinada juventud.

II.2 LA IDENTIDAD COMO PROCESO COGNITIVO Y RELACIONAL

En el capítulo anterior hemos definido nuestro objeto de estudio: la juventud como una construcción social de una clase de edad, determinada en el tiempo y en el espacio, a la que se le atribuyen una serie de características, valores y acciones determinadas, pero diferentes según la tradición en que se inserte. Ahora el objetivo es despejar todas las ambigüedades que el término identidad denota al ser un término de uso común. En este capítulo trataremos de olvidar lo que el sentido común propone acerca del concepto y propondremos una definición acorde con nuestros intereses conceptuales. Elaboraremos una herramienta del pensamiento destinada a permitirnos interpretar los datos del trabajo de campo, que será heredera de determinadas tradiciones teóricas.

Esta elaboración está destinada a permitirnos observar cómo los sujetos construyen su identidad individual en un proceso dialéctico, dependiente de las diversas situaciones en que el sujeto interviene, con el medio y con el resto de individuos¹⁹. Es imprescindible señalar que entendemos el sujeto como una entidad que “es objeto material y a la vez organismo vivo y actuante que posee rudimentarias formas de subjetividad y que después de un proceso de apropiación social se convierte en identidad social y en sujeto cultural” (Velasco 2007: 52). Esta visión permite romper la dualidad cuerpo-mente para entender a la persona como una unidad integrada imposible de dividir. Este proceso dialéctico de negociación, parte de los elementos a disposición del sujeto para categorizar al otro y categorizarse a sí mismo, construyendo en cada ocasión una determinada presentación del yo.

Sólo al ser interpelado el sujeto, y por eso mismo, racionalizará su yo, construyendo entonces una narrativa que también es susceptible de ser modificada por las necesidades situacionales y por los propios objetivos individuales en esa situación. Esto sitúa a la identidad entre los esquemas culturales entendidos como procesos biopsicosociológicos porque en esta perspectiva no consideramos la separación entre cuerpo y mente. Estos mecanismos se asientan en la posibilidad de existencia de numerosas versiones individuales de una cultura, con un grado considerable de heterogeneidad interna, a pesar de que las narraciones sobre el sí mismo suelen dar la apariencia de homogeneidad estricta en la identidad del sujeto durante todo el ciclo vital. Así, la identidad está, tácita y gradualmente, construida por el individuo en sus interacciones siguiendo sus propios

¹⁹ Entendemos al ser humano como un “homo complexus” en el sentido que desarrolla E. Morin, (2003, capítulo V). De esta forma, conseguiremos ampliar los conceptos parciales que caracterizan a los humanos como homo sociologicus y homo economicus que describen racionalidades incompletas.

intereses, en ese sentido, es de tipo político. Esta organización y estructuración que, como proceso del pensamiento, ofrece, es posible al aparecer integrada en la intersubjetividad que presenta cualquier situación social.

II.2.1 Identidad y cognición

El diccionario define el término identidad como el “hecho de ser una persona o cosa la misma que se supone o se busca”. Esta definición sitúa el problema en su aspecto crucial: su carácter situacional y estratégico en la vida cotidiana. La identidad variará dependiendo de lo que el individuo busque, condicionado por lo que se le supone; se sitúa en un continuum, un nunca acabar. Esta peculiaridad hace de su construcción un magnífico “collage cultural” en el que las tensiones sociedad-individuo son solucionadas mediante dispositivos de reconocimiento de lo propio y lo ajeno. Este collage se nutre de “predicados múltiples y de desplazamientos metafóricos” (Lisón Tolosana 1999: 9), producciones grupales que dan sentido a la existencia individual y colectiva. La apariencia fija y estable que adquieren a vista de pájaro estas elaboraciones cargadas de sentido social e individual –como constructos sociales que son-, su unidad en la diversidad, se asienta en las narraciones que de ellas se realizan, ya sean la historia de una nación, ciudad, pueblo o barrio y, obviamente, la propia historia individual. Esta narración se construye a partir de ciertas elecciones y reificaciones, que el individuo y, por lo tanto el grupo, seleccionan para dar coherencia interna al relato cuando éste ha de ser explicitado. Cuando un individuo es interpelado por lo que es -y al mismo tiempo por lo que no es- narra lo “que busca ser”. Lo narrado, lo estático, es próximo a los prototipos significativos para el individuo que lo narra²⁰. Pero esta unidad aparente no debe ocultar la multiplicidad identitaria del sujeto.

El resultado de esta “búsqueda del ser” hay que retenerla en un mundo específico con características específicas. Por eso, cuando hablamos de identidad, sólo podemos hacerlo situando al sujeto constructor en unas coordenadas espacio-temporales determinadas ya que, como veremos, lo que un individuo es y aspira a ser, y como lo ven los demás, está determinado por los horizontes del espacio en que desarrolla su vida. Estos límites se nutren de prototipos susceptibles de ser transformados, mediante trabajos cognitivos, en marcos primarios referenciales según la conocida caracterización de Goffman (1984). Esta identidad social, basada en estas estructuras referenciales, le permite al sujeto desarrollarse individualmente, pero también favorece el sometimiento a los modelos prototípicos

²⁰ Entendemos al prototipo “al mejor ejemplo; al mejor caso, al mejor representante o al punto focal de una categoría y conlleva la idea de que éstas no están constituidas por miembros equivalentes en relación a la categoría que les subsume sino por miembros diferentes en cuanto a una escala de representatividad, miembros que son mejores ejemplares que otros” (Velasco 2003: 432-433).

culturalmente asentados. De esa manera, la relación que establece el sujeto con lo social es múltiple e indisoluble y nunca supone una ruptura total con la cultura dominante a la que pertenece.

Es entonces pertinente, entender la identidad como un proceso cognitivo continuo de desarrollo del ser en el tiempo, afectado por limitaciones sociales y culturales. De esta forma, las construcciones identitarias pueden aparecer como una estrategia para conducirse en la vida cotidiana determinada históricamente. Esto sitúa su construcción, que estructura los posibles cambios en las relaciones sociales y en sus elementos, en un plano político; una estrategia para construir tu lugar como individuo y como miembro de algún grupo para dirigir la categorización del interlocutor.

De esta manera, este concepto encierra un proceso discursivo, no consciente y subjetivo, que en ocasiones puede ser explícitamente construido a partir de experiencias comunes que se elevan a la categoría de acciones transcendentales. Se trata entonces de una construcción de reconocimiento de algún origen común o similares características con otra persona o grupo, o con un ideal que establece una solidaridad cerrada. Como proceso pensado está determinado por las condiciones de existencia que incluye formas materiales y simbólicas siendo la adscripción algo condicional, ubicado en la contingencia. Opera desde la diferencia con un trabajo discursivo –siempre híbrido y mestizo- ligando y marcando límites, produciendo efectos fronterizos. El individuo piensa su identidad, como lo hace el grupo, como una narración, un metarrelato sobre su vida o la del grupo, que debe ser deconstruido a través de los factores que inciden en el propio proceso. Esto es así porque son construidos con discursos producidos en contextos específicos, por formaciones específicas para estrategias específicas. Se construyen a través de la diferencia con un sentido positivo con relación al otro. Es, por lo tanto, un proceso externo al individuo, cuyas herramientas principales, internalizadas durante el proceso enculturativo, son los marcos referenciales y los esquemas y modelos, que son usados durante el mismo, siempre situacionalmente, en una negociación mediante símbolos con otros sujetos y con el entorno. La constitución de una identidad social aparece entonces como un acto de poder, un episodio político²¹. Las unidades producidas de esta forma son construidas a través de un juego de poder en una negociación dialéctica en la que intervienen el otro, el grupo y el medio físico y social, siendo la cultura el elemento clave para conseguir la intersubjetividad necesaria para dotar de sentido a esa unidad. Precisamente, el dotar de contenido al ser natural permite convertirlo en persona social, tal y como ya había demostrado Leenhardt (1995 [1947]) en su estudio sobre la persona

²¹ Nos referimos a la construcción de una identidad individual que obligatoriamente ha de ser calificada de social ya que necesita de referentes contextualizados para construirse en la mismidad y en la diferencia.

melanesia, demostrando que el contenido semántico, y por lo tanto simbólico, del concepto depende del contexto, por lo que el decir persona social se convierte en un pleonasma. En palabras de Leenhardt: “la persona, no es, en definitiva, otra cosa que la intersección de la múltiples relaciones familiares, sociales y rituales que enmarcan la vida del individuo” (ibíd.: 52) Esta es la razón por la que cualquier construcción identitaria individual no puede ser más que social, aunque represente una alternativa al modelo dominante.

La aparición de nuevas formas de adscripción provoca nuevas formas de sentido enraizadas en estructuras aprehendidas culturalmente. El resultado de estas lógicas de reproducción parece ser un fenómeno emergente en las sociedades de fin de milenio. Para poder entender todas estas emergencias, debemos, en primer lugar, abandonar el concepto que ha venido imperando tradicionalmente en las ciencias sociales, que pensaba la identidad como algo construido y fijo, separado del contenido físico humano. A esta concepción ayudó mucho la construcción de los Estados nacionales durante los siglos XIX y XX, y sus intentos de control y homogeneización de las poblaciones, intentando hacer del ser, un estado.

II.2.2 Procesos identitarios y límites culturales

Las creaciones identitarias se manifiestan como un proceso de construcción del sentido comunitario frente a otros miembros de la comunidad, en el que lo impuesto se recibe desde los primeros momentos de aprehensión de la cultura en un proceso enculturativo al que se resiste un proyecto particular de vida. Esta es la posición teórica sugerida por Hall (1996) al afirmar que las identidades no son ni unitarias ni monolíticas. Si antes se imaginaba como algo estable, en el siglo XX la idea de identidad cambia por las aportaciones, según Hall (Ibíd.), de Marx, Freud, Saussure y Foucault, definiéndose como algo descentralizado en el que fuerzas ajenas al individuo, intentan marcar su persona. Los desplazamientos identitarios nacen en cambios de la cotidianeidad, de la política, de nuestras propias experiencias y de la percepción de la modernidad. Se trata entonces de analizar las categorías de adscripción como un hecho que está sujeto a la historia y a la diferencia, dando como resultado una identidad cambiante durante la vida. Así, las identidades son un producto recíproco de nuestras experiencias personales con otros, y de encuentros con la historia dinámica de la especie. Nuevas experiencias cambian nuestra forma de ver la posición que ocupamos en el mundo y con respecto a los otros. Por lo tanto, estamos frente a un mecanismo adaptativo sin contenido. Los contenidos serán siempre contextuales y situacionales, por lo que este contenido se construye continuamente, en forma flexible y mutable.

Es adecuado introducir en esta discusión los conceptos establecidos por Frederick Barth (1976) sobre grupo étnico y límite cultural, a partir de

casos empíricos. Si los aplicamos en sociedades industriales y posindustriales donde lo global, lo local y sus mezclas, permite la heterogeneidad en sus organizaciones, nos ayudarán a entender mejor la actual formación de nuevos grupos cohesionados mediante categorías transnacionales y desterritorializadas, por ejemplo. Tan desterritorializado y transnacional es un migrado de Argelia como un discjockey de la avenida de las Pirámides de Gizeh. Pero no sólo lo occidental puede traspasar fronteras. En el pensamiento islámico el concepto de *umma* que define la comunidad de creyentes, sobrepasa los límites políticos impuestos por el colonialismo capitalista. Este concepto sitúa a un musulmán –literalmente sumiso a Dios- de cualquier parte del planeta en una comunidad que supera las solidaridades impuestas desde el Estado-nación.

Para Barth (Ibíd.), un grupo étnico es una categoría de adscripción e identificación que organiza los intereses entre los individuos siendo un resultado de la cultura y no su causa. Las formas que distinguen un grupo de otro están determinadas por la cultura transmitida y son el resultado de adscripciones impuestas y elegidas que permiten una organización efectiva a través de diferencias objetivas, que son aquellas que los agentes consideran significativas.

A la sazón, esta categorización consolida límites que se pueden modificar dependiendo del contexto en que se sitúan creando un interior y un exterior. En el caso que nos ocupa, se trata de buscar estas fronteras entre los diferentes grupos generacionales en Egipto, creando una organización social en un contexto concreto. Al mismo tiempo, la inclusión de una persona como miembro de un grupo entraña una coparticipación en criterios de valoración y de juicio. Para su mantenimiento, es necesaria una estructura de relaciones que dependan del objeto de estudio: mundo árabe versus mundo occidental, tradicionalistas frente a modernistas dentro del sistema sociopolítico árabe, clases altas frente a clases populares...

Es interesante señalar que en esta construcción teórica no tiene ninguna importancia ni la geografía física ni la política, sino la social y la mental a que hace referencia Lisón Tolosana (1999: 14): “La fusión de la geografía y la historia, el inseparable maridaje del espacio con la continuidad temporal, consolida puntos fijos, imprescindibles, potentes mitemas específicos que anclan, de manera muy profunda y perdurable, la poética de la etnicidad”. Estos puntos son fijos porque la persona o el grupo los considera así²². En estos espacios, con profunda significación social, se crean y se recrean continuamente las identidades, con la apropiación de los espacios históricos y geográficos, que mediante operaciones mentales son convertidos en potentes símbolos.

²² Entendemos por persona una “idea que consideramos innata [que ha] nacido y se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo y de numerosas vicisitudes” (M. Mauss, 1986: 309). Es decir la consideramos como una entidad construida socialmente.

Por ejemplo junto a la plaza de la Ópera Vieja, teatro construido en 1869 e inaugurado con el estreno de *Aida* de Verdi, se localizan actualmente los jardines de Ezbekiya ocupando el espacio dejado por el incendio del edificio del teatro²³. Las zonas anexas al jardín, han sido ocupadas, desde principios de los setenta del siglo XX, por vendedores de casetes y videos de producción casera. Éstos llenan sus mesas desmontables con cintas de cantantes ligeros habituales de los salones de boda de los hoteles caros, películas de producción asiática, obras de teatro popular cairota o sermones de los imames más famosos. Además, allí se contratan músicos para los festejos de boda y se comercia con instrumentos de segunda mano. Se trata de un espacio para la música culta que la revuelta se apropió para la música popular. El uso como centro comercial informal, lo convirtió en un centro de relaciones del mundo de la música popular, era un lugar valorizado de esa manera, a partir de las relaciones allí establecidas. Cuando alguien decía “voy a Ezbekiya”, la gente lo clasificaba como una persona de gustos musicales concretos, ofreciendo a su interlocutor pistas sobre su grupo. Se diferenciaba de los miembros de clases altas que compraban en las tiendas especializadas y contratan sus músicos junto con los hoteles del lujo en los que celebran los matrimonios. Así, este centro de consumo musical quedaba para las amplias clases medias y bajas. Aprovechando esta significación popular, recientemente, el gobierno ha decidido construir un centro comercial en estas zonas aconsejando a los vendedores que busquen un nuevo emplazamiento. La cultura dominante no ha dudado en apropiarse el espacio. Como vemos los límites y los reconocimientos que implican entre los agentes, adquieren formas específicas dependientes de los prototipos de una determinada cultura. Es en ese momento, cuando la identidad se construye utilizando estos materiales que están a su alcance.

II.2.3 Lo global y lo local en el proceso identitario

Para aproximarse a la dialéctica entre lo global y lo local previamente hay que precisar sus significaciones y sus relaciones. ¿Hablamos de ese movimiento de grandes finanzas que parece llevar al mundo a un mercado único? ¿Es una homogeneización de la diferencia que nos llevará una cultura mundial? ¿Existen identidades “estándar” en las urbes contemporáneas? Arjun Appadurai (1996), a partir de un punto de vista particularista y multidireccional de la circulación de la información, descubre que el desarrollo de este fenómeno tiene dos fuentes principales. En primer lugar nos señala la importancia de las diásporas de población ya sean refugiados políticos, migraciones económicas o turísticas que han estimulado la desterritorialización que en casos extremos pueden provocar

²³ El edificio del teatro fue destruido por el fuego durante las revueltas antibritánicas de 1928, sin embargo, no ha cambiado la denominación popular del espacio, instalándose un mercado popular después de la II Guerra Mundial, convirtiéndose en un lugar apropiado por los aficionados a la música y músicos profesionales en busca de contrataciones (Rodenbeck 1990).

una sensación de estandarización. El segundo factor que señala Appadurai, es la revolución de los flujos de información que benefician esta globalización para unas élites que cuentan con las infraestructuras de producción y el capital cultural suficiente para usar estos avances tecnológicos. Sin embargo, lo más interesante a nuestro juicio del enfoque de Appadurai es, precisamente, entender estos medios de comunicación actuales como corrientes globales que están facilitando la pérdida de hegemonía cultural de los Estados-nación entre sus poblaciones y de los Estados Unidos a escala planetaria, que está empezando a perder el monopolio productor de imágenes del globo. La influencia también aparece reducida si conceptualizamos el flujo de representaciones, no como un proceso homogéneo sino heterogéneo, manipulado y apropiado por cada pueblo receptor. Lo global al servicio de lo local globalizándolo. Este sistema global solapado aparece fracturado, por lo que la dicotomía centro/periferia no parece demasiado adecuada para el momento actual, dónde se crean continuamente relaciones de centro-periferia según a qué parte de la realidad dirijamos nuestra atención.

Esta concepción de la globalización, como fenómeno actual que se ha acelerado en los últimos años por los dos factores antes mencionados, aparece gracias al mercantilismo, al colonialismo y al nacionalismo a partir del siglo XV en adelante (Friedman 2000). Estas formaciones históricas ayudaron a la aparición de relaciones interculturales centro/periferia basadas en el dominio político y económico, extendiendo las culturas de las metrópolis en las zonas colonizadas. Este proceso se aceleró a partir de la invención de la imprenta y la industrialización, mejorando los sistemas de comunicación. La necesidad de la relación cara a cara fue perdiendo importancia para el intercambio de la información favoreciendo la construcción de comunidades en formas de adscripción nacional exclusivas (Anderson 1992), que imponían características socioculturales a sus pobladores desde instancias políticas. Estos atributos se reflejan en los documentos de “identidad” que fijan la clasificación del individuo.

Siguiendo con la concepción abierta desde posiciones neomarxistas por García Canclini (1989 y 1995) que habla de lo global como capaz de crear nuevas comunidades transnacionales, desterritorializadas e híbridas; lo mestizo aparece como el elemento esencial para comprender la negociación entre lo global y lo local, como en todo lugar acaeció con el contacto cultural. Este término ya fue usado por Park (1984 [1925]) en los años veinte recogiendo la tradición antropológica iniciada por Boas, interpretando la cultura como un delta en el que se depositaban todo tipo de residuos de aluvión que cambian a medida que se producen nuevas avenidas. “Este hombre marginal vive y comparte íntimamente tradiciones de diferentes sociedades; su conflicto es de orden mental, entre un yo dividido y el nuevo yo que comporta la incorporación de nuevas pautas culturales” (Park 1984 [1925]: 56). En este sentido, Levi-Strauss (1964) habló del pensamiento *bricoleur* como mecanismo adaptativo humano,

estructuralizador del pensamiento, capaz de asimilar elementos de diversas procedencias. El concepto fue desarrollado más tarde por Martín Barbero (1987a) para el contexto latinoamericano convirtiéndolo en un proceso y una condición de la cultura. Lo mestizo en los grupos juveniles caiotas, puede incluir desde la occidentalización cultural, los discursos dominantes del Estado poscolonial árabe, hasta el patriarcalismo que está en la base de la organización tradicional de estas sociedades.

Sin embargo, la autonomía de estos procesos permite la aparición de nuevas prácticas de reproducción social. De esta forma, sus contenidos, prácticas y ritos son reordenados de acuerdo a una lógica diferente, influenciada por lo local, lo parental y lo dominante. La hibridación, el mestizaje continuo, es un proceso de negociación del capital cultural como práctica de adaptación, pero también de resistencia a las culturas dominantes y parentales. Este proceso de resimbolización del capital cultural heredado, que frente a nuevas condiciones de existencia se transforma en nuevas formas de resolver conflictos sociales en general, se produce mediante un diálogo cultural que permite la introducción de elementos discursivos diferentes y antagónicos, y nuevos pactos de comprensión, diferenciación y reconocimiento colectivo. De ese modo, yuxtaponen y comparan lo global y lo local, evidenciando su presencia en cualquier acto relevante de comunicación en un contexto determinado sociohistoricamente. Desde este punto de vista lo interesante de lo híbrido es comprender cómo se desarrolla la creación desde el lado de los receptores, ya que resemantizan los mensajes de sus productores, dando paso a nuevos escenarios de expresión y creación identitaria. No obstante, no se trata de una capacidad humana recién aparecida sino que ha estado siempre ahí, facilitando el encuentro. La novedad es la influencia de elementos de cualquier formación social, transmitidos merced a la revolución en las tecnologías de transmisión de la información, que amplían este influjo más allá de los contactos cara a cara.

La identidad social influenciada por este mestizaje, pasa por momentos de hegemonía de unos elementos sobre otros. Sin embargo, aparecen varias reacciones frente a esta homogenia importada por la cultura dominante. En el caso analizado, las más relevantes pueden ser el tradicionalismo, las adscripciones al modelo islámico, al modelo liberal, al nasserismo y al progresismo, o fragmentaciones de grupos denominados subalternos. Se trata de opciones que podemos encontrar adicionadas a los modelos y esquemas que establecen los marcos primarios referenciales. ¿Podrían ser, tanto las nuevas formas de entender el ser musulmán como las identidades fragmentarias, una reacción a la modernidad y por lo tanto ser entendidas como identidades posmodernas?

Partiendo de este proceso y condición de la cultura, las identidades se configuran, también, a través del consumo, entre otros elementos, dependiendo de lo que uno posee o es capaz de apropiarse, asociando

diferentes dominios culturales que adquieren una semántica local. Esta condición cultural, adquiere, de esta manera, características procesuales, entendidas como una facultad del dispositivo cerebral humano conectado al concepto de bricolaje y de pensamiento práctico que nos presentaba Levi Strauss (1964) hace algunos años. Los materiales usados tienen su origen en cualquier organización social en contacto con ella. Por eso, el sentido de pertenencia juvenil, para algunos autores, está cada vez más organizado por la participación en comunidades transnacionales, como el rock, al menos en el caso de América Latina tal como lo describe Martín Barbero (1987b). Desde estas perspectivas se habla de la existencia de una adolescencia y juventud global. Si así fuera, ¿sería posible traspasar estos puntos de vista a contextos como el árabe musulmán para probar la posibilidad de universalizar estas formas de creación identitaria entre los jóvenes?

Pero ¿cómo se produce la aparente unidad identitaria cuándo el individuo la piensa o cuando es interpelado por ella; cuando al narrarla le da un contenido específico y concreto en su imaginario? El concepto esencial es el de narratividad teorizado por Bajtin para el análisis de obras literarias. Para Bajtin (1981[1937]) la capacidad de comunicar una historia en la literatura se fundamenta en que tanto el lector como el escritor poseen la facultad de dar unidad a escenas inconexas entre sí, que acaban presentadas como una misma cosa, gracias a la unión en el relato de un espacio y de un tiempo. Esta capacidad de unificar fragmentos que podemos llamar relato o narración, permite que un individuo, un grupo o una étnia aparezcan como una unidad fijada en el continuum temporal, a pesar de la fragmentariedad que expresa en sus acciones. Sin embargo, es una ilusión necesaria para la adaptación social. Las nuevas formas de enfrentarse y presentarse ante las modificaciones que se producen en el espacio, inducen reajustes en esta narración, introduciendo en ella, de estas nuevas formas, aquellas que el individuo o el grupo reifica convirtiéndolas en trascendentes para la vida individual o comunal. Estas reificaciones se producen cuando el grupo adopta nuevas estrategias políticas para la consecución de mejoras, por ejemplo. Como en el caso de las identidades étnicas que se adoptan como estrategia para adquirir derechos como ciudadanos (G. Baumann 1999). Así, aspectos de la vida comunitaria antes pasados por alto para la creación identitaria, pueden adquirir luego un papel relevante para los nuevos objetivos del grupo, solidificándolos mediante su narración a unas coordenadas espaciales y temporales.

La segunda parte de la investigación nos permitirá establecer que pueden ser los muchachos musulmanes en su horizonte, determinado por el sistema de relaciones, a través de la descripción de los símbolos aprehendidos por los jóvenes tanto desde su cultura parental y dominante -imposición- como desde su cultura generacional -electiva. La aproximación que proponemos en la segunda parte, pretende repasar algunos de los modelos que componen los marcos referenciales primarios necesarios para

la creación identitaria en situaciones interaccionales como las que presentaremos en la última parte.

II.2.4 Imposición y elección en los procesos identitarios

Aunque las culturas juveniles, entendidas como posibilidades identitarias de “resistencia” o “proyecto”, son fruto de un proceso de creación cultural basado en elecciones que realiza el individuo o el grupo, entre las formas que le proporciona el espacio en el que se desarrolla su acción; su protagonista, se enfrenta a adscripciones impuestas de las que no puede escaparse sino negociar con ellas una relación individual específica determinada por su propio capital cultural²⁴. Estas tipificaciones se le asignan tanto desde la cultura parental como de las culturas dominantes y hegemónicas. Sin embargo, es la complementariedad entre imposición y elección la que hace posible el desarrollo autónomo de la identidad individual inserta en un entramado de relaciones sociales.

Cualquier sujeto es reconocido por los demás miembros del grupo con unos atributos básicos, construyendo prototipos categoriales, que le otorgan un lugar en el entramado a que pertenece. Estos atributos prototípicos, al ser interiorizados por el individuo mediante un proceso de socialización activo, que incluye la educación del cuerpo y de la mente, permiten alcanzar la forma de ser esperada en cada situación específica de las personas etiquetadas con estas imposiciones.

Desde las culturas parentales todas aquellas imposiciones derivadas de la naturalización de ciertas conductas asociadas a los cambios biológicos relacionados con el género y la edad, determinarán el comportamiento, y por lo tanto, la definición de los individuos. Toda desviación de estos comportamientos, convertirá al individuo en un ser estigmatizado. Como veremos, la edad infantil acaba para los niños musulmanes con la decisión de realizar las prescripciones religiosas y con la llegada de la primera menstruación en el caso de las niñas. En ese momento, entran en el mundo de los géneros por lo que deberán interiorizar las conductas que se asocian a cada uno de ellos para poder conducirse en las nuevas relaciones que establecerán a partir de ese momento. Los muchachos dejarán de andar libremente entre las mujeres y las niñas, e iniciarán su educación sexual de la mano de los muchachos mayores que ellos. Las muchachas iniciarán su

²⁴ Entendemos por identidades de resistencia aquellas generadas “por actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación” y por identidades proyecto aquellas generadas “cuando los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social” según las presenta Manuel Castells (1998: 27-71) aunque su análisis olvide las implicaciones para el individuo de la creación de estas identidades proyecto como forma particular de resistencia a las identidades que se le imponen.

educación en la vida doméstica y empezarán a entrar en las conversaciones de los hombres allegados a la familia.

Este tipo de imposiciones parentales dan como resultado lo que llamaremos una identidad tácita, ya que informa al otro sobre la persona, y establece unas actividades determinadas por las particularidades que instauran para las distintas categorías sociales. Estas taxonomías son el efecto de estas imposiciones sobre el otro. Su resultado es un prototipo que forma parte del esquema de atribución de roles y se imbrica con el modelo identitario.

El resultado de las categorías impuestas sobre la persona desde las culturas dominantes es similar a las imposiciones parentales. Unos atributos y acciones esperadas de los individuos a los que afecta, pero que, además, influyen, como miembro de la cultura generacional procedida de una determinada cultura parental, sus relaciones sociales. De nuevo un prototipo, un marco referencial para un uso cotidiano.

En el caso egipcio, el gobierno asigna una caracterización diferenciada para los coptos, por ejemplo, al imponerles esta definición en los documentos de identidad, que les señalará determinadas atribuciones y conductas por el simple hecho de ser de cierta religión. A pesar de ello, el sistema educativo incidirá en la tradición faraónica para intentar dotar de marcas comunes a las diferentes comunidades religiosas y étnicas que conviven allí. La cultura dominante actual es resultado de la cultura popular de los hablantes de lengua árabe coloquial, que siempre habían estado al margen de los gobernantes otomanos primero e ingleses más tarde. Esta se nutre de los modelos que ofrecen las novelas de autores como Naguib Mahfuz, Taha Husseyn o Tawfik al-Hakim que retratan los habitantes de los *hara* caireotas. Se trata de personajes populares cimentando el modelo de *ibn al balad* -literalmente los hijos del pueblo- para clasificar a aquellos héroes de barrio o nacionales que según la valoración popular han buscado el beneficio del pueblo. Esta es la forma en que se recuerda, por ejemplo, al Presidente Nasser.

También las producciones cinematográficas presentan nuevos modelos para las relaciones. Como en el caso de la película *El Otro* en la que una relación adúltera es presentada como comprensible, y es salvada por el amor, sentimiento alejado de la idea tradicional de matrimonio. O las teleseries egipcias que retratan, exagerados los personajes arquetípicos, *fellabas, pashas*... Sin estos modelos no serían comprensibles muchas formas de categorizar a protagonistas de la vida cotidiana por sus actitudes similares, y parecidas formas de vestir a la de los personajes representados en esas producciones.

Sin embargo, todas estas imposiciones no afectan al proceso discursivo de creación constante de la identidad propia, ya sea de resistencia

o proyecto, más que limitándolo y ofreciéndole su lógica interna derivada de las mismas imposiciones. Las elecciones son entonces el resultado de una negociación con las obligaciones. Estas designaciones adquieren mayor relevancia en el momento de la reificación de algún rasgo o atributo destinado a llevar a la práctica una estrategia adecuada para el resultado que se busca, y para la construcción del hilo narrativo, cuando sea necesario.

En definitiva, es el individuo y el grupo el que elige su propia identidad, que llevará a la práctica para conseguir unos objetivos políticos concretos, ya sean éstos mejorar su posición individual en el seno del grupo, o la del grupo en la red, usando en su beneficio estas imposiciones de las culturas parentales y hegemónicas. Por ejemplo, un grupo de musulmanes emigrados a Europa, pueden empezar a reivindicar el derecho a la diferencia religiosa que les garantizan las democracias occidentales, exagerando su condición de musulmán con el uso de *galabiyas* y ropas tradicionales que, quizá, en su país no utilice. Es el caso de algunas mujeres que, para poder pasar totalmente desapercibidas en su identidad tácita de género que impondría numerosas trabas en sus relaciones profesionales o estudiantiles, utilizan alguna forma de ocultar su cabello y vestimentas calificadas de modestas para ir a su trabajo diario o a la universidad. Ciertamente consiguen que se las visibilice como profesional o estudiante por encima de los atributos que a su género asigna el discurso patriarcal dominante, lo que las expondría al acoso sexual de muchos hombres. En este caso, estamos frente a un uso defensivo de una elección para evitar el estigma sobre su persona.

Resumiendo, entendemos la identidad como un modelo, estructurante y procesual. Estructurante porque ofrece prototipos conductuales y categoriales para conducirse en las relaciones según una estrategia determinada de reconocimiento y diferencia según los intereses propios; y procesual porque ofrece la posibilidad continua de la variación. Ambos aspectos se basan en la posibilidad de variedad individual de una cultura, ya que, evidentemente, como mecanismo cognitivo, la identidad sustantivizada no tiene locus, es una entelequia narrada por el individuo para establecer estrategias determinadas situacionalmente de las que decide el contenido según los objetivos de dichas estrategias.

II. 3

IDENTIDADES JUVENILES

En las recientes descripciones de los procesos de creación identitaria entre grupos juveniles en Occidente, el tratamiento del cuerpo – su construcción, su tratamiento, su recomposición, su deconstrucción-, la influencia de una supuesta cultura global centrada en la creación de comunidades transnacionales y la influencia de la música, específicamente el rock y el pop, se han revelado como ejes principales para las poblaciones en edades juveniles²⁵. Estos elementos culturales están configurando nuevas marcas referenciales primarias para la negociación identitaria que para algunos autores (Erasmus 2003) refleja la existencia de una juventud global. Su importancia para las culturas juveniles, está determinado, esencialmente, por su influencia en las elecciones, que inventan nuevas formas de entender el cuerpo, de las relaciones transnacionales de grupos juveniles diversificados, y de la posibilidad de participar en grupos solidarios intermitentes relacionados por gustos musicales similares. Se trata de formas cofigurativas y prefigurativas de tratar estos elementos que se han convertido en esenciales en la construcción de las culturas generacionales.

Trataremos en este capítulo de las relaciones entre estos tres elementos y la identidad juvenil. Esto nos permitirá, más adelante, contrastar y comparar la importancia de estos tres elementos en la construcción identitaria de los jóvenes cairotas a través del modelo etnográfico propuesto. Por razones metodológicas, el tratamiento de estos objetos se presenta separadamente, pero, habitualmente, aparecen superpuestos y mutuamente influenciados.

II.3.1 Identidad y globalización

En el capítulo anterior hemos intentado describir el complejo entramado procesual que permite la creación identitaria en negociación continúa con el paisaje en que se produce. En el caso de las culturas juveniles, es afectado por la influencia de las culturas globales que les

²⁵ Nos referimos a los trabajos Louis Wacquant (1996) sobre el mundo del boxeo; de De Mello (2002) sobre el tatuaje entre reclusos chicanos o de Oetterman (Caplan 2000) sobre el tatuaje en Alemania y Estados Unidos; Benson (Ibíd.) sobre el piercing y el tatuaje que pueden ser una buena introducción a estas nuevas perspectivas. En el ámbito académico en castellano pueden consultarse los trabajos de Francisco Ferrándiz (2004) sobre el espiritismo juvenil venezolano del culto de María Lioza, el trabajo de Pedro Duque (1996) sobre piercing y otras decoraciones, de Lara Porzio (2003) sobre la importancia del tatuaje entre los skinhead o Nuria Romo (2001). En este sentido para una panorámica en diversos contextos culturales sobre violencia y cuerpo en ámbitos juveniles, es un buen ejemplo el volumen editado por F. Ferrándiz, C. Feixa y H. Abarca (2002). Existen otras aproximaciones al tema del cuerpo y las culturas juveniles centradas en aspectos patológicos psiquiátricos y psicológicos que se alejan de la línea de este ensayo de hermenéutica cultural.

enfrentan a formas de socialización totalmente nuevas, de los que no encuentran prototipos en generaciones anteriores. Uno de los efectos de la globalización es que los gobiernos y las burocracias intentan distribuir (Beck 1998) y delegar responsabilidades para la gestión social del “riesgo” a los ciudadanos y pequeños grupos. Por lo tanto, el riesgo se convierte en la experiencia común de las personas que viven las vastas transformaciones de un orden mundial en el que las naciones hegemónicas posindustriales se unen estratégicamente. Por su parte, los Estados poscoloniales que se están industrializando rápidamente compiten por las inversiones de las empresas transnacionales. Así, los cambios económicos que conocen las postrimerías del siglo XX han modificado la trayectoria vital de los jóvenes en la mayoría de los países en lo que al trabajo se refiere, puesto que los cambios que reconocemos como globalización han transformado en todas partes la mano de obra, disminuyendo las posibilidades del empleo juvenil (Sennett 1995).

Pero al mismo tiempo, autores como García Canclini (1989) nos señala la capacidad de crear nuevos lazos comunitarios, por estos agentes sociales, más receptivos a las innovaciones globales. Éstos formarían comunidades transnacionales, desterritorializadas, híbridas, mestizas; que recrearán nuevas formas de reconocerse y de diferenciarse de otro grupo o individuo. Estas creaciones permiten crear culturas juveniles similares en zonas muy distantes del planeta, afectadas por el flujo cultural global que incide en la morfología y en la dinámica de los procesos locales. No obstante, a pesar de que los medios de comunicación de masas y la comercialización transnacional, hayan contribuido con entusiasmo a la imagen de una cultura juvenil global, como antes había pretendido la existencia de una cultura juvenil homogénea, sin conflictos de clase en el grupo biologizado, que lleva ropa vaquera, zapatillas deportivas y mochila, se trate de semejanzas relativamente superficiales. ¿Implican la adscripción identitaria a un grupo juvenil global? Al respecto, los jóvenes de los países no occidentales pueden aparecer con un aspecto similar al de cualquier muchacho europeo, pero puede que no sea más que apariencia, ya que sus marcos referenciales son muy diferentes. Por ejemplo, una investigación en Indonesia demuestra que los jóvenes musulmanes hablaban como defensores de la cultura y la tradición a pesar de su aspecto (Nilan 2003: 7). No obstante, mientras articulaban dicho discurso, también llevaban ropa y artículos que indicaban que seguían activamente las tendencias juveniles de la llamada cultura global. Eran habitantes urbanos, llevaban ropa y zapatos de moda, incluso en el caso de las jóvenes con velo que participaban²⁶. De los relatos presentados en esa investigación, se desprende que todos los jóvenes del estudio iban de compras al centro comercial, comían comida

²⁶ “Actualmente, en Occidente se han difundido las palabras genéricas velo o *hijab* (adaptación del término homónimo árabe *ḥijāb*) para referirse a las diversas piezas de ropa que llevan algunas musulmanas como tales, pero se puede observar mucha diversidad en este territorio” (Bramon 2007: 133). Teniendo en cuenta la diversidad a la que hace referencia la profesora Bramon, este es el sentido que se le da al término a lo largo del texto.

rápida de estilo occidental y usaban teléfonos móviles y reproductores musicales portátiles. A pesar de todo ello, su primera forma de adscripción en sus narraciones les presentaba como jóvenes musulmanes no occidentales, y se mostraban muy orgullosos de su herencia cultural indonesia, buen ejemplo de lo que Appadurai (1986) llama *disjuncture*. De esta manera, las identidades locales se forman mediante hábitos, como constituciones propias autodefinidoras, aunque no significa que la juventud de los países en desarrollo presente una falta de conocimiento de lo occidental (Robinson 2002). De la misma manera que los jóvenes europeos critican muchas veces la hegemonía estadounidense, pero consumen los productos culturales norteamericanos, tales como la moda y la música, lo hacen los jóvenes de los países en desarrollo. ¿Debemos concluir que las culturas juveniles son siempre locales?

Sin tener en cuenta el modelo dominante en que se enmarque, los jóvenes construyen su identidad como grupos locales con tradiciones concretas. Es en este contexto, donde aparecen las formas mixtas de la cultura juvenil. Pieterse (1995) describe dicha hibridación como la “criollización” de la cultura global, y los jóvenes están a la vanguardia de su producción creativa. Sin embargo, estas expresiones no sólo representan una especie de mezcla, además, producen nuevas formas que podríamos designar como prefigurativas. Sirva como ejemplo la música Bhangra que aparece como no occidental, pero tampoco como asiática (Bennet 2000). Utiliza tradiciones musicales de ambos modelos y las recrea para dar como resultado este género. La potencialidad del trabajo mestizo de los símbolos creados por las culturas juveniles, aparecen en la yuxtaposición de las formas locales con las formas y los discursos de la cultura popular impulsados globalmente. Se trata de dos sentidos de la subjetividad, en la que los individuos en sus narraciones identitarias utilizan elementos reales. Por una parte, los marcos referenciales locales; por otra, los construidos a partir de los materiales de la cultura popular global, negociando entonces en su contexto la adecuación de un marco u otro según los objetivos perseguidos. La diversidad de los elementos globales ofrece numerosos puntos de encuentro y rechazo de las culturas locales. La definición en uno u otro sentido está determinada en la forma y el contenido de ambas tradiciones, locales y globales, que pueden destacar determinadas formas por encima de otras, reificándolas, con un significativo poder creativo. Entre las culturas juveniles, este proceso se produce habitualmente durante la actividad grupal (Willis 1990), y conduce a la aparición de nuevas formas que pueden tanto afirmar lo local como oponerse. En algunos casos, la apropiación de los materiales de la supuesta cultura juvenil global, puede crear nuevos elementos y adscripciones identitarias a nivel local que pueden adquirir un sentido de oposición política y rechazo al modelo dominante.

En un mundo más caótico y desorganizado, en el que el Estado-nación ya no controla todas las esferas sociales, son esas fracturas por las que escapa su control, lo que Appadurai (1986) entiende como *scapes*, del

inglés *landscape*, estableciendo cinco dimensiones principales. Estas dimensiones pueden ser analizadas desde el punto de vista de cada actor que participe; desde aquellos que lo hacen desde las altas cotas del Estado hasta actores de las clases más populares, pero teniendo en cuenta que estos agentes no reciben de igual forma los avances tecnológicos, las mejoras sanitarias o el desarrollo del conocimiento científico, es decir, la cultura global.

En primer lugar habla de *etnoscape* como el marco transnacional debido a la mayor movilidad, por diversas causas, de las poblaciones actuales. Esta fractura hace referencia a formas de entender la vida y lo social ajenas que, mezcladas en formas nuevas, reconfiguran las identidades juveniles. En el caso en cuestión, los nubios, expulsados de sus territorios tradicionales por la construcción de la presa de Assuán, representan una forma de relación diferente que modifica los hábitos cotidianos en que se han establecido –Imbaba y el Bulaq Abú Al Ala principalmente- al introducir sus formas de gastronomía, música o solidaridades que escapan a los prototipos dominantes que no distingue entre coptos y musulmanes en su influencia.

De mayor importancia para la construcción identitaria juvenil son los *tecnoscapes*. Se trata de una configuración global de la tecnología, desde la artesanía más simple hasta la más avanzada, que provoca nuevas formas de relacionarse a través de ellas principalmente. En este sentido, los *mediascape* hablan de la capacidad de producir y diseminar información creando realidades virtuales y alternativas para las personas que las incorporan a su vida y a la de los demás. En este sentido, al mismo tiempo que el gobierno egipcio controla la producción televisiva principalmente, y realiza algunas inversiones en la industria cinematográfica o musical, la realización de comedias teatrales, música popular y todo tipo de publicaciones escritas populares escapan a su control. Las publicaciones de tipo satírico y humorístico son las más numerosas, sin olvidar a las revistas rosas y de escritos religiosos de famosos ulemas. En este aspecto no podemos olvidar la gran presencia de medios de comunicación occidentales en la ciudad de El Cairo, dirigidos a las colonias extranjeras, a los turistas y a hombres de negocios de paso por la ciudad, que pueden influir en la población local.

Por último los *ideoscapes* aquellas ideologías supranacionales que influyen en la conducta de las personas en su relación con el poder y con los demás. Un buen ejemplo lo ofrece el caso de las diferentes ideologías islamistas en Egipto y en los países arabófonos. Los islamistas que crecieron al amparo del poder estatal a finales de la década de los sesenta y principios de los setenta del siglo pasado, para intentar acabar con la influencia de los movimientos de izquierdas entre los estudiantes; se han convertido en la fuerza de oposición a los autocráticos poderes establecidos árabes del norte de África, ofreciendo una solución política general de los problemas actuales basada en la fuerza mítica atribuida a la sociedad

islámica primitiva. Para ello, proponen una nueva dimensión del concepto de *Umma* –comunidad de creyentes- que usando las nuevas tecnologías permiten la creación de una comunidad virtual, transnacional, rebasando las fronteras políticas establecidas. Véase por ejemplo la web umma.org donde se ofrecen todo tipo de servicios islámicos a la *Umma* transnacional. Para los poderes establecidos esta reconfiguración de las lealtades, más allá de la nación, supone una fractura que puede provocar la sorpresa de que ciudadanos británicos decidan atentar en la ciudad de Londres. El éxito de esta nueva comunidad ofrece una ilusión de seguridad, de raíces históricas, que el Estado nacional poscolonial ha dejado de ofrecer a sus poblaciones.

Por lo tanto, para un estudio de las culturas juveniles masculinas en el mundo árabe, es interesante comprender que las más modernas formas de estos *scapes*, especialmente en el caso de la dimensión tecnológica y mediática, están al servicio de la cultura dominante, pero llegando a poblaciones que la ponen en entredicho. Esto provoca adaptaciones y modificaciones en las relaciones que llevan a transformaciones de los valores dominantes y de los prototipos.

II.3.2 Música e identidad

La música es un sistema cultural que irrumpe en nuestra vida, que obliga a que sea consumida. Está ahí a salto de mata, cuando la percibimos no podemos cerrar nuestros oídos a su irrupción. Se instala en nuestro interior, interpelándonos sensorialmente; en muchas ocasiones se elige una música por su sonido y su efecto sobre el cuerpo, más que por su texto. Por eso mismo, “la idea de sistema cultural es importante en el estudio de la música porque enfatiza que las dinámicas sociales, son una parte integral de las instituciones musicales y el conocimiento musical de las personas a través del mundo” (Kaemer 1993: 8)

Además, la música como cualquier otro sistema cultural es una construcción histórica que se mantiene socialmente y se aplica individualmente²⁷. Ayuda a recrear la sociedad porque en la acción cotidiana se establecen modelos de actuación inspirados, de una u otra forma, por la música que se decide conscientemente escuchar. Escuchar significa estar entrenado en la interpretación de unos sonidos organizados que reconocemos como música. Este reconocimiento depende tanto de la construcción histórica como del contexto que nos envuelve, conceptos

²⁷ Con John Kaemer usamos el término sistema “para hacer referencia a sociedad y cultura porque indica un conjunto de fenómenos estrechamente relacionados en los que el cambio en uno de ellos puede provocar cambios en los otros... Estas dinámicas interrelacionadas son la razón para referirnos a las realidades sociales y culturales como un sistema, cuyo grado de integración varía según el tiempo y el lugar, al mismo tiempo que los ámbitos culturales que incluye... Además, los sistemas culturales, habitualmente unidades integradas, aparecen claramente analizados cuando los consideramos compuestos de diferentes elementos” (Kaemer 1993: 7). Los elementos a que se refiere Kaemer son materiales, sociales y expresivos

ambos que se han llenado de múltiples contenidos en los últimos años a través de la multiplicación de los medios de información. Por lo tanto, la aprehensión de la multitud de músicas que conforman el paisaje actual es una cuestión de elección personal y que ayuda al ser humano a incluirse en unos grupos y excluirse de otros. Grupos que se yuxtaponen y se separan entre sí, por lo que el individuo no pertenece a ninguno exclusivamente.

Cada cual se identifica así eligiendo unas músicas y no otras, debido a la cualidad interpelativa de la música sobre la persona entrando en contradicción muchas veces en su elección. La música se ancla en el proyecto identitario ayudando al sujeto a interpretar y categorizar la realidad que le rodea. Los actos musicales pueden convertirse en un evento social de primer orden para presenciar como un “no-lugar” se convierte en un “lugar”, dónde las relaciones son representadas por intérprete y público, pudiendo aprehender el proceso por el cuál se forman y recrean continuamente las culturas y las identidades sociales. Al mismo tiempo, la música propone la posibilidad de estructurar relaciones duraderas, que permiten construir el hilo narrativo y anclarlo a una tradición.

La etnomusicología como ciencia comparativa de los sistemas musicales humanos aparece a principios del siglo XX con las Escuelas de Berlín, Viena y París. Desde entonces, han sido muchos los modelos conceptualizados para acercarnos a ella. Como reacción al comparativismo de los primeros tiempos, aparecerá después de la II Guerra Mundial, una Antropología de la Música cuyo principal representante es Alan Lomax que piensa que la música reproduce la organización social. El norteamericano, con una metodología basada en el estructuralismo y la semiología, propone un planteamiento que se revela imperfecto, si atendemos a la apreciación de Steven Feld (1990) tras un trabajo de campo entre los Kaluli de Nueva Guinea, en la que habla de la posibilidad de que en una misma formación pueden existir varias organizaciones musicales posibles.

Por su parte, Merriam (1964) se separará de las aproximaciones teóricas anteriores señalando la conceptualización como función principal de la música, debiéndose analizar la dimensión estética del sistema musical. Esta particularidad, se convierte en su origen influyendo en la composición y en la ejecución, estando determinada socioculturalmente. En este modelo se proponen una serie de elementos indispensables para la observación etnomusicológica: los instrumentos, los textos, la tipología y clasificación musical, el papel y la categoría de los intérpretes, su función, y como actividad creativa del grupo. Ahondando en este modelo, Marcia Herndon (1980) incide en la importancia en la observación de “quién, cuándo, como, porqué, dónde, qué”. El contexto explica así la música como un hecho total en dónde se sitúa el objeto musical. Será John Blacking (1994) quien sitúe la música en un plano cognitivo resultado de la interacción de la actividad cerebral con un contexto determinado sociohistoricamente. Para Blacking la música es “sonido humanamente organizado”.

Es desde la etnomusicología posmoderna que se habla de la creación de identidades a través de procesos musicales complejos. En esta línea, Simon Frith (1996) reclamó una incidencia de los procesos globales en la construcción identitaria actual. Para Frith cualquier elección del oyente es identitaria, asignándole una posición en la red social. Así, el individuo elige ciertas músicas que, gracias a la capacidad de la música de unir estética con valores éticos, se fija en el proyecto del individuo porque tienen cabida en la narratividad que supone su construcción identitaria. La música da entonces al individuo la experiencia de lo que podría ser, convirtiéndose en un potente producto, cuyo poder hay que buscar en su capacidad interpeladora y de articular la relación entre individuo y cultura. El individuo vive la cultura a través de la música. En palabras de Frith “la música es una forma de vivir las ideas” donde cuerpo y mente están unidos. “La experiencia de la música popular es una experiencia de identidad... La música permanece, simboliza y ofrece la experiencia inmediata de la identidad colectiva” (Ibíd.: 122). Se revela entonces la música como un factor crucial para comprender como se le da sentido al individuo en las sociedades postindustriales.

II.3.3 Identidades juveniles y tratamientos corporales

En los años ochenta grupos californianos empezaron a decorarse el la piel con técnicas recogidas de pueblos de las llamadas culturas tradicionales: tatuajes, escarificaciones, piercings en un ejemplo de lo que Appadurai había llamado *etnoscajes* (1986). Gracias a las nuevas tecnologías de comunicación, pronto su uso se generalizó entre los jóvenes de muchas de las grandes ciudades del planeta. Era un uso antisocial, se trataba de reconstruir el propio cuerpo para protestar por el control que se propone desde las culturas dominantes, que educan y construyen su uso dentro de unas determinadas normas. Se trataba de una nueva forma de visibilizarlo, que, como señala Honorio Velasco, hay que “analizar dentro de la preocupación contemporánea por el cuerpo, que incluye aspectos tan dispares como el incremento de la demanda de operaciones de cirugía plástica, las dietas para adelgazar, el jogging, la gimnasia de mantenimiento y del desarrollo muscular, la anorexia y la bulimia como patologías generalizadas, y en suma todo aquello que parece haber hecho del cuerpo el soporte básico de la identidad personal y de la mismidad” (Velasco 2007: 18). Detrás de la preocupación por algunas de estas prácticas y de la positivación de otras, cierta imagen de la juventud entendida como edad de plenitud, cuyos valores se imponen incluso a los miembros de la tercera edad, le sirve de modelo.

Como hemos visto anteriormente con el caso de la aparición del “problema de la juventud” desde la literatura científica, estas nuevas maneras de tratar el cuerpo darán como resultado un interés renovado por

su análisis. De esta forma, “[El espacio y] el cuerpo establecen mediaciones primarias y se erigen como materia y a la vez campo de actuación, pantallas de las acciones simbólicas” (Ibíd.: 22). Es a partir de estas nuevas maneras de tratamiento del cuerpo, que han permitido su aparición generalizada como símbolo de gran capacidad comunicativa, cuando se generaliza una nueva metodología, que recoge las ideas de Mauss (1986 [1934]), en torno a su instrumentalidad y como elemento mediante el que se produce una instalación en el individuo de lo tradicional; las de Mary Douglas (1978) en torno a la naturalización de un cuerpo construido por y desde la cultura y de Foucault (1995 [1975]) en torno a su represión y domesticación en las sociedades occidentales.

Estas nuevas metodologías proponen una antropología del cuerpo como categoría unificadora de la experiencia humana, destacándolo como objeto ritual y organismo vivo, que es manipulado por diferentes acciones, siendo a la vez objeto y sujeto. Así, aparece un concepto de persona constituida por una subjetividad socializada y corporalizada. El cuerpo, por lo tanto, es individuado, sujeto intersubjetivo, que permite la superación de la dualidad cuerpo/mente. Esta metodología propone el inextricable carácter social del cuerpo humano enlazando todas las dimensiones humanas, sensoriales, emocionales o racionales. Es visto como un símbolo manipulable, en el que lo social es revelado, como en un ritual de iniciación, a través de su simbolización; pero también como un prisma para observar lo social y lo cultural. Es esencial para este nuevo tratamiento del cuerpo el concepto de *embodiment*, una construcción descrita como la penetración de las representaciones colectivas en el interior de la persona, de los cuerpos, dotándoles de significaciones que les sitúan un lugar en el cosmos y en el seno de las comunidades humanas. Son las visiones culturales del mundo las que construyen los cuerpos, penetrando en ellos. Dicho proceso se puede traducir como in-corporación tal y como propone Honorio Velasco (2007). Así, en la conceptualización del proceso identitario debe estar incluido el tratamiento que se hace del cuerpo en un determinado contexto como símbolo y objeto de la acción, mediante el cual se interioriza lo social y lo cultural.

Esta metodología permite hablar de tres tipos de cuerpo: primero, el cuerpo individual con el que se engarza el sentido de ser uno mismo, una experiencia y una conciencia que vienen dadas desde las culturas. Se trata de una imagen del cuerpo que incluye la visión que todos los seres humanos tienen de sí mismos y que admite muchas variaciones. El cuerpo social, una proyección del cuerpo a otros ámbitos u órdenes y a la visión de la sociedad y de las relaciones en cada cultura. Y, por último, el cuerpo político en el que, siguiendo a Foucault (1995 [1975]), se establece el impacto de las relaciones de poder en los cuerpos individuales y sociales.

Como hemos visto, el proceso de construcción identitaria posee elementos impuestos y elegidos. De la misma manera el cuerpo, como símbolo, es manipulado mediante rituales de imposición de adscripciones sociales como en el caso de la circuncisión masculina y femenina; mediante formas de represión de la conducta corporal pública y privada, o con la imposición de estilos aceptables de presentación en público. Pero, también, la construcción de un cuerpo nuevo puede obedecer a elecciones individuales como proponían los jóvenes californianos de los ochenta, provocando la aparición de un símbolo novedoso para expresar descontento, un cuerpo que podríamos calificar de antisocial, “concebido como forma de resistencia al “sistema”, al “estado”, a “la moral burguesa”, etc., y convirtiendo la piel en un terreno de batalla en el que se enfrentan el yo y la sociedad, y el cuerpo decorado se convierte en icono de la victoria del yo. Una piel que es “antisocial”, por lo que se entiende que representan la modificación indeleble y los motivos seleccionados. Incluye una posición radical y presumiblemente tiene tanto de actitud política como la pulida e impoluta piel de una modelo de alta costura o de un joven gimnasta olímpico” (Velasco 2007: 136). Este uso del cuerpo como símbolo de referencia en la construcción identitaria, lo sitúa en el ámbito político. Esta es la relevancia de la introducción del cuerpo en este proceso, la posibilidad de construir formas alternativas de presentación del yo ante la imposición desde las culturas dominantes de estándares corporales.

Desde la creación identitaria juvenil los tres temas tratados –la globalización, la música y los nuevos tratamientos corporales- tienen un nexo común en la lógica de consumo que intenta construir un modelo global juvenil. Tanto el tratamiento del cuerpo, el uso de formas musicales y de la vestimenta, como elementos creados en el juego dialógico entre lo local y lo global, responden a una lógica de consumo de elementos que pueden ser relevantes para la construcción identitaria. Esta lógica de consumo está ampliamente ejemplificada en autores como Appadurai (1986), Bourdieu (1991) Douglas e Isherwood (1990) Lun y Livingstone (1992), Millar (1987) o Marshall Sahlins (1997). De esta manera, debe tenerse en cuenta en nuestra aproximación interpretativa al mundo juvenil de cuatro caírotas, para intentar responder a las preguntas planteadas en torno al problema identitario juvenil.

Varios son los interrogantes que aparecen en torno a estas cuestiones teóricas: ¿Cómo se admiten las innovaciones culturales en las sociedades árabes? ¿Ha influido el rechazo de lo global en la construcción de una identidad social islámica emergente entre algunos jóvenes árabes? ¿Es esta reislamización consecuencia del proceso de globalización? ¿Existe en el mundo juvenil caírota la adscripción a la cultura juvenil global? ¿Se trata únicamente de una oposición estética que afirma los valores de la cultura dominante? ¿Cuáles son las distintas fracturas –*disjunturas*- que son apropiadas por la cultura juvenil caírota? En los próximos capítulos trataremos de arrojar un poco de luz a estos interrogantes estableciendo,

primero, los marcos referenciales y los modelos dominantes en el contexto elegido para, más adelante ofrecer, cuatro relatos de sujetos concretos, como ejemplos etnográficos, que no pretenden agotar la realidad juvenil cairota, únicamente ilustrarla.