

**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**

III
SEGUNDA PARTE
SER JOVEN EN EL CAIRO



III

SEGUNDA PARTE: SER JOVEN EN EL CAIRO

En la primera parte de la tesis hemos establecido las herramientas conceptuales necesarias para la investigación de campo. Como hemos visto, ni el concepto de juventud ni el de identidad están exentos de cierta ambigüedad. En esta segunda sección, visualizaremos los conceptos comprometidos en la producción de la juventud como categoría taxonómica, estableciendo una semántica imprescindible para la interacción entre individuos. Nuestro objetivo principal es la categorización de los jóvenes cairotas como grupo heterogéneo sobre el que factores culturales, económicos y políticos delimitan las posibilidades adscriptivas individuales que intervienen en los procesos de negociación cotidianos, que serán presentados en la tercera parte. De esa manera, se habrán establecido los marcos referenciales que, potencialmente, pueden ser usados situacionalmente en sentidos diversos por los sujetos para construir su identidad.

Esta segunda parte se inicia con un capítulo en el cuál se intenta, además de una descripción de los aspectos técnicos, logísticos y metodológicos del trabajo de campo, una reflexión en torno a la escritura etnográfica como texto producido para la presentación de una aproximación etnográfica, que no puede dejar de ser subjetiva –ya que depende del posicionamiento del investigador en un campo social-. En este capítulo, también se incluye, la descripción y análisis de cómo el investigador construyó la red de relaciones sobre el terreno y, finalmente, los motivos por los que se decidió por los cuatro informantes seleccionados. Serán estos cuatro informantes los protagonistas de las escenas etnográficas presentadas en la última parte, permitiendo completar este ensayo de interpretación en torno a la juventud cairota con los ejemplos concretos que encarnan.

Una vez presentadas las técnicas de recogida de datos, se intentará establecer unas coordenadas que, en su generalidad, pueden ser válidas para el área cultural conocida en el mundo islámico como el Machreq. Para la construcción de estas coordenadas, marcos referenciales impuestos al tiempo por la cultura local y la cultura global, usaremos material bibliográfico en relación dialéctica, y simultáneamente, con los datos obtenidos por el propio trabajo de campo, orientando las observaciones participantes que permitirán construir las narraciones etnográficas de la última parte. Además, otras estancias más cortas en países del área, abrieron vías de investigación en el propio estudio de campo, corroborando aspectos de las relaciones descubiertos durante el mismo y permitiendo cierta

generalización para el área cultural árabe²⁸. Empezaremos por presentar el concepto de persona tal y como se construye socialmente; una idealización del ciclo vital ideal de un cairota y de una cairota desde que nace hasta que muere; una discusión sobre la estructuración social egipcia; y, por último, una breve incursión en las formas políticas que influyen en la construcción identitaria juvenil.

Es difícil que esta construcción teórico-empírica pueda servir más que de guía orientativa: “nunca todos los miembros de un grupo manifiestan o exhiben en operación idénticos ethnic markers y todavía más complejo, aunque algunos aparezcan estadísticamente repetidos, su presencia no implica, ni un contenido, ni una vivencia igual o similar” (Lisón Tolosana: 1999, 17). A pesar de esta deficiencia metodológica, dicha construcción sirve al propósito de llegar a aprehender el contenido y el significado del grupo categorizado como juvenil en el contexto de la sociedad cairota a través de la interpretación dialéctica de datos empíricos y datos bibliográficos. Este resultado será el marco de referencia general que asigna los límites de lo posible en la acción social, y por lo tanto, en la construcción de una identidad socioindividual, que describiremos en las siguientes secciones de esta segunda parte. Al mismo tiempo, la sección dedicada al ámbito geográfico donde se desarrolla la acción social, completará el escenario donde se produce la negociación, desempeñando un papel decisivo en algunas ocasiones. Esta exploración revelará su importancia en los casos concretos tratados en la tercera parte, permitiéndonos, una aproximación comprensiva a la realidad cotidiana de los jóvenes, mediante cuatro relatos etnográficos entendidos como escenas caleidoscópicas entre las millones que podemos encontrar en la capital egipcia.

Por otra parte, no quiero, iniciar esta segunda parte sin apuntar que la experiencia de vivir otra realidad social durante los meses de febrero a diciembre del año 2000, prácticamente un ciclo anual, ha sido una experiencia vital que también ha inducido cambios en mi individualidad. Estos meses me han permitido contrastar, viviendo la cotidianeidad de estos muchacho cairotas, lo que significa ser joven en una sociedad patriarcal como la egipcia y valorar positivamente aspectos de nuestra organización que, sin este contraste, pasan desapercibidos por la naturalización de que son objeto.

²⁸ Como ya hemos señalado anteriormente, no podemos obviar la heterogeneidad que presenta esta área cultural. Sin embargo, siguiendo a Dolors Bramon (2002), Mohammed Arkoun (1992) o Fouad Ajami (1981) tampoco podemos negar cierta homogeneidad a partir de rasgos culturales comparables como la lengua, la alimentación, la música o el parentesco que la diferencia de otras áreas culturales de confesión islámica.

III. 1

EL TRABAJO DE CAMPO

Para un estudiante de Antropología es una especie de rito de paso el realizar un trabajo de campo. Como señala Paul Rabinow, “la promesa de iniciación en los secretos del clan resultaba seductora” (1992: 25). La experiencia de campo se presentaba como una necesidad en la formación del estudiante para convertirse en antropólogo y conseguir, además, la alienación necesaria de tu propia sociedad y de ti mismo de que nos habla Llobera (1990). Al mismo tiempo, es la única forma posible de contrastar las hipótesis formuladas en una forma teórica y avanzar en el desarrollo de la ciencia antropológica gracias al contraste etnográfico constante que proporciona vivir otras realidades sociales. Asimismo, se intentan validar en otros contextos las aproximaciones teóricas resultantes de monografías etnográficas anteriores para universalizar sus resultados.

Pero, ¿en qué consiste realizar un trabajo de campo? ¿Qué estrategia hay que seguir para recopilar datos relevantes para la investigación? ¿Se deben diseñar cuestionarios? ¿Es necesario elaborar cartas de parentesco de todos los informantes? Estas preguntas se repetían una y otra vez en mis conversaciones con compañeros y profesores antes de mi partida hacia El Cairo, para iniciar mi etapa, como investigador²⁹. La mayoría de ocasiones las respuestas eran las mismas: se trata de hacer observación participante y llevar un diario de campo anotando todo lo que ocurra a tu alrededor. Por otra parte, no había muchos libros que hiciesen un esfuerzo intelectual satisfactorio para mí, por definir este rito de paso esencial, este marchamo metafísico que separa a los antropólogos de los demás. Más aún, como señalan Martyn Hammersley y Paul Atkinson, “una de las características de los libros sobre métodos de trabajo de campo es que, llevando todo en consideración, cuánto más se progresa en el proceso de investigación de campo, menos explícitos son los comentarios y consejos que se pueden ofrecer al respecto”. (Hammersley y Atkinson 1994: 228) Así que con una grabadora, algunos libros y un cuaderno que se convertiría en mi diario de campo, inicié mi experiencia, separándome de la sociedad, en estado liminal, como un joven a punto de ser iniciado. ¿Cuáles serían mis marcas corporales de neófito?

²⁹ Es necesaria una explicación al cambio de persona gramatical en la construcción del texto. Si bien hasta este momento el texto es fruto de una reflexión más bien teórica; en la segunda y en la tercera parte se pretende una interpretación de los datos obtenidos en el trabajo de campo por el investigador que darán como resultado un ensayo de interpretación cultural primero, y la elaboración de cuatro escenas etnográficas después. Así la persona del investigador se convierte, además de en el filtro que decide la relevancia para la investigación de unos datos por encima de otros, en el eje esencial para la construcción del texto. Por eso, entendemos el yo presente en el texto como “totalmente público, no es ni el cogito puramente cerebral de los cartesianos, ni el yo psicológico profundo de los freudianos. Más bien, es el yo culturalmente mediatizado y encarrilado históricamente que se encuentra en un mundo en cambio continuo”. (P. Rabinow: 1992: 26).

Pero, un trabajo de campo no se realiza únicamente con la técnica de la observación participante. La preparación teórica del investigador durante los meses anteriores a la partida, representan un entrenamiento esencial para el buen quehacer en el terreno. Previamente realicé una revisión de las metodologías que desde las ciencias humanas se han aproximado a los conceptos de la tesis; un trabajo bibliográfico exploratorio de la sociedad de acogida y un repaso a las monografías en torno al tema de la investigación tanto, en contextos occidentales como en contextos no occidentales. Dicho trabajo bibliográfico continuó durante el período de investigación sobre el terreno, estableciéndose un proceso dialéctico entre metodologías, monografías y datos recogidos; es decir, entre teoría y praxis, fruto del cuál es, en especial, la segunda parte del texto: un ensayo de interpretación que pretende establecer los marcos referenciales para aprehender la significación de las acciones cotidianas. En este sentido, la vinculación que establecí en la Universidad Americana de El Cairo y el Centro Cultural Francés me permitió realizar una revisión bibliográfica de las distintas publicaciones y estadísticas relacionadas con los suburbios donde trabajaba; sobre las características demográficas y sociológicas de las generaciones actuales y sobre otros temas, que considero claves, para comprender que supone ser joven en una sociedad árabe: el parentesco, las relaciones de género... Esta revisión bibliográfica y la asistencia a dos cursos ofrecidos por el departamento de Sociología y Antropología de la Universidad Americana, me facilitaron plantear diferentes estrategias para la recogida de datos relevantes para los objetivos propuestos y poder dirigir las conversaciones con los informantes hacia temas significativos para la investigación³⁰. Además, el año anterior al trabajo intensivo sobre el

³⁰ La vinculación con la Universidad Americana de El Cairo me permitió salvar algunas limitaciones del trabajo de investigación al permitirme observar las actitudes de los estudiantes en el campus, estableciéndolo como un territorio de investigación y objeto de análisis. Las dos asignaturas cursadas me permitieron realizar observación disimulada en las propias aulas de la Universidad Americana en El Cairo, trabajo muy provechoso para el trabajo de campo. La primera de ellas, "Urban Society in Transition", trataba la naturaleza de la sociedad urbana: rasgos ocupacionales y de población, características residenciales y laborales en ciudades tradicionales y modernas, migraciones rurales-urbanas y conflictos urbanos. Problemas derivados del crecimiento de la ciudad moderna y de la vida de la ciudad. Por último trataba la planificación urbana en relación con el cambio social e industrial. La segunda, "Arab Society Description", ofrecía un análisis de las características sociales y culturales y los problemas de las sociedades árabes contemporáneas, tomando en consideración las fuerzas históricas, económicas e ideológicas que la forman. Estas dos asignaturas las cursé durante los primeros cuatro meses de mi estancia como recomendación del profesor Hopkins y se revelaron muy útiles para mi trabajo de campo. Esta actividad ocupaba las mañanas de los domingos y los lunes la primera, y los miércoles y los jueves la segunda. Además participé en varias actividades organizadas por las asociaciones de estudiantes de la AUC como salidas culturales, cine-fóruns, conferencias o conciertos. Fueron de gran interés para mi trabajo, los seminarios sobre el parentesco en Egipto y sobre la globalización en el mundo árabe, ya que me permitieron conocer opiniones de intelectuales árabes sobre estos temas y ampliar mis conocimientos bibliográficos sobre los mismos. Estas actividades posibilitaron la observación de miembros de las clases altas que forman el núcleo mayoritario de los alumnos enrolados en esta institución. Así que asistir a la AUC se convirtió en una parte importante de mi trabajo de campo que me permitió salvar, en parte, mis limitaciones económicas.

terreno, una visita profunda a la ciudad de El Cairo me permitió familiarizarme con algunos aspectos cotidianos necesarios para la solución de la logística de la investigación.

Como vemos y acabo de apuntar, no todo en el trabajo de campo es observación participante. Sin embargo, con el paso de los meses, poco a poco, el trabajo se convirtió en plena dedicación a los informantes. La mayor parte del tiempo lo pasaba sentado con ellos, bebiendo té, realizando cartas de parentesco, mediando en disputas e intentando charlar de forma coloquial y cotidiana, todo ello dentro de una cultura que pertenece a otros. Dichas labores, lejos de ser dificultosas o tediosas, fueron tareas gratas e interesantes por la cualidad humana de los jóvenes con los que he tratado que, desde los primeros contactos, me permitieran sentirme como uno de ellos.

En este capítulo de la segunda parte presentaré detalladamente la labor sobre el terreno realizada durante los meses de febrero a diciembre del 2000. En primer lugar, discutiremos las limitaciones determinadas por las normas y valores del objeto de investigación, por el posicionamiento del investigador y por cuestiones pragmáticas. En esta sección, daremos cuenta de la estrategia, las técnicas y métodos utilizados y modificadas por las peculiaridades de la propia investigación.

A continuación, expondré la relación que se establece entre los datos recogidos, su interpretación y la estrategia a seguir para organizar dichos datos en un texto, para presentar una aproximación a la vida cotidiana de los seres humanos que se ha procurado conocer. A este respecto, no se evade que no podemos concebir la realidad observada como independiente del observador, por lo que incluso la recogida de datos aparece mediatizada por una subjetividad que introduce elementos distorsionadores y mediatizadores en las relaciones sociales cotidianas de los informantes. Por último, desarrollaré una descripción del proceso que me permitió tomar contacto con los informantes y, fundamentalmente, con los considerados como claves. Todo este capítulo debe ser entendido como una introducción al objeto de análisis que describiré, y por lo tanto interpretaré, en el resto de la investigación.

III.1. 1 Hipótesis iniciales: toma de contacto y cambio de orientación

Fue durante mi primera estancia en El Cairo cuando pude apreciar el alto nivel de contaminación acústica de la ciudad, otorgando a la metrópoli una de sus peculiaridades. Los ruidos de motores de coches del caótico tráfico caiota, los conductores haciendo sonar sus cláxones, vendedores de menta, los almuédanos llamando a la oración, los ruidos de la construcción, la llegada de los músicos que anuncian una boda en la

barriada, el *imam* que la recorre anunciando la muerte de un vecino y, por todos lados, la música sonando en aparatos de radio³¹. A todo ello añadimos las recitaciones coránicas que resuenan en las tiendas y puestos de comida ambulante, junto con las *jutbas* que las megafonías de algunas mezquitas hacen públicas el mediodía de los viernes³². De esta forma, los sonidos caracterizan el tiempo del día en que se encuentran los cairotas. Por la mañana, las emisoras de radio ofrecen su programación de música actual, siendo interrumpida por la llamada a la oración, confundiendo con los sonidos del tráfico rodado. Por la tarde, Umm Khalsoum, “la madre de todos los egipcios”, ocupa el lugar central de las emisiones³³. Con la llegada de la oración de la tarde, justo cuándo el sol se está poniendo, vuelven los cantantes de moda a ocupar su lugar prominente en las ondas, los vendedores ambulantes atraen a los compradores y en los cafés, repletos, los parroquianos pican con las fichas de dominó en las mesas y los dados de la *tabula* resuenan en los tableros. Las distintas llamadas a la oración durante el transcurso del día pautan el tiempo cotidiano.

Para facilitar el olvido de la contaminación acústica, y al mismo tiempo contribuir a ella, observé que la población juvenil siempre tiene a

³¹ Esta práctica ha obligado a sancionar estas conductas de en las que los conductores llegan a musicar sus toques de claxon, sobre todo en la zona de las discotecas de la Avenida de Las Pirámides, advirtiendo de ello en grandes paneles colocados en la misma avenida prohibiendo el “hacer música con el claxon”, a pesar de ello es una práctica habitual.

³² Las expresiones musicales ligadas a la práctica religiosa, a pesar de no ser clasificadas como música, tanto por sus productores como por sus receptores, tienen una gran importancia en el ethos musical musulmán. El Corán es un texto para ser recitado, de lo que resultan una serie de melodías conocidas como salmodias que influyen en la *musiqā*, concepto que hace referencia a un arte culto o semiculto ejercido por profesionales del placer, cuyo único objetivo es despertar una emoción estética, *tarab*. Pero al mismo tiempo, las recitaciones coránicas, tienen que seguir los gustos musicales de la época en que se producen, en un fenómeno de retroalimentación entre las dos formas de expresión musical. Estas salmodias pueden estar acompañadas de ornamentación por parte del *qurrā* -recitador de la palabra divina que recibe su saber en las mezquitas, llegándose a celebrar concursos para nombrar los mejores que estudiaran en la Universidad de Al Azhar en El Cairo-. De esta práctica deriva la valoración negativa de la música basada en un *hadit*, porque distrae al creyente de sus obligaciones ante Dios. Sin embargo, este mismo *hadit* sirve para las argumentaciones de los que están a favor de la música para acercarse a la divinidad, como es el caso de los sufíes, los derviches, las *tariqat* y otros grupos que buscan en la música su poder para causar el trance, a través de ritmos monótonos y repetitivos. Esta polémica en torno a la música no acaba de zanjarse, como tantas otras derivadas de la lectura de El Corán y de los *hadices*, debido principalmente al carácter metafórico del lenguaje utilizado que permite multitud de lecturas. Dónde mejor se puede observar la retroalimentación que se produce entre lo que podríamos llamar música profana y música sacra, es en los festivales que se producen en honor a un "santo", los *maulid*. En estas celebraciones la música ocupa un lugar central, llegándose a contratar, en los más importantes, a músicos profesionales para la ocasión. En muchos casos, es el trampolín de los músicos para pasar a ser estrellas de la canción popular. La música que se interpreta en estas ocasiones no se distingue de la profana sino en sus textos, pero en ritmos y melodías sigue los gustos actuales de la música popular que emite la televisión y la radio, adaptándolos a la música religiosa. Se perpetúan así las tradiciones sin dejar de fundirlas con el presente. Como en otros aspectos de la civilización islámica, los elementos sacros y profanos están tan imbricados que es difícil distinguirlos en los *maulids*, las ceremonias familiares -como en las bodas dónde una cantante después de entonar una pieza llena de alegorías a la noche de bodas, puede seguir con un famoso verso del Corán-, o en los cantos de trabajo.

³³ Famosa cantante fallecida en 1972, cuyo sepelio aglutinó a más de dos millones de personas por las calles de El Cairo, superando en número a la multitud congregada por el fallecimiento de Nasser. Virginia Danielson (1997) ha realizado un magnífico análisis de la significación social y cultural de esta diva de la música árabe.

mano un radiocasete y unas cintas para escuchar su música favorita. En cualquier furgoneta que suple la carencia de los transportes públicos en El Cairo por ejemplo, podemos admirar un buen sistema de sonido que desde primeras horas de la mañana deja escapar música -sólo interrumpida en los momentos de la llamada a la oración por las plegarias de los almuédanos- si el conductor es un sujeto clasificable en la categoría juvenil según los parámetros mayoritarios³⁴. Además, los días en que los cuentacuentos recorrían los cafés cairotas para entretener a la clientela han pasado a ser un recuerdo del pasado. Ahora la televisión, pero sobre todo los radiocassetes, son los elementos omnipresentes que entretienen en los cafés, sin que su presencia impida a la parroquia seguir con sus actividades ociosas.

Estas primeras experiencias personales y la juventud de la población, me motivaron para iniciar una investigación para dotar de un contenido y visibilizar la juventud del sur del Mediterráneo, llegando al convencimiento que un buen conocimiento de la realidad de esta zona del planeta, pasa por comprender las actitudes nuevas de este contingente social. Así, en principio, la hipótesis central de la tesis doctoral intentaba visualizar y analizar el proceso de construcción de la identidad individual en grupos juveniles de la ciudad de El Cairo a partir de las diversas formas musicales que delimitarían diferentes culturas juveniles. Para ello debíamos entender el fenómeno musical como un dominio esencial de adscripción comunitaria y valorización de los jóvenes como receptores musicales.

La elección de este rasgo cultural se justificaba con las numerosas monografías que lo han revelado como un catalizador identitario esencial entre los jóvenes urbanos occidentales desde la clásica de Simon Frith (1977) o Dick Hebdige (1979) a las de Silvia Martínez (1999) por ejemplo. De esta forma, la música se convertiría en el eje principal para la construcción de las escenas etnográficas, entendiéndola como un “hecho social total”. Pero también existía una razón subjetiva relacionada con la historia de vida del propio investigador que, como adolescente urbano occidental, tal y como he reconocido al principio de este trabajo, siempre mantuvo una estrecha relación con el fenómeno musical como factor de alineamiento con el grupo. Eso me permitiría buscar relaciones empáticas más cómodamente a través de la música que a través de cualquier otra forma social. Para ello, necesitaba indagar bibliográficamente previamente en el campo musical árabe.

Todo parecía bien encaminado al haber descubierto distintos estilos musicales populares en diferentes publicaciones especializadas³⁵. En ellas,

³⁴ La actitud frente a la llamada a la oración provoca dos conductas diferenciadas: el sujeto que, demostrando respeto, baja el volumen o cesa su actividad hasta que deja de realizarse la llamada; y el individuo que hace caso omiso de la llamada y sigue con su actividad. Estas actitudes diferenciadas se convierten en una semántica identitaria de los individuos en interacción.

³⁵ Las referencias a los autores utilizados se pueden encontrar en la bibliografía.

El Cairo aparecía como la gran factoría desde la que se lanzan grandes estrellas, tanto hacia el Este como hacia el Oeste árabe, como consecuencia de la larga tradición musical popular egipcia, que desarrolló, tempranamente, una industria discográfica en beneficio de los cantantes que representaban los gustos de la burguesía nacionalista dominante, desde principios del siglo pasado. Sin embargo, en los últimos años, estas figuras nacionales han perdido su legitimidad entre los jóvenes y los grupos venidos del Alto Nilo, que han desarrollado sus propias expresiones musicales. Fue la apertura al mercado extranjero del país, durante el mandato de Anwar as Sadat, lo que favoreció la aparición de nuevas expresiones en la ciudad, fruto, en especial, de la creación de una nueva clase media urbana beneficiada por el dinero obtenido con el trabajo que ofrecían los Estados petrolíferos del Golfo. Con el retorno a El Cairo, esta nueva clase reconstruye su identidad, siendo uno de los elementos que les ayudan a ello, las nuevas formas musicales³⁶.

Al mismo tiempo, aparecen otras formas musicales dirigidas a otros grupos sociales. Es el caso de la música para los trabajadores -*shabi*- que habitan las zonas periféricas del Gran Cairo caracterizada por el uso del dialecto de las calles, arma de los trabajadores para afirmar sus valores frente a los valores de la respetable burguesía de clase media recién aparecida, de la que se mofan. Para algunos la música *shabi* es la única no adulterada por el mundo exterior, frente a las músicas modernizadas por los cambios instrumentales, uniéndose cajas de ritmos, baterías, órganos, sintetizadores o guitarras eléctricas que han invadido el espacio musical a partir de los años ochenta del siglo pasado³⁷. Desde la cultura dominante, estas producciones musicales son desvalorizadas tanto por sus contenidos como el lenguaje utilizado.

En los años ochenta aparece otro segmento musical importante en la escena cairota es el llamado *Al Jil*³⁸. Con la mencionada liberalización económica iniciada por Sadat y continuada por Mubarak, que supone una apertura definitiva al mundo occidental, llegan las grandes figuras del panorama musical internacional, Michael Jackson especialmente, influenciando a todos los que se interesan por la música a escala profesional

³⁶ En estas interpretaciones se trata de recuperar temas folclóricos populares de las regiones de origen de los retornados de la migración. Normalmente interpretadas por mujeres como Layka Nasky y Aída, precedentes de la actual música de masas.

³⁷ En este segmento musical encontramos a intérpretes como Adaweyah que canta en forma de rap canciones prohibidas, denunciando la terrible situación de las barriadas marginales cairotas, Kat Kut el Amir que busca el *tarab* a través de creación de atmósferas musicales, siendo escuchado por los fumadores de hachís o Hassan el Aswar que introduce coros femeninos en sus producciones con evidentes connotaciones eróticas.

³⁸ Las opiniones religiosas en el caso de las músicas juveniles, serán de condenar estas nuevas formas musicales, tanto desde los *imames* oficiales como desde instancias islamistas, que si bien en un principio apoyaron a los jóvenes cantantes de *rai* en Argelia para obtener legitimación entre las capas desheredadas de la población, luego condenaron la moral antiautoritaria, disipada y occidentalizante de los principales intérpretes. Sin embargo, el gobierno permite la existencia de formas musicales “occidentalizadas” entre la población juvenil, intentando intervenir en la producción musical.

en Egipto. Pronto aparecerá una música producida con la ayuda de sampleados y programas de tonos que introducen la tecnología en los ritmos árabes. Se trata de canciones de amor que ganan el gran mercado juvenil para la producción nacional³⁹. Si bien musicalmente no tienen gran interés, sí tienen una gran importancia cultural. Son una forma para los chicos de romper con las viejas generaciones, exportando visiones de una modernidad moderada y sumisa a la juventud árabe, que se imponen desde la cultura dominante con la garantía del Ministerio de Asuntos Religiosos, introduciendo esa individualización homogeneizante que impone biografías de la que habla Ulrich Beck (1998)⁴⁰.

Las músicas producidas por miembros de la diáspora árabe en Occidente, elección importante en aquellos jóvenes que prefieren vivir al estilo modernizante, pueden incluirse entre el *Al Jil* extranjero⁴¹. Es importante reconocer que estas músicas de raíces árabes, pero producidas fuera de las fronteras egipcias, suelen ser calificadas de músicas extranjeras, aunque estén interpretadas en árabe. Sirva de ejemplo la opinión de Tawfiq, el taxista, sobre sus propios gustos musicales: “Yo prefiero las buenas voces, como la de Warda y la música del laúd. Si hablamos de música extranjera me gusta mucho Whitney Houston, no como ese Khaled que canta *Didi, Didi*. Siempre que lo escucho pienso que se está haciendo “didi” –pipí- y acabo yendo al lavabo. Eso es música para mocosos sin trabajo que quieren bailar en las discotecas”. Como vemos Whitney Houston y Cheb Khaled forman parte del mismo espacio musical en Egipto en la taxonomía popular, compartiendo lugar en la misma lista de éxitos.

Durante las dos primeras semanas de la investigación, realicé observaciones flotantes en los lugares de reunión de los jóvenes cairotas: los lugares de ocio, las formas de diversión, los estilos de vestir, los establecimientos de grabaciones y de varias prácticas musicales a las que pude asistir⁴². Además, en mis primeros contactos con informantes

³⁹ Es interesante señalar que este tipo de canciones tienen una importancia metafórica de primer orden en las relaciones de género de los jóvenes. Existen numerosos programas de radio y televisión en los que los jóvenes se dedican estos temas para expresar sus sentimientos hacia el otro género, en unas sociedades en las que este tipo de relaciones están reprimidas por las cuestiones del honor, siendo siempre tuteladas por las generaciones adultas.

⁴⁰ Sin embargo lo que interesa es el negocio. Normalmente los intérpretes no componen los temas, sino que lo hacen reconocidos compositores como el libio Hamid el Shani que elige los cantantes que sean guapos y con una buena voz como en el caso de Hanan Ehab Tawfik o Amr Diab. Se han convertido en un verdadero fenómeno de masas y podemos bailar sus éxitos en cualquier casino de la avenida de las Pirámides, lugar en el que se sitúan los hoteles con discotecas y casinos más conocidos de El Cairo.

⁴¹ Es el caso de Natacha Atlas una cairota afincada en Londres muy influenciada por la música electrónica. Natacha canta en árabe, utilizando los ritmos de moda cairotas. Lo interesante son las letras de sus canciones que contienen críticas a la sociedad patriarcal árabe, a la falta de democracia en su país o como dice Natacha Atlas en uno de sus más conocidos temas, “a los sistemas religiosos de creencias que son como una adicción”. Sin embargo, estas formas musicales sólo llegan a miembros privilegiados de la sociedad, ya que parecen dirigidos, y sus formas más comprensibles, para jóvenes cuya vida discurre entre Londres y El Cairo.

⁴² Esta técnica es la utilizada por Petonnet (1982) en una investigación realizada en el cementerio de Père Lachaise en París. Se trata de no enfocar la atención en un objeto preciso del espacio público,

intentaba que la conversación girara en torno al ámbito musical. Por ejemplo en mi primer encuentro con Mahmoud, un chaval nubio del Bulaq Abu al Ala, al que acompañaba Tawfiq, también nubio, intenté indagar la taxonomía musical de estos jóvenes nubios. Estos jóvenes diferenciaban la música clásica árabe, el *shabi* y la llamada música para jóvenes *Al Jil*. Este mismo ejercicio lo realicé con varios de los jóvenes que luego se convertirían en mis informantes principales. En definitiva, las diferencias musicales no marcaban filiaciones diferenciadas entre grupos juveniles. Todos aceptaban como música propia de su generación la catalogada desde instancias gubernamentales como música para jóvenes, con variaciones en los cantantes favoritos. Sólo los nubios apreciaban su música como referente identitario, y de ahí su utilización en los festejos de ceremonias de circuncisión o en las bodas⁴³. Al mismo tiempo, como corroboré más adelante, aquellos informantes con una especial atención al modelo de vida musulmán –Maher o Mansur, por ejemplo– sentían predilección por los cantantes del golfo Pérsico o iraquíes, cuyas letras afianzan el sentimiento de pertenencia a una comunidad más allá de los Estados, la *umma*. Concluyendo, las diferencias musicales que pude apreciar se debían más a avatares personales, con frecuencia incluso biográficos, que a una categorización de los individuos construida colectivamente en torno a las prácticas musicales. Por ejemplo, Maher y Walid presentaban diferencias musicales como consecuencia de la influencia de la cultura parental en sus elecciones; o en el caso de Mustafa y Mahmoud era su origen nubio el que afectaba sus gustos musicales. Por estos motivos, estas diferencias no son construidas por los propios grupos juveniles. Sólo los chicos de clases altas, por su mayor acceso a las producciones musicales occidentales, presentaban unos gustos musicales más cercanos a la juventud occidental que los presentados por jóvenes de clases medias y bajas, pero sin ser esenciales en la construcción de su identidad⁴⁴.

dejándola "flotar" para que no haya filtro, que no haya apriori, hasta que aparezcan algunos puntos de convergencia que permitan aflorar elementos referenciales, descubriendo relaciones genéricas. Posteriormente, hay que posicionarse como los usuarios de esos espacios analizando la acción a partir de esa posición. Por otra parte, es imprescindible conocer el contexto y su historia.

⁴³ La música nubia denuncia un éxodo obligatorio al construirse la presa de Asuán entre los años 1953 y 1970, que provocó el anegamiento de muchas tierras y la aparición del lago Nasser en la región nubia, de ahí su importancia identitaria entre esa población en la ciudad. Al trasladarse a El Cairo se funde con el jazz, destacando la figura de Ali Hassan Kuban, desconocido fuera de la comunidad nubia de El Cairo. Su figura más conocida es Mohammed Mounir, que se ha convertido en la estrella del pop de los intelectuales y estudiantes, manteniendo los ritmos e improvisación típicas nubias, se ha olvidado de los temas específicamente nubios para hablar de problemas de la nación árabe, siendo muy apreciado por sus letras. Este último es un magnífico ejemplo de mestizaje cultural, no podemos olvidar que actualmente los campus universitarios están ocupados mayoritariamente por islamistas moderados que buscan en el islamismo una respuesta que solucione los problemas colectivos a través de una visión rupturista y escatológica de la sociedad.

⁴⁴ Como hemos señalado, el concepto de *musiqā* en la civilización islámica tendría como objetivo despertar una emoción estética, *tarab*, por lo que ocupa un espacio individual, de placer personal, más que el sentimiento de pertenencia a un colectivo de iguales a partir de experiencias musicales. Además, las ocasiones para comunicarse al estilo de lo señalado por Francisco Cruces (1999) para los conciertos de rock entre los jóvenes cairotas son escasos si exceptuamos el *manlid* que “permite a la gente situarse socialmente en un espacio, traza barreras a grupos que, por su contexto urbano, no están territorialmente definidos. Se usa para resolver cuestiones identitarias, incluir y excluir. Su poder

Como vemos, pronto esta hipótesis de trabajo apareció poco acertada, así que cambié la orientación y decidí observar la cotidianeidad de los grupos con que trabajaba y esperar que revelaran sus diferencias en ella. Por eso entre las categorías construidas en las relaciones establecidas por los informantes debería encontrar los diferenciadores juveniles. A partir de esta toma de conciencia, mi trabajo consistiría en apreciar comparativamente estas diferencias, considerando los límites significativos a partir de temas cotidianos relevantes, por lo que decidí no dejarme influenciar demasiado por las cuestiones comunes de la antropología de la juventud, y dejar que hablaran los informantes y construyeran ellos mismos sus categorías diferenciadoras.

En este sentido, la intención de situar al elemento religioso como un diferenciador no más determinante que otros, evitando caracterizaciones estereotipadas de las sociedades árabes, se presentó como difícil de sostener. Continuamente aparecían formas de entender lo religioso diferenciadas entre los informantes que les permitían justificar sus acciones siendo esenciales para la negociación estratégica cotidiana. Si bien el Islam que cada uno de ellos practicaba y manipulaba según sus intereses era diferente, esa apelación a lo religioso aparecía continuamente, incluso en los informantes más occidentalizados como Samir o Walid, concretando las apreciaciones de autores como Talal Assad (2003) sobre la facilidad que presenta el Islam para convertirse en un mecanismo de legitimidad relevante para las relaciones sociales desde los ámbitos formales a los informales.

III. 1. 2 La cotidianeidad en el trabajo de campo: cuerpo y adaptación

En una conocida narración, Jorge Luís Borges piensa en un agujero que permite ver todo el universo desde todos los puntos de vista posibles. “¡Qué observatorio formidable, che Borges!” exclama Carlos Argentino al mostrar el maravilloso orificio a su huésped. Parece el ideal del investigador social, un agujero por el cual observar las relaciones de los informantes sin distorsionar el campo de análisis. Sin embargo, para los objetivos de las investigaciones etnológicas carece de un elemento esencial del binomio observación participante: la participación, definida por una presencia corporal del investigador entre sus informantes. Este trabajo corporal se inició en el mes de febrero del 2000 y se extendió hasta principios de diciembre del mismo año, como ya he señalado⁴⁵. Los primeros días de

como instrumento de identificación deriva del carácter directo, sensible e inmediato de la experiencia sonora”. Sin embargo, los *mawlid*s, en los que actuaciones de *shajiks* son su manifestación esencial, congregan a toda la comunidad sin diferencias de edad social o biológica.

⁴⁵ Posteriormente he realizado estancias más cortas en la ciudad en tres ocasiones. Se ha tratado de estancias de entre quince días y varios meses que me han permitido contrastar mis observaciones en el período de trabajo de campo intensivo después de un alejamiento del terreno, los cuáles se confirmaron en unos casos y en otros fueron reelaborados.

estancia me alojé en un pequeño hotel de la calle Emad ed Din, en el Downtown de la ciudad, que me permitió adaptarme al ritmo urbano y entablar los primeros contactos con jóvenes del sector. La curiosidad hacia el extranjero de los jóvenes y la hospitalidad árabe, me facilitó rápidamente un buen número de contactos para buscar una residencia más acorde a mis intereses y objetivos. A la semana de mi llegada a la ciudad ya estaba instalado en una pequeña residencia de estudiantes al final de la calle Champollion, junto al Bulaq Abu al Ala, que me permitía la suficiente cercanía con mis informantes principales, la tranquilidad necesaria para la reflexión sobre los descubrimientos que iba realizando y la elaboración del diario de campo. Además, el hospedaje en la residencia me permitía entablar conversaciones con jóvenes de otros países árabes, especialmente Palestina y Jordania, y turcos de gran interés para mis objetivos. No obstante, en muchas ocasiones pasaba la noche en casa de mis informantes principales, tanto en el Bulaq como en Dar as Salam o en sus lugares de origen, permitiéndome estrechar relaciones y seguir participando corporalmente. Sin esa presencia corporal no puede existir investigación de campo y, por lo tanto, no puede haber observación participante, técnica básica para la recogida de datos. Por lo tanto, un trabajo de campo no es únicamente un trabajo mental sino también corporal. Me explicaré.

A mi llegada a El Cairo, después de una vida laboral de más de veinte años, pude apreciar que mi ritmo vital estaba acostumbrado al ciclo semanal occidental: cinco días de trabajo y dos de asueto, el fin de semana habitual. Los domingos más de ocho horas de descanso y comidas familiares o con amigos y tardes tranquilas. Sin embargo, los domingos cairotas, *al wabid*, me eran extraños ya que se presentaban como días laborables, pero la sensación corporal de día de asueto no me abandonaba a pesar de las tareas a que me dedicaba, entre las que se encontraba la asistencia a un curso de Egipcio Coloquial en la Universidad Americana. Sin embargo, después de unas cuantas semanas un *al wabid* me levanté y aquella sensación corporal había desaparecido y esperaba el *jamis*, jueves, para iniciar el día de descanso semanal de mis informantes el *goma'*, viernes, que mi cuerpo sentía como el día en el que bajaba el ritmo habitual. Mi ritmo vital se había adaptado al ciclo cairota, mi cuerpo sentía que el día festivo de la semana se había trasladado del domingo al viernes.

Por otra parte, al llegar mi imagen corporal me clasificaba como un *ifrangí* recién llegado a la ciudad. Mi entrada en el café de la calle Abu Talib en el Bulaq Abu Ala acompañado de Mahmoud levantaba la expectación. Hacía tiempo que un occidental no se sentaba en sus mesas con los parroquianos y compartía el tiempo libre con ellos, no conseguía pasar desapercibido. Sin embargo, a las dos o tres semanas de mi llegada, también mi aspecto corporal había sufrido un cambio propiciado por la exposición al sol y un corte de pelo principalmente. Este cambio fue imperceptible para mí inicialmente, pero me fue revelado en varias ocasiones.

En una ocasión, a inicios del mes de marzo, a media mañana paseaba por la calle Emad ed Din, una céntrica calle comercial. Era viernes y antes de la oración del mediodía la calle presentaba un aspecto solitario. Se me acercó una pareja con vestimentas *fellaha* y me preguntaron una dirección cercana. Me habían confundido con un cairota occidentalizado. Pero, el momento en que fui consciente de mi mimetismo corporal fue al entablar contacto con Martin Stokes en un concierto de música clásica árabe que se realizaba en los jardines de la ópera de El Cairo en el ciclo de conciertos de primavera⁴⁶. La conversación, en un café a la salida del concierto, giraba en torno a las formas tradicionales de música, cuando me indicó: “Con tu aspecto no tendrías ningún problema en pasar desapercibido en cualquier manifestación musical popular, pasarías por un egipcio. Yo no”. Y es que Martin era rubio, alto y con ojos azules... un fenotipo difícil de encontrar, a pesar de los drusos circasianos, más bien escasos por estas tierras. Esos dos sucesos me hicieron consciente de que mi aspecto había sufrido una metamorfosis; y decidí aprovecharme de ello para pasar desapercibido en mis observaciones de la juventud cairota. A esa transformación ayudó la asistencia al curso intensivo antes señalado, ya que al poco tiempo de llegar mis conocimientos del árabe estándar eran insuficientes⁴⁷. Ese curso y la interacción constante con mis informantes, me permitió mantener conversaciones en cualquier parte de la ciudad en un período de tiempo relativamente corto.

El trabajo de campo también se realiza con el cuerpo. Si no, ¿cómo experimentaríamos otra forma de vida? En el caso del mundo cultural que nos ocupa, las festividades religiosas tienen una gran importancia social y como analizaré, poseen una dimensión corporal innegable. Por ejemplo, la abstinencia del mes de Ramadán obliga al fiel a no ingerir alimentos ni bebida durante el día; estas abstinencias se repiten en todas las festividades religiosas importantes entre las que destaca la fiesta del *Aid Al Adhar*⁴⁸. Durante esas celebraciones, la observación participante obliga a seguir el ritmo de abstinencia hasta la puesta del sol, por lo que estás experimentando lo que tus informantes experimentan. Por otra parte, en el contexto urbano cairota, las diferencias odoríferas en las distintas jurisdicciones provocadas por las formas de vida que componen el crisol urbano, obviamente se deben experimentar para poder interpretarlas como sociales. También los hábitos alimentarios se relacionan con diferencias

⁴⁶ Martín Stokes (1997) es un etnomusicólogo del Centro de Estudios sobre Oriente Medio de la Universidad de Chicago que trabaja las músicas turcas y árabes principalmente. En el momento en que entablé contacto con él trabajaba en una comparación intercultural entre la música *shabi* y la canción española. Mantuvimos varias conversaciones sobre identidad y música que me permitieron establecer la poca importancia del fenómeno musical en la construcción identitaria de los jóvenes cairotas.

⁴⁷ Para preparar mi trabajo de campo, sin conocer su destino final, realicé dos cursos de árabe en la Escuela Oficial de Idiomas de Barcelona y otros de conversación en academias privadas que parecían facilitarme la comunicación indispensable

⁴⁸ En esta festividad se recuerda el sacrificio de Abraham, sustituyendo a su hijo Ismael –Isaac para los judíos- por un cordero, por lo que en ese día se sacrifican miles de animales por toda la ciudad.

odoríferas dependiendo de las horas del día. Por ejemplo, al caer la tarde miles de puestos de *kebab*, *kofta* y pollo asado, exhalan al aire cairota sus aromas. Pero también, el sentido auditivo, como hemos señalado, es modificado por la cultura que te acoge. Las llamadas a la oración, por ejemplo, desde los incontables minaretes de la ciudad suponen -hasta que tu adaptación al nuevo hábitat se ha producido- que tu sueño se vea interrumpido durante la madrugada con la llamada a la oración de la madrugada, *fajr*. En este sentido, la costumbre cairota como consecuencia de la enseñanza islámica aseverando los beneficios de pasar la noche en oración, porque dormir se asimila al morir, me obligó a cambiar mis costumbres al respecto, ya que mis informantes estaban dispuestos a conversar y dormir poco, no más de dos horas en la madrugada, en algunos casos cualquier día de la semana. Como descubrimos la experimentación individual que supone el trabajo de campo sólo es posible sumergiéndote corporalmente en la cultura que te acoge. Genuinamente el trabajo de campo se realiza no solamente mentalmente, sino también corporalmente. En esta perspectiva, “la etnografía [es entendida] como práctica corporal” (Delgado 2007: 123) cuyo laboratorio es el texto.

III. 1. 3. Construcción Etnográfica: Límites, técnicas y trabajo de campo

Como trabajo intelectual, las monografías etnográficas se construyen con hechos que están fabricados y contruidos utilizando observaciones nunca independientes de la teoría. Además, se trata de un trabajo conjunto entre el etnógrafo y sus informantes que colaboran en una tarea de interpretación conjunta, en el que el informante propone al etnólogo. Las explicaciones se inventan en función de sus mutuas expectativas y a costa de un verdadero esfuerzo teórico. El trabajo de campo, entonces, es un proceso de construcción intersubjetiva de formas liminales de comunicación.

El primer resultado de esa inmersión corporal y comunicativa en una forma de vida extraña son las notas de campo, los apuntes y los diarios. Estas selecciones iniciales de lo vivido son, por un lado, la información registrada; por otro, escritos que constituyen análisis preliminares. Asimismo no existe una distinción rígida entre la redacción y el análisis de esta información registrada. Por lo tanto, los análisis que componen los datos etnográficos están insertos en, y son constituidos por, su organización como textos, su estilo y su lenguaje, convirtiendo a la redacción de una tesis como la presentada, en una de las principales fases de la investigación. Con la redacción final conseguimos devolver al trabajo de campo a su dimensión adecuada: la de construir la representación de una realidad social.

Pero, el investigador está sometido a limitaciones que impiden una representación completa del mundo vivido. En este caso, una de las

principales restricciones para una visión más completa de la juventud cairota proviene de la propia organización estudiada. Se trata de la imposibilidad de incluir féminas en la investigación. Mi condición masculina, característica personal imposible de disimular porque el trabajo de campo implica tu presencia corporal, me ha hecho muy difícil la interacción con chicas por las características de las sociedades árabes. Como veremos, las relaciones con el otro género están controladas por los miembros masculinos dominantes de la parentela⁴⁹. Pero, a pesar de haber salvado la dificultad de conocer la vida privada de mis informantes al poder visitarlos habitualmente en sus hogares, siempre, estaba obligado a avisarles de mi llegada con antelación. Esa advertencia les permitía poner a buen recaudo a las mujeres de la familia, que se convertían en sombras que pasaban delante de mí con el velo cubriéndoles la cabeza para protegerlas del extranjero que invadía su mundo privado. En la calle, por otro lado, he conseguido advertir cómo se establecen los contactos entre géneros, gracias, de nuevo, a mi mimetismo corporal que me permitía pasar desapercibido en los espacios públicos observados, convirtiéndome en algunas ocasiones en objeto de las miradas e intentos de contacto de algunas jóvenes. Esto me permitió, siguiendo el juego a una pareja de chicas, poder entablar una conversación con ellas, pero al descubrir mi origen extranjero no pude continuar con la interacción con ellas, ya que no era un buen partido matrimonial⁵⁰. Sin embargo, no pude alcanzar un conocimiento profundo de la problemática juvenil femenina por contraste con la realidad masculina, y por las conversaciones que mantuve con mis informantes sobre ello, ya que es uno de los temas continuamente presentes en las conversaciones de los jóvenes. Por lo tanto, ofrecemos la visión masculina de la condición femenina.

Otra de las limitaciones importantes del trabajo de investigación está relacionada directamente con la financiación del mismo. Ninguno de los informantes principales que serán presentados en la siguiente sección pertenece a las clases altas cairotas. A pesar de la posibilidad de establecer contactos, que siempre fueron esporádicos, con miembros de dichas clases aprovechando mi vinculación a la Universidad Americana, cuyo alumnado pertenece mayoritariamente a ellas y mis intentos en ese sentido, dicha tarea pronto se reveló difícil. El nivel de vida y consumo de esos jóvenes me impedía seguir sus actividades de ocio, ya que mis posibilidades económicas no lo permitían. La fuente de financiación del trabajo de campo era básicamente la prestación de desempleo que obtuve al rescindir mi contrato laboral en la empresa en que trabajaba⁵¹. Eso hacía que gran parte de mi presupuesto mensual fuera dedicado a mis gastos de manutención y

⁴⁹ Por dominantes me refiero a los miembros masculinos que forman la *asabiya*, es decir todos aquellos que se han convertido en hombres completados según el ciclo vital que presentaré.

⁵⁰ Más adelante describiremos en qué consiste este juego para iniciar contactos con el otro género.

⁵¹ A mi regreso a Barcelona me fue concedida una beca de la Fundación Jaume Bofill y una bolsa de viaje de la Generalitat de Catalunya que me permitió, según se ha explicado, regresar a la ciudad en varias ocasiones posteriormente.

residencia. Mi límite económico con los jóvenes de la Universidad Americana no facilitaban un contacto empático entre nosotros. Uno de los marcadores identitarios esenciales para los jóvenes de esas clases es vestir ropas de marcas occidentales fuera del alcance de mis posibilidades. Además, como ya he señalado anteriormente, el mimetismo que se había producido en mi persona me separaba de los miembros de las clases altas cairotas al asemejarme a la población de clase media. Pero también, porqué no decirlo, cierto rechazo de clase me permitía sentirme cercano a mis informantes que trabajaban y estudiaban, rechazando la vida relajada y lujosa de los jóvenes de clase alta. Ese mismo rechazo se convirtió en uno de los motivos de la profunda relación que establecí con Mustafa, mi informante nubio del Bulaq Abu Ala, cuya opinión sobre esos grupos estaba muy cercana a la mía, en un comentario recogido entre otros informantes. El discurso para justificar este rechazo es su estilo de vida disipado que, sin embargo, en algunos casos, revela cierta envidia. Por último, señalar que la propia vastedad y heterogeneidad de los grupos implicados en la investigación, supone que el investigador debe ser consciente que lo único que puede construir es una aproximación ejemplificadora, a través de casos concretos.

Por lo tanto, la validez generalizante de los datos obtenidos está en la descripción de cómo se produce la construcción identitaria en el contexto específico que nos ocupa, más que en sus propios contenidos particulares, que pudieran variar si los informantes fueran otros. Sin embargo, los contenidos particulares de mis informantes, por su diversidad, permiten extender lo descrito a una numerosa población de jóvenes cairotas. Además, dichas limitaciones no suponen una barrera insuperable para la construcción interpretativa de los mundos juveniles cairotas, ya que lo que proponemos no es saber, sino conocer, aprehender un medio extraño, a través de un método que se ha convertido en el emblema de la disciplina, la hermenéutica, combinando lo macro con lo etnográfico en una línea de investigación conocida como estudios culturales. Pero es remarcable también la intención de separación de la hermenéutica pretendida de los estudios culturales, entre los que se echa en falta, el estilo propio de la etnografía que es el trabajo de campo, que intenta convertirse en una descripción interpretativa de un mundo ajeno al del investigador.

Ese estilo propio que propone la etnografía, entendida como una “actitud, una predisposición... una actividad perceptiva basada en un aprovechamiento intensivo, pero metódico, de la capacidad humana de recibir impresiones sensoriales, cuyas variantes están destinadas luego a ser organizadas de manera significativa” (Delgado 2007: 110), debe ir acompañado de técnicas adecuadas para el desarrollo del trabajo sobre el terreno en relación a los intereses que se persiguen. Por eso, en este caso, una de las primeras empleadas para la recogida de datos es la observación no obstrusiva de diferentes espacios. Desde esta perspectiva, se entienden las poblaciones humanas, como seres adaptados a un medio que

transforman y les transforma, un medio que se convierte así en una estructura estructurante. Se trata de una observación directa, lo más discreta posible, en un estilo cercano al etológico, de áreas urbanas específicas a diferentes horas del día, que ha permitido un análisis etic del mundo urbano cairota. Traducidas a texto, estas observaciones han permitido organizarlas como descripciones que presentan una visión de un mundo cultural con un valor intrínseco innegable, de la que es una buena muestra la segunda parte del texto. Sin embargo, esta mirada no se agota en una aproximación etic. Al continuar realizándolas en áreas familiares de los informantes, estos registros visuales, ayudaban a entender su hábitat a partir de sus propias categorías, puesto que atendían espacios usados por los informantes en momentos en los que éstos no estaban presentes, lo que permitían intuir nuevos temas de investigación y establecer hipótesis de trabajo.

La limitación antes señalada de la observación participante fue, en parte, salvada con la observación disimulada que efectuaba en la Universidad Americana y en ciertos centros de encuentro que utilizaban los jóvenes de estas clases en el Roxy, una ampliación de la ciudad de los años setenta que se extendió entre Abasiya y el moderno Heliopolis. Como ya he remarcado anteriormente, a ello ayudó mi integración en el Departamento de Sociología, Psicología, Antropología y Egiptología de la Universidad Americana de El Cairo, pero nunca conseguí la profundidad en las relaciones alcanzada con los informantes principales de los grupos de jóvenes con los que cree una comunicación empática influyente, a partir de lo que Renato Rosaldo (1993) ha llamado “experiencias análogas”, entendiendo al investigador como un sujeto posicionado: “El etnógrafo, posicionado como sujeto capta mejor unos fenómenos humanos que otros. Él o ella, ocupa una posición o ubicación estructural y observa con un ángulo de visión particular ” (Rosaldo 1993: 19).

Entre los grupos en los que he trabajado decidí no presentarme como antropólogo sino como estudiante de la AUC, cosa que facilitó las relaciones según comprobé con el transcurso del tiempo. La gran curiosidad de los jóvenes cairotas por un extranjero, hizo que tuviera que construirme identidades diferenciadas para presentarme frente a cada uno ellos, cuyo elemento común fundamental se situaba en mi presentación como estudiante de historia contemporánea. Además, si lo hiciera como antropólogo dificultaría la recolección de datos, ya que la tradicional hospitalidad árabe y la opacidad alrededor de temas como el sexo o la política, facilitarían a los informantes construir un discurso adecuado a cada momento al estilo de lo explicado por Paul Rabinow (1992). Sirva de ejemplo mi primer encuentro con Maher, que se convertiría en un informante principal, y su grupo de amigos en la tienda que regentaba el tío de Maher en la avenida Feysal, en el área urbana conocida como suburbios de Gizeh por la cercana parada de metro con ese nombre, recogida textualmente del diario de campo: “Al llegar me han ofrecido un té, me han sentado en el sofá de la trastienda y me he sentido completamente asediado

por los cinco jóvenes que no dejaban de hacer preguntas sobre porqué estaba aquí, qué me había traído a Egipto o mi religión. Vamos en pocas palabras, he tenido que construirme una identidad negociando con mi propia historia y con los chicos”. Sin embargo, Mustafa mi informante principal del Bulaq Abu Ala, e interlocutor en aspectos generales de la cultura islámica y la sociedad egipcia, conocía perfectamente la tarea que me había llevado al país.

Esencialmente me presentaba como un estudiante de historia que pasaba su tiempo libre con los informantes, porque estos jóvenes en su mayoría estaban ocupados la mayor parte del día en sus centros de trabajo. Lugares que, igualmente, se convirtieron en espacios habituales del trabajo de campo comprobando también las condiciones laborales de los cuatro informantes principales. Asimismo compartía su tiempo de ocio sin dejar lugar a dudas sobre mi presencia, sólo estaba allí para pasar mi tiempo libre después de la jornada en la AUC. Esto ayudó a crearme una vida ordinaria muy similar a la que puede tener un estudiante cairota: habitualmente, durante las mañanas y primeras horas de la tarde los pasaba en la AUC, ya fuera en el Departamento, en clase o en la biblioteca, para ir después a alguna de las cuatro zonas que frecuentaba y por las cuáles procuraba pasar como mínimo dos veces por semana. También visitaba esos barrios en horas laborables para comprobar los cambios que los diferentes ciclos temporales producían en nuestros lugares de encuentro. Los días festivos –viernes-, las fiestas religiosas como el *Aid el Kibir*, los días principales del mes de *Ramadán*, el *Aid el Adba* o el *Mawlid al nabil*, esperaba a saber cuáles eran los planes de mis informantes y seleccionaba la actividad en que me parecía preferible participar.

Mi aceptación como uno más entre ellos, es sancionada por la posibilidad de asistir a la mezquita con los jóvenes de Umm al Masriyin, por ejemplo, al tratarse de una actividad preferente para ellos. En otros casos la aceptación como compañero se traducía en intentos de integrarme a sus negocios informales como en el caso de Mustafa. Pero en todos los casos se me permitió la entrada a sus hogares, violando la privacidad de ese espacio en las sociedades árabes, pudiendo observar a los jóvenes en su núcleo doméstico, observando su forma de presentarme y presentarse frente a los mayores y conocer la cultura parental de la que derivaba su cultura generacional.

III. 1. 4. Informantes y espacios de observación

Tal y como he señalado, durante los once meses de experiencia de campo en El Cairo establecí relación con cuatro grupos de jóvenes de diferente extracción social. Estos grupos de jóvenes muestran elementos con puntos en común, ya que, para su construcción, negocian con la cultura parental y con la dominante. Pero, al mismo tiempo, se establecen diferencias interjuveniles igual que se establecen contrastes entre las

variadas culturas parentales de las cuales los jóvenes reciben su enculturación. Se pueden, de esta manera, así establecer comparaciones entre ellos, porque formando un grupo generacional están inmersos en problemáticas similares, ofreciendo soluciones diferentes.

El primero de mis informantes clave, Mustafa, me llevó a trabajar en el Bulaq Abu al Ala. Fue Mahmoud, trabajador en una agencia inmobiliaria a la que acudí en busca de un piso para alquilar, quién me facilitó la entrada en el barrio. Nuestro primer contacto en una cafetería del centro de la ciudad de las que sirven alcohol y mi conocimiento de la música nubia, abrió caminos para una corriente de simpatía mutua. Igualmente, entablé rápidamente una relación con los jóvenes que se reunían en el café de la calle Abu Talib. Poco a poco y debido a mi asidua presencia, establecí una relación cotidiana con ellos, llegando a formar parte de la parroquia del café. Allí conocí a Mustafa que me facilitó la dirección de la residencia de estudiantes de la calle Champollion, estableciéndose una rápida relación amistosa que le permitía sentirse como un occidental. Entablamos largas conversaciones en otros cafés del sector y su propuesta de incluirme en sus negocios informales, así como su conocimiento de la política, su inteligencia y la comprensión, como ya he señalado, de mis intenciones, hicieron posible que se convirtiera en un informante clave. La simpatía era mutua. Con su ofrecimiento de entrar en negocios, *bisnes* como el decía, evitaba el posible interés económico que rápidamente había aflorado en Mahmoud. Por otra parte, un día en el que la melancolía de mi mundo en Barcelona hizo que bebiera unas cuantas cervezas de más, allí estaba Mustafa para ayudarme a regresar a la residencia⁵². Se convirtió en un amigo indispensable con el que realicé un trabajo conjunto y dialéctico, sin el cual esta investigación, que ahora presento en forma de texto no sería el mismo. Además, conociendo mis intereses me presentó a la *futumwa* y al *mualim*, persona que controla la economía informal del hara.

Walid, uno de los jefes de sección de la empresa en la que trabajaba Mustafa, vivía en Muhandisin⁵³. Su estatus de clase media alta, hacía de mí una buena pieza para presentarme a sus amigos. Además, tenía un interés especial en relacionarse conmigo, ya que pretendía salir del país hacia Occidente y yo podía abrirle la puerta de Europa. Sin embargo, las contradicciones que se revelaron en conversaciones informales entre su fuerte ideología panarabista y su atracción por las formas de vida occidentales, hicieron de él un informante interesante. Así

⁵² En ese momento llevaba más de tres meses sin probar el alcohol con lo que tres cervezas Stella fueron suficientes para acabar conmigo.

⁵³ La empresa en que trabajaban Mustafa y Walid se dedicaba a la venta de consumibles informáticos a pequeña escala, para las oficinas localizadas en los inmuebles nuevos de la *Corniche* del Nilo. La empresa estaba instalada en el edificio contiguo al que me alojaba, en la calle Champollion. Trabajar como comerciales, les permitía moverse a cualquier hora del día por la ciudad. Walid era el jefe de la zona en que trabajaba Mustafa.

que me integré en el grupo de jóvenes de Walid, todos residentes en Muhandisin. Con un nivel educativo alto y mayores ingresos económicos que Mustafa y sus compañeros, me interesé especialmente en sus formas de ocio, abriéndome las puertas para la observación disimulada en discotecas, salas de billar, cines y galerías comerciales. Con este grupo de jóvenes realicé un viaje a Alejandría y a Dahab, en la costa de la península del Sinaí bañada por el Mar Rojo, conviviendo lejos de su familia y observando las diferencias en su comportamiento en el grupo de iguales, con sus padres y en el vecindario.

El tercero de mis informantes clave, Muhamad, era el chico de los recados de la empresa en que trabajaban Mustafa y Walid. Pasaba largo tiempo conversando con él esperando a que Mustafa y Walid salieran de su trabajo. Estaba frente a un *ibn al balad* -hijo del pueblo-, conocía la cultura popular cairota, hablaba el coloquial bajo presentado por Walter Ambrust (1995) y además vivía en un barrio de construcción no planificada, Dar as Salam. Un día me ofreció visitar su casa y conocer a su familia. Me dirigí allí con él una noche del mes de abril y en un café, jugando al dominó, me presentó a sus amigos Mongy, Ramzi, Ahmed, Amr y Maser. Rápidamente establecimos una relación de mutua empatía. Como informante ofrecía un complemento perfecto para los dos anteriores, precisamente, por su menor nivel de formación educativa.

El encuentro con Maher, el cuarto informante principal, me lo facilitó Samir, empleado en una oficina en el edificio en el que estaba la residencia de estudiantes de la calle Champollion⁵⁴. Su curiosidad por entablar una relación con un europeo, hicieron que una mañana mientras leía el periódico y tomaba un ligero desayuno se acercara a mí y me preguntara: “¿Quieres ser mi amigo?”. Por supuesto mi respuesta fue afirmativa. Al poco tiempo frecuentaba la oficina en la que trabajaba cuando sus jefes no estaban en ella. Allí trabajaba Maher, nacido en Beni Suef, residente en el barrio de Zuq el Had. Su simpatía, inteligencia y gracejo hacían que se ganara ágilmente el afecto de los que le rodeaban. Prontamente, el primer día que lo conocí, dio muestras de su gran religiosidad, parando su actividad para realizar las plegarias obligatorias. Eso fue lo que me llamó la atención de él, seleccionándolo como informante por esa característica. Por su parte, su interés residía en la posibilidad de que un occidental le explicara los secretos del género femenino y le instruyera en las nuevas tecnologías de las que siempre hacía una petición, cuando yo debía viajar a Barcelona. Es destacable, por otra parte, como en otros casos ampliamente discutidos en la literatura etnográfica en contextos árabes, que gozaba con la posibilidad de mi conversión religiosa. La *Dava* guiaba sus intenciones para ganarme para la

⁵⁴ La oficina se dedicaba a organizar viajes para los peregrinos a La Meca, tanto para el *Haj* como para el *Ummu*.

causa islámica, permitiéndome, de acuerdo con mis propios intereses, realizar la plegaria con él en la mezquita que su abuelo construyó en Beni Suef, a lo que ayudó el mimetismo corporal antes comentado. Además a diferencia de Samir, debía adaptarme yo a sus intereses si pretendía pasar con él el día. Samir siempre estaba dispuesto a complacerme, pero a mí no me interesaba hacer de turista acompañado, por lo que establecí una relación más profunda con Maher. Las conversaciones sobre sexo y las nuevas tecnologías me permitieron construir una buena relación, observando de cerca su vida cotidiana. Conocí a su familia –a excepción de los miembros femeninos-, haciéndome asiduo de su piso y visitando con él a sus parientes en Beni Suef. Me presentó a su pandilla que rivalizaba con la de Samir, ya que Umm al Masriyin era el barrio adyacente a Zuq el Had. Todo ello hizo de él un informante importante para contrastar la religiosidad relajada de los anteriores con su severidad, estableciendo diferencias importantes entre las dos pandillas. Con estos cuatro informantes y la red de relaciones que establecía integrándome en sus pandillas, tuve la sensación de que aquellos cuatro jóvenes podían ser buenos representantes de una gran cantidad de jóvenes cairotas.

De esta forma, los cafés dónde se reunían estos jóvenes y las calles y callejones dónde pasaban largas horas de ocio las pandillas de los cuatro informantes, se convirtieron en espacios esenciales de observación. A estos lugares acudía en diferentes momentos del día para obtener una visión más completa de ellos. Además, galerías comerciales, el circuito de paseos alrededor de las orillas del Nilo, las calles del centro de la ciudad, las salas de billar, boleras y de videojuegos, los bares musicales, las grandes mezquitas históricas y, en general, aquellos lugares que mis informantes señalaron como lugares a los que solían acudir los jóvenes, se convirtieron en espacios esenciales para la observación disimulada y participante. Por otra parte, es posible entender la relación establecida con los distintos informantes, como un ejemplo del tipo de red que se puede establecer en un ambiente urbano como el cairota, teóricamente formulada por los representantes de la Escuela de Manchester. Mi relación con Mahmud, la primera establecida sobre el terreno, me permitió y facilitó el contacto con el resto de sujetos que aparecen en la investigación, que en muchos casos formaban parte de la misma red, establecida mediante relaciones estructurales, categoriales o personales.

Por último señalar que la Universidad Americana de El Cairo se convirtió también en un espacio que me permitió contrastar algunos aspectos recogidos entre los jóvenes que frecuentaba. Dentro del edificio de la Universidad, la biblioteca, la cafetería y el campus se convirtieron en lugares de observación, a pesar de la mutua desconfianza que ambas partes sentíamos, y que impidió establecer relaciones empáticas con los jóvenes que las frecuentaban. Por lo cual me relacioné activamente con estudiantes extranjeros, especialmente con Lorenz, un estudiante austriaco de Filología Árabe, con el que mantuve largas conversaciones y que me

ofreció compartir piso en el Muhandisin, pero yo prefería estar más cerca de mi informante principal en la calle Champollion, cerca del Bulaq Abu al Ala.

III. 2

EL CAIRO COMO ESPACIO DE OBSERVACIÓN ETNOGRÁFICA

Al Qahira, la Victoriosa como la llaman los árabes. La ciudad más grande del mundo árabe, cuya historia hace que "los árabes piensen en El Cairo como un depósito de arabidad. Es el lugar de las más grandes universidades, las más grandes bibliotecas, los diarios de mayor tirada, la cultura popular más vibrante e incluso, el mercado de camellos más grande del mundo árabe" (Rodenbeck (1990: 39). Misr para los egipcios, que confunden el nombre árabe del país con el de su capital, "porque ella lo contiene todo, es la 'Madre del Mundo'".

La población cairota se estima oficialmente en torno a los dieciocho millones de habitantes, más un número indeterminado de población que vive en sectores como el de Imbaba, en la Ciudad de los Muertos o junto a las cuadras de camellos, asnos y caballos que crecieron entorno a la meseta de Gizeh, después de la construcción del hotel Mena House a principios del siglo XX, justo al final de la avenida de las Pirámides -larga vía con cuatro carriles en cada sentido de unos veinticinco kilómetros-⁵⁵. Estos asentamientos urbanos que el gobierno llama "áreas de crecimiento no planificado", *'ashwa'iyat*, están ocupados por población esencialmente marginal, sin servicios y subsistiendo con los planes de ayuda de las organizaciones internacionales que por ejemplo subvencionan el precio del pan -*aish*, vida- como lo llaman por allí. Este tipo de asentamientos suponen el cincuenta y tres por ciento de las edificaciones de la ciudad, alojando a unos once millones de habitantes, en su mayoría ocupados por población con escasos recursos económicos.

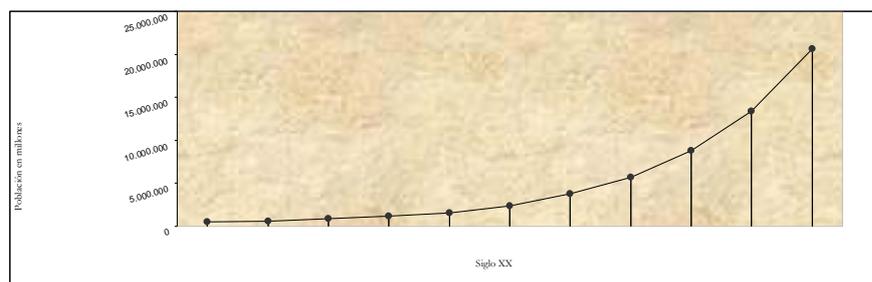


Fig. 1. Evolución de la población de El Cairo en el siglo XX.

⁵⁵ Incluimos también el Gobernorado de Gizeh, ya que consideramos que no existe una división identitaria apreciable entre los habitantes de los dos márgenes del río, a pesar de que a efectos estadísticos gubernamentales, la población de la orilla oeste del río no se considera cairota. Por lo tanto, rigurosamente estamos tratando la conurbación El Cairo-Gizeh.

Esta población se extiende unos veinticinco kilómetros en dirección sur-norte siguiendo el curso del Nilo, dando vida a toda la región hasta el momento en que se divide en los dos brazos principales que abastecen el Delta. La densidad de población llega a alcanzar en algunas zonas los setenta mil habitantes por kilómetro cuadrado, sobre todo en barrios como el Muski, o los ciento treinta y cinco mil en Bab as Shariyya⁵⁷.

En Imbaba, conocido popularmente a finales de los años ochenta como República Islámica por el dominio de los jóvenes militantes islamistas, la mayoría de las construcciones son de adobe, hierro y cemento. Con más de un millón de habitantes inmigrados de la zona del Said, y de Nubia, después de la construcción de la presa de Assuán, las calles toman el nombre de las ciudades de origen, como Luxor, Qena, o Edfú. Carece de alcantarillado y agua corriente en muchos de sus callejones, pero cuenta con tendido eléctrico en su totalidad. El arrabal creció a finales de los años sesenta alrededor del vertedero de El Cairo, construido por familias que buscaban su sustento entre los desperdicios de la urbe. Situado al norte, en la orilla oeste del Nilo, irónicamente frente a Zamalek en la isla de Gezirah. En esta isla está situada la ciudad jardín iniciada por Sadat con la torre de comunicaciones de El Cairo como emblema visible de la ciudad, la Ópera Nueva, el estadio del Zamalek Fútbol Club y los jardines que la circundan⁵⁸. Zamalek, sector con el metro cuadrado más caro de la ciudad, se localiza al norte de esta isla, dónde se ubican muchas de las representaciones diplomáticas de los principales países occidentales, junto a grandes casas de estilo colonial y palacetes árabes.

Estos contrastes que muestra la ciudad a ojos de un paseante se convierten, a través de la percepción cairota, en límites que asignan identidad. Cada vecindario posee características específicas que los diferencian de los demás. Los aires acondicionados en las ventanas, los coches opulentos aparcados, no los vemos ni en la Ciudad de los Muertos, ni en Imbaba, ni en la mayoría de las zonas informales, dónde la basura, las gallinas, los niños corriendo de aquí para allá, las radios a todo volumen, los carros tirados por burros y las cabras famélicas, imponen a los individuos un estilo de vida concreto. De esta manera, como el nicho ecológico influye en la cotidianidad de los habitantes y contribuye a la construcción de sus afinidades y sus diferencias.

Cuando un cairota va por la calle y oye gritar al niño de cualquier furgoneta de las que suplen las carencias del transporte oficial, “*Imbaba*”, se

⁵⁷ Lila Abu Lughod (1986) ofrece una buena descripción sociológica general de la ciudad de El Cairo.

⁵⁸ Este es el club de las clases altas de El Cairo, mientras que el Al Ahly representa el club del pueblo. Existe una gran rivalidad entre ambos clubes que se renueva en sus enfrentamientos deportivos ocasionando, a veces, alteraciones del orden público y son un marco referencial importante para las negociaciones identitarias cotidianas, por las simbologías políticas de los dos clubes.

abre un campo de evocación que impone una categoría, etiquetando, a los pasajeros que suben a la furgoneta. El uso que hagan los agentes implicados de la evocación identitaria que le han impuesto al viajero será siempre político. Si vive en Zamalek y conduce un flamante Hyundai último modelo, se viste con un traje impecable y gemelos de oro, se activará un campo de evocación y, por ello, una valorización de los individuos que toman la furgoneta, determinado por el esquema relacionado con el modelo de división espacial, totalmente diferente de sí estuviera esperando una furgoneta hacia los suburbios de Shubra al Jayma o Mattaria.

¿Cómo influye este sistema de relaciones sociales en la vida de sus habitantes? En este capítulo, se intentará desarrollar una antropología de la ciudad, más que en la ciudad (Hannerz, 1980). Para una visión antropológica de lo urbano "pretendemos, además, ocuparnos de lo macro y lo microsocioal, decir al mismo tiempo cómo articular conocimientos cuantitativos y cualitativos" (García Canclini, Internet), en una metodología de etnografía urbana que es heredera de las tradiciones pioneras de la Escuela de Chicago y del grupo de antropólogos del Rhodes-Livingstone Institute dirigido, brevemente por Wilson, y Max Gluckman después de la II Guerra Mundial, fruto del cuál fue la aparición de la Escuela de Manchester de la que son representantes Hall o Willis. Pero también de las recientes aportaciones de la escuela francesa de Isaac Joseph o Petonnet. Al mismo tiempo, no pretendemos hablar de cultura urbana como epifenómeno de una ciudad, sino que trazaremos delimitaciones espaciales que son producto del desarrollo de El Cairo y que imponen a los individuos un estilo de vida diferenciado. La diversidad que presentaré será el resultado de "la contigüidad de construcciones y modos de organizar el espacio iniciados en distintas etapas históricas" (Ibíd. pág.3).

De esta manera, lo que se propone, en primer lugar, es una ordenación de esta aglomeración humana en función de características etnográficas diferenciadas. Esta división cultural obedece a criterios establecidos a partir de observaciones directas durante el trabajo de campo y a diferentes horas del día. Esas tres grandes zonas han sido diferenciadas por autores como El Messini (1978), Neupert (1983), Adel Tahar (1986) o más recientemente Florin (1999) o Singerman (2006), estableciendo un diálogo entre estas fuentes, las informaciones recogidas de los jóvenes y las propias observaciones. Con lo cual, obtendré una descripción etnográfica de los hábitos que aparecen en los diferentes tipos de asentamiento urbano, y de los modelos referenciales que los singularizan. Por último, propondré una visión más generalizada de la ciudad con su capacidad de imponer una cierta identidad homogénea a sus pobladores, tal y como propone Hugo Gaggiotti (1999), e intentaremos situar a la metrópolis cairota en el conjunto del mundo árabe. Vamos a dejar hablar a la ciudad.

III. 2. 1 La construcción del tiempo en el sistema urbano cairota

Todo este entramado urbano de relaciones estructurales, categoriales y personales configura un sistema temporal propio. El ritmo de la ciudad está mediatizado por la secuencia formada por la oración del mediodía, *z'hur*, la de media tarde, *asr*, y la de puesta de sol, *magrib*. La jornada se inicia poco después del amanecer, cuando aparecen los primeros comerciantes llevando productos agrarios a los mercados de abastecimientos de la ciudad, pero todavía el tráfico es fluido y permite la circulación de vehículos de tracción animal. La ciudad se despierta a las siete de la mañana con la gente desplazándose hacia sus lugares de trabajo, convirtiendo el tráfico cairota ya de por sí muy caótico, con los cláxones y bocinas habituales, en un colapso total hasta las nueve y media o diez de la mañana. A partir de ese momento el tráfico se estabiliza, sin caravanas ni colapsos, pero sin dejar de ser caótico. Así, los desplazamientos son difíciles y cuando el tráfico está muy complicado, un tramo que se puede recorrer en quince minutos puede transformarse en de más una hora. De ahí que las zonas más cotizadas de la ciudad sean aquellas que disponen de una parada de metro en sus alrededores, convirtiendo a espacios no planificados como Dar as Salam, Bulaq el Drukur o Bulaq Abu al Ala, en objeto de la especulación inmobiliaria.

A las doce de la mañana, la llamada a la oración del mediodía, produce una momentánea ruptura del ritmo cotidiano, y los cairotas comen en la calle en los pequeños puestos de comida rápida entre esa hora y las dos de la tarde, sobre todo junto a los centros laborales del Downtown o del Bulaq Abu al Ala, entre aquellos que tienen un empleo estable. *Ful*, *taameya* y *koshari* componen la dieta básica de esta comida rápida. Después del receso, vuelve a comenzar el ritmo de trabajo hasta la oración de media tarde, sobre las cinco, hora en que finaliza el trabajo oficial. Suenan las sirenas de las factorías en Shubra y el Matariya y de las oficinas del centro de la ciudad, y El Cairo vuelve a estar repleto de coches en busca de los *bulaqs* y los suburbios, que se llenarán después de la oración de la tarde cuando se inicie el tiempo libre, que la mayoría aprovecha para dedicarlo a una economía informal que le permite mejorar ligeramente sus ingresos. A esa hora, el metro y los autobuses están repletos y la gente se amontona en las puertas de los transportes públicos de superficie, buscando un pequeño espacio imposible, que les devuelva a sus barriadas para unas horas de ocio, en el café generalmente.

La mayoría de días, después de la oración de la puesta de sol, las calles comerciales del centro se llenan de gente que más que comprar, miran escaparates. Las chicas pasean del brazo de sus amigas o parientes y los chicos les sonríen e intentan algún acercamiento, aunque sea difícil. En los escaparates, la moda occidental llena las vitrinas con modelos de belleza

basados en los cánones occidentales, chicos afeitados con pelo corto y musculados principalmente. Las calles y callejones de los *baladiyat* populares, los *gara* tradicionales y del centro se llenan de paseantes, así como las orillas del Nilo, buscando un respiro a la locura cotidiana que esta ciudad, cubierta de smog y polución, sobre todo en los días que sopla el *jamsim*, que llena las ropas y las vías respiratorias de un carboncillo que reseca los ojos. Y por la noche, el carbón de los *kofta* y *kebab* ayuda también a aumentar la contaminación con humo negro de un olor penetrante, que ayuda al paseante a abrir el apetito.

Este ciclo diario se rompe con la oración del *magrib* de los jueves, momento en que se inicia el fin de semana -que se extenderá hasta la misma oración del sábado por la tarde-, de la economía formal. Durante la noche del jueves, se presencia la ocupación de los espacios públicos del centro de la ciudad, permitiendo formas de anonimato y rompiendo el estricto control que se ejerce allí. Los jóvenes se reúnen en el margen oeste del río para intentar flirtear con las muchachas. Los cafés se llenan de parroquianos que conversarán, fumarán y jugarán hasta bien entrada la madrugada, cuando suene la oración *isba*, de gran prestigio para los devotos al vencer el sueño para cumplir con las obligaciones religiosas. Algunas mezquitas abren sus puertas y los hombres, pocos, esperan en ellas la llegada de la oración del amanecer para retornar a sus casas a descansar hasta la plegaria del mediodía, la única de obligado cumplimiento en una mezquita para todo musulmán. La densidad de población hace que los espacios religiosos se abarroten todos los viernes y se ocupen aceras y los alrededores de las mezquitas más veneradas, como las de An Nur, Husseyn o Sayida Zeynab.

Los viernes, *goma*, por la tarde son un tiempo de ocio que se dedica a la familia, acampando en los jardines y parterres de la ciudad. Son los momentos en que la ocupación de los zonas comerciales es más amplia, ya que al no tratarse de una festividad que obligue al descanso laboral como el domingo cristiano o el sabbat judío, la mayoría de comercios abren sus puertas, apareciendo abarrotadas, hasta el punto de no poder dar un paso sin chocar con otro transeúnte. Las zonas de los mercados de Ghourriya, en la zona tradicional este de El Cairo islámico, están ocupados por progenies de clases medias y bajas, en busca de aplacar sus necesidades consumistas. Los sábados, *as sabat*, son días de descanso, y el tráfico de la ciudad cede un poco, como los viernes por la mañana. Se juegan los partidos de fútbol de la liga local o los internacionales de la Copa de Clubes de África, y los cines y teatros se llenan casi en cualquier sesión. El fin de semana acaba definitivamente con la oración del *magrib* del sábado, iniciándose de nuevo el ciclo semanal el domingo, *al waha*.

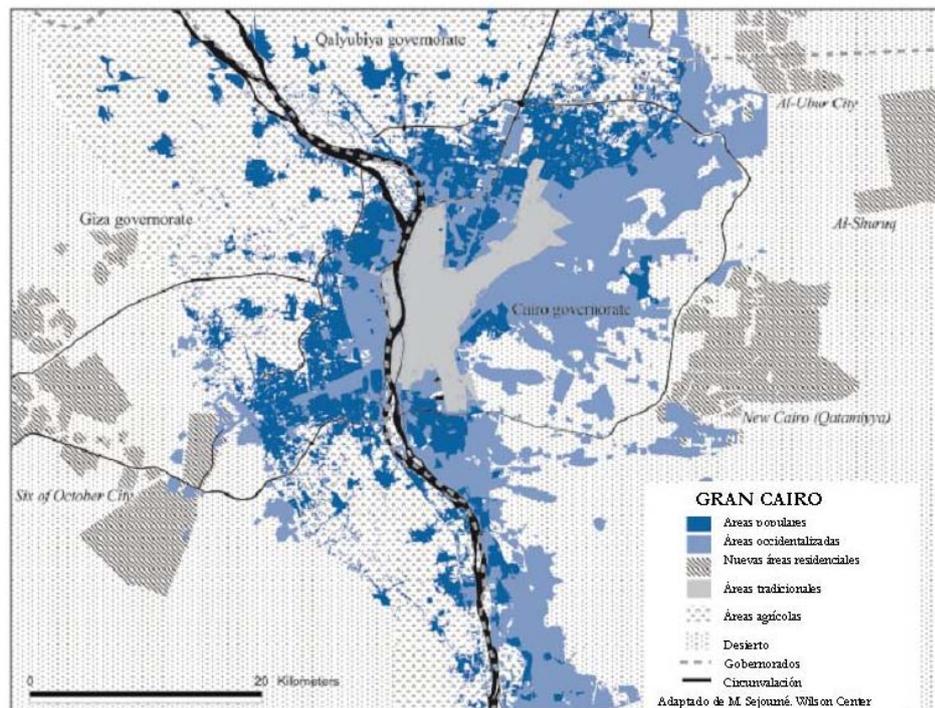
III. 2. 2 El Cairo Actual: una división espacial

Vamos a tratar de componer una división espacial de la ciudad de El Cairo, a partir de las áreas tradicionalmente establecidas por los estudios sociológicos citados anteriormente y delimitar su validez. Para ello, tendremos en cuenta ciertas características presentes en todas las áreas, adquiriendo en cada de ellas divisiones formas diferenciadas. Estos contrastes se reflejan en las relaciones que se establecen en ellas, asociadas a características específicas, convirtiéndose en diferencias afiliativas entre los habitantes de la ciudad. No es lo mismo crecer y relacionarse en los barrios populares y tradicionales que en los acomodados. Igualmente, la ciudad impone cierta identidad a sus habitantes, pero también permite fragmentarla si entendemos el sistema urbano como un sistema abierto, lleno de posibilidades de cruzar fronteras culturales con un solo viaje de metro o autobús.

Cuando se aprecian mejor estas diferencias es durante las ceremonias públicas como las bodas, funerales y *manlids*, o cuando se juega un partido de fútbol informal entre miembros de distintos *hara*. Las bodas en los asentamientos populares y tradicionales se celebran en la calle, estando todos los miembros de la comunidad invitados, como ocurre en los funerales para los que se montan espacios techados en tela, después del sepelio del difunto, dónde se recita el Corán y se sirve té. Estos sucesos se convierten en una importante ocasión de refuerzo de los vínculos sociales y del prestigio de los contrayentes o del difunto. Por el contrario, las bodas y funerales en las zonas occidentalizadas tienen lugar en la intimidad y sólo los allegados de los implicados participan en ellos. Las bodas suelen celebrarse en hoteles; dirimiendo el prestigio de la familia. Una mayor categoría del hotel alquilado indicará una mayor solvencia económica de la progenie del novio, al acarrear con los gastos. Los funerales siguen la tradición de celebrarlos en la calle, pero en esta ocasión, el prestigio se mide por la calidad del recitador coránico contratado y la calidad de las pastas servidas con el té, así como la capacidad de la carpa montada en la calle.

Sin embargo, estas diferencias en función del lugar de residencia no se traducen en diferencias religiosas, ya que en todos podemos encontrar población musulmana conviviendo con coptos, a excepción del *al gara al Husseiniya*, *al gara as Sayida Zeynab* y *al gara Mari Girgis* –este último ocupado coptos-, lugares considerados como especialmente sagrados por la población. Al mismo tiempo, esta división tiene en cuenta el desarrollo histórico de la ciudad. Empezaremos por las áreas tradicionales, las más antiguas, para acabar por las populares, entendidas como zonas de reciente construcción para asentar las migraciones rurales e internas, que nutren de mano de obra a las industrias nacionales. No obstante, estas divisiones culturales no pueden entenderse como espacios sin intercambio, deberemos tomarlas como unas idealizaciones, útiles para una aproximación

antropológica a la ciudad de El Cairo, ya que se localizan muchas zonas fronterizas en que lo tradicional-popular -local-, se mezcla con lo europeizado –global-. Las fronteras entre ellas no están claramente delimitadas, sobre todo en lo que se refiere a las formas de vida tradicionales y populares, ya que muchos cairotas con la explosión demográfica, han abandonado sus residencias tradicionales para ir a asentarse a las de nueva construcción, en su mayoría en asentamientos “no planificados” como dice el gobierno, donde se mezclan con los que llegan del campo.



Mapa 2. División sociocultural de El Cairo.

Un verdadero punto neurálgico, y que define muy bien el aspecto adoptan las fronteras entre lo tradicional-popular y lo occidentalizado, es la plaza Attaba. Situada en la confluencia de la avenida Al Azhar y la plaza de la Opera Vieja, junto a los jardines de la Ezbekiya, dónde se ubica una de las paradas de autobuses hacia los barrios populares de Shubra el Jayma y Mattaria, y la parada del metro del mismo nombre, punto de intersección de las dos líneas de ferrocarril metropolitano de la ciudad⁵⁹.

⁵⁹ El metro de El Cairo tiene dos líneas de una longitud total de 64,6 Km., que fueron puestas en servicio en 1987 y 1996, respectivamente. De construcción francesa la línea 1 se extiende de norte a sur evitando del río por su orilla este. Comunica el área residencial de New el Marg en el norte con Helwan en el sur, una ciudad dormitorio de nueva construcción. La línea 2, de construcción japonesa, nos conduce desde Shubra el Khayma, también en el norte de la ciudad con El Mounib cercano a las pirámides de Gizeh, cruzando el río.

Esta plaza separa el mundo occidental, ordenado mediante calles rectilíneas y bulevares, con semáforos, tiendas de moda, restaurantes orientales y occidentales; del mundo tradicional, más denso, diverso, aparentemente caótico y desordenado. De un lado de la frontera, el centro comercial, lugar de aprovisionamiento de mercancías a la europea, de negocios financieros, con estilos arquitectónicos francés y británico en los edificios de la parte norte del sector conocido como Downtown. Un espacio planificado por las autoridades coloniales para imponer un estilo de vida basado en la individualización, al que los migrados y los desplazados acuden para vivir en sus tejados, aportando sus formas comunitarias. Del otro lado, el mundo tradicional, repleto de comerciantes, mercados de abastecimiento, dónde serpentean callejuelas ordenadas, según normas establecidas mucho tiempo atrás, por sectores comerciales: ultramarinos, curtidos, pequeña electrónica, ropa, talleres y cualquier producto que pueda ser vendido. Cerca de las mezquitas, los mercados de alimentos, en los que siempre ocupan el puesto más alejado y externo del mercado los carniceros y los vendedores de despojos animales, debido al carácter negativo de esta profesión en las culturas árabes.

El efecto fronterizo de la plaza Attaba se exhibe en todos sus aspectos: del lado occidentalizado menos ruido, menos gente, tráfico ordenado, o todo lo ordenado que puede estar en El Cairo, con sus cinco millones de coches además de bicicletas, vespas, carros de caballos y asnos o paráliticos en bicicletas manuales. Los precios más altos de los productos de consumo, en su mayoría de importación, y cairotas con estilos occidentalizados en busca de electrónica, moda y diversión a la occidental, un espacio urbano, un espacio para el anonimato. Hasta los olores cambian al cruzar la plaza Attaba. De los fuertes olores a especias, curtidos, carne asándose o putrefacción, se pasa al olor de gasolina quemada y caucho recalentado del Downtown. La plaza Attaba, la frontera, es un hervidero de autobuses, como la mayoría de estos puntos intersticiales del sistema urbano del Gran Cairo, como la plaza de Gizeh; vendedores ambulantes de todo, buscavidas, y, sobre todo, gente que va a buscar los autobuses o el metro hasta los más recónditos y alejados lugares de la ciudad. Es aquí donde, de vez en cuando, la policía cairota, con cascos y bastones, acaba con la venta callejera de forma contundente, evitando la ocupación de un espacio que las autoridades pretenden mantener controlado.

El crecimiento histórico de la urbe, que ha dado como resultado esta división, se produce mediante el desarrollo de un modelo urbano de "núcleos múltiples" (Neupert, 1983); es decir, a partir de varios núcleos, que en el caso de El Cairo, han existido desde el origen de la ciudad, como en el caso del centro islámico; mientras que otros se han desarrollado en los dos últimos siglos. Este desarrollo, a partir de estos centros, es consecuencia del aumento de la población que se ha producido durante el último siglo, estimulando una significativa expansión de la ciudad y la creación de nuevos empleos en el sector secundario y terciario transformando el

desarrollo ecológico de la ciudad. Esto lo observamos en la *shariá Al Abram*, que en los últimos años ha crecido casi hasta alcanzar la meseta de Gizeh. Sin embargo, la disposición física de los tres grandes grupos no sigue un rasgo claro: no hay indicios de centralización o descentralización de los grupos cairotas. Además, se construyen a partir de dimensiones de estilo de vida y una combinación de indicadores económicos, familiares y étnicos. Los tres grupos difieren en casi todos los indicadores, pero son particularmente importantes sus diferencias en cuánto a niveles de educación.

Esta expansión se produce de varias formas: en primer lugar, la aparición de "áreas de poblamiento no planificadas", tal y como las define el gobierno, en un crecimiento en espacios lindantes con terrenos cultivables y vertederos, mediante la construcción espontánea de inmuebles ganándole terreno al desierto y a los terrenos cultivables de la ciudad. Se trata generalmente, de inmuebles financiadas por miembros de la propia estirpe que han migrado a los países del Golfo Pérsico y Libia principalmente, incapaces para salvar los impuestos municipales, ya que no se pagan hasta que el edificio está totalmente acabado y ocupado. En estos mismos territorios, por razón de la construcción de rascacielos, que siguen las líneas de metro para salvar los inconvenientes del saturado tráfico cairota; produciendo desplazamientos internos de población y aumentando el valor de las viviendas y del suelo en estos lugares. Normalmente de financiación pública, estos inmuebles son ocupados por matrimonios jóvenes de clases medias altas, desplazando a la población ocupante originaria y gentrificando esas zonas ganadas por las clases populares a los campos de cultivo y al desierto. Y por último, mediante la construcción de nuevas áreas residenciales, con todos los servicios, a pocos kilómetros de la ciudad, de financiación privada generalmente, ocupados por nuevos ricos y por premiados por el sistema clientelista del partido de Mubarak, ya que su esposa e hijo son los principales promotores de este tipo de nuevas áreas residenciales.

Con estos desplazamientos y construcciones podemos encontrar esas mezcolanzas de las que antes hablábamos en las formas ecológicas de la ciudad. Antes de pasar a una descripción de estos nichos, sólo mencionar que nuestra división no está basada en una diferenciación económica, que si bien existe, no es fundamental para establecer el lugar de residencia. En un barrio popular o tradicional podemos encontrar tanto clases altas y medias como bajas, aunque sí es cierto que los más europeizados, como Garden City, Roxy o Zamalek, mejor dotados infraestructuralmente, están íntegramente ocupados por miembros de clases altas. Tampoco podemos encontrar grandes diferencias profesionales en los habitantes de las distintas áreas: abogados, médicos y profesores, por ejemplo, viven en los mismos lugares que obreros, administrativos y trabajadores manuales. Las diferencias las encontraremos en cuanto a valores morales, formas de

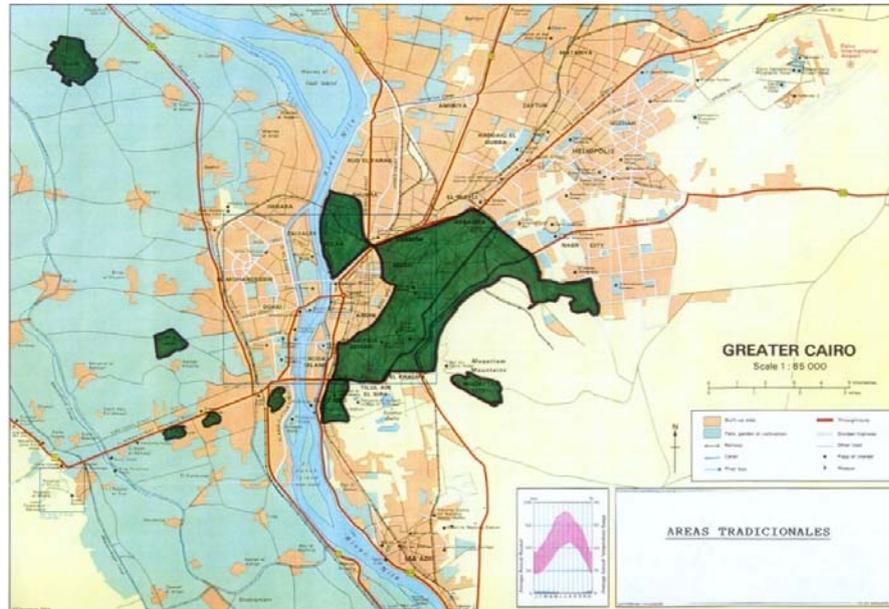
parentesco, alfabetización, ocupación de la calle, servicios, ocio, vestido o la ocupación del espacio público que provoca no pocos conflictos.

III. 2. 3 Áreas tradicionales

Incluimos en esta definición aquellas zonas de la ciudad construidas durante tiempos medievales y modernos. El urbanismo clásico árabe ordenando los *gara* con su división por sectores comerciales, quedando el recuerdo de las antiguas puertas que separaban a los habitantes según su confesión. Callejuelas retorcidas, caos ordenado, alta densidad de población y bajos niveles de escolarización. Podemos distinguir tres áreas principales: el núcleo histórico de la antigua Al Fustat en la orilla este del río, donde una barrera policial separa la población musulmana de algunos centros de peregrinación judíos en la zona que habitan los cristianos coptos, conocida como Misr al Qadima; el centro islámico de la ciudad, dividido por la *shariá* Al Azhar en un sector oriental y otro occidental, construido durante el período fatimí y mameluco y, el caso de más difícil clasificación, el Bulaq Abu Al Ala, que al ser construido por los mamelucos en el siglo XV podría formar parte de los llamados tradicionales. Sin embargo, durante el XVIII se convirtió en la primera expansión fuera de los límites de la muralla, como centro residencial para las élites otomanas y centro portuario. Durante el siglo XIX, fue el centro principal para la Revolución Industrial planificada por Muhamad Ali. Este barrio se pobló durante el segundo tercio del siglo XX por nubios, inmigrados de zonas rurales en busca de trabajo en la época de Nasser y Sadat, y reasentados de otras partes de la ciudad afectadas por la especulación inmobiliaria. Hoy se han sumado los desplazados de otras zonas de la ciudad principalmente, por lo que posee unas características específicas propias de las que hablaremos detalladamente más adelante. Por último, la Ciudad de los Muertos, cementerio mameluco en el que vive la población desplazada por el terremoto de 1992, y de otros distritos de la capital como el Bulaq Abú al Ala o Sayida Zeynab. Con todo, nunca ha estado totalmente deshabitado, pudiendo ser considerado como un asentamiento urbano tradicional, ya que los suntuosos mausoleos han estado ocupados, casi desde su construcción, por familias afanadas en su mantenimiento, razón por la cual podemos incluirlo en estas áreas tradicionales.

En estas zonas la vestimenta tradicional es mayoritaria; *galabiyas* para los hombres y *milayas* para las mujeres, sobre todo en torno a las calles de Al Azhar -arteria central que divide el núcleo histórico islámico, desembocando directamente a la sede central de la Universidad Islámica y la mezquita del mismo nombre y al suntuoso edificio del Ministerio de Asuntos Religiosos- y la calle Port Saïd, que dirigiéndose hacia el sudeste, desemboca en la avenida de las Pirámides, ya en el gobernadorado de Gizeh. Entre estas grandes vías, las callejuelas y calles se convierten en caminos tortuosos y enjambrados de gente consumiendo y en tránsito hacia los

lugares más sagrados, localizados en El Ghorreya y El Husseiniya. También se percibe menos presencia occidental, a no ser aquellos que se aventuran a llegar a pie a Jan El Jalily, la parte dedicada a las ventas para turistas que ocupa las calles adyacentes a la mezquita de Al Husseyn, reservando la parte sur y este para los compradores cairotas y egipcios.



Mapa 3. Áreas Tradicionales

Siguiendo las descripciones sociológicas de Neupert (1983) y El Messini (1978), en estas áreas poblacionales las relaciones sociales están basadas en dos valores tradicionales de las sociedades árabes: respeto y obediencia a la *'asaba* –formada por el grupo de miembros masculinos adultos que toman decisiones que afectan a todos sus miembros-, y la salvaguarda del honor, que recae en los miembros femeninos de la estirpe. Como señala Dolors Bramon, “esto es así porque tradicionalmente en la mayoría de sociedades islámicas el concepto de honor no se aplica únicamente al individuo sino también a todo el clan, aunque va especialmente ligado al comportamiento de las mujeres. Si una mujer no es considerada honesta, su conducta sexual repercute en toda la familia y la vergüenza y el deshonor recae sobre todo el clan” (Bramon 2007: 71)

Además, entre los habitantes de estas zonas se constituyen comunidades solidarias que traspasan los límites parentales, identificando fuertemente a los vecinos con su área de residencia. En ellas se puede encontrar, trabajo, escuela, ocio y todo lo necesario para la vida cotidiana, por lo que sus habitantes no necesitan desplazarse a otras zonas de la ciudad. Son autosuficientes. Como hemos señalado, la población que las ocupa no presenta una homogeneidad económica. Clases medias-altas, medias y bajas viven mezcladas, incluso en un mismo edificio. A pesar de

su aspecto paupérrimo, todos los estratos sociales los podemos visibilizar en estas barriadas, incluyendo algunos miembros de las capas más altas de la sociedad. La principal diferencia con los *baladiyat* se percibe en su función religiosa, de aprovisionamiento y en el continuo poblamiento. A pesar de su valor histórico, muchas calles están sin asfaltar, carentes de servicios básicos. En los cafés tradicionales encontramos los *ibn al balad*, las *futummas* y los *baltagi*. A pesar de la llegada de nuevos habitantes, el ethos de estas áreas es tan fuerte que impregna al recién llegado, obligándole a una relación tradicional, atribuyéndole una identidad determinada por las características específicas del barrio, cuando se relaciona con miembros de otras áreas de la ciudad (El Messini 1978). En estas áreas la población es principalmente musulmana a excepción del sector copto en la zona de Misr al Qadima.

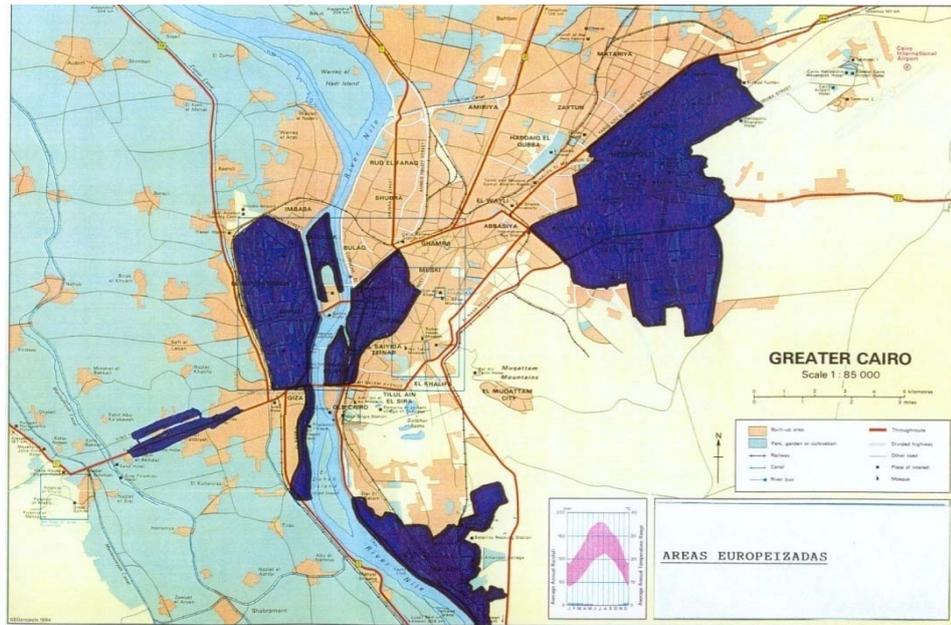
En sus calles y callejones se localizan las mezquitas históricas y las pequeñas mezquitas de los predicadores más famosos –las más grandes no acomodan a más de ciento cincuenta personas- como la del Shaijk Kischk, que se abarrota los viernes con tanta gente, que una hora antes de iniciarse la plegaria del mediodía ya está llena, lo que obliga a ocupar a los asistentes con sus *kilim* los alrededores, desde donde seguirán la plegaria y el sermón a través de altavoces⁶⁰. La mezquita está en el Gamaliya, núcleo del suburbio tradicional islámico, en un recóndito callejón, donde las *galabiyas* son la indumentaria más usada y la visita de un occidental provoca la persecución de los niños, curioseando como si de una atracción de feria se tratara. Estamos frente a una cualidad dual de estos dos tipos de centros religiosos: los más grandes, a los que acuden fieles de todas las procedencias, son un ejemplo de asociación basada en la voluntad consciente de aquellos que acuden a ellos; y, las más pequeñas adónde acuden los miembros del vecindario, para reforzar así sus lazos comunitarios.

III. 2. 4 Áreas Occidentalizadas, *Frangi*

Con esta definición queremos referirnos a aquellas zonas construidas a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, como secuela de la colonización británica, de las políticas de planificación de Nasser y de la *Intfjtab* de Sadat. En estos distritos encontramos los niveles más altos de calidad de vida de la ciudad y de acceso a servicios. Incluimos en ella el centro de la ciudad, conocido como Downtown, construido por ingleses, franceses, griegos e italianos desde mediados del siglo XIX; las zonas residenciales de Heliopolis, Al Ma'adi, Al Agouza, Dokki, Muhandisin, Madinat Nasser, Zamalek y Garden City (Rodenbeck 1990). En estos dos últimos barrios se localizan tanto la colonia extranjera como los egipcios con un estilo de vida occidental, sus calles adquieren el aspecto de cualquier

⁶⁰ Activo miembro de los Hermanos Musulmanes encarcelado en varias ocasiones, tolerado por el gobierno por su popularidad, reflejada en la venta de sus sermones en casete por todo el mundo árabe musulmán incluida la diáspora; en su reciente sepelio se reunieron más de quinientos mil fieles.

ciudad europea. En el caso de Al Ma'adi, Muhandisin, Madinat Nasser y el área en torno a la avenida de las Pirámides, suburbios dormitorio construidos durante los mandatos de Nasser y Sadat para las clases medias, con los servicios desarrollados y completado con zonas ajardinadas. Heliopolis y Zamalek son los sectores más caros de la ciudad, en las que el precio del suelo alcanza valores altísimos.



Mapa 4. Áreas Modernizadas.

En el Downtown, se localizan los edificios gubernamentales, recuerdo de los intentos planificadores nasseristas, cuyo ejemplo perfecto es el popular *Mogamma*, en la plaza de Tajrir centro neurálgico de la ciudad. El edificio es la sede del Ministerio del Interior, lugar por el que todo habitante, ya no de El Cairo sino de Egipto, y extranjero de paso, negocios o estudios, debe pasar si quiere estar más de un mes en el país. Igualmente, las principales sedes diplomáticas, se sitúan en Garden City la parte sudeste del polígono que forma el centro. Este vecindario está ocupado principalmente por americanos y japoneses, habitando apartamentos de lujo, en calles donde la presencia policial es mucho más visible que en otras zonas de la ciudad.

Actualmente, su población es difícil de catalogar. Con la salida de los británicos, fue tomado tempranamente por las capas burguesas nativas a mediados del siglo XX, mezclando lo occidental con un estilo arabizante; conservando, a su vez, las innovaciones europeas, metáfora de la modernización del Islam que proponían los intelectuales de principios del siglo XX con la *Nabda*. Además, en las últimas décadas, los edificios más degradados están siendo ocupados, por habitaciones, por familias recién llegadas de otras zonas de la ciudad y del campo, por lo que se produce una

mezcolanza de grupos sociales, culturales y económicos, de forma similar de lo que sobreviene en los espacios tradicionales y populares. Es el efecto inmediato de estos desplazamientos, dualizando las solidaridades presentes, en una amasijo de asociación y comunidad que se refleja en la ocupación de espacios en los callejones, en la coexistencia de cafés tradicionales y occidentalizados, y de mezquitas de los tipos antes definidos.

En estas zonas, contrastando con las anteriores, el vestido europeo se impone en sus formas más foráneas. Las relaciones están más despersonalizadas, permitiendo una mayor privacidad y anonimato que en el área anterior, dónde el control social del vecindario se ejerce significativamente. Por lo tanto, la determinación de la residencia para establecer relaciones y como forma de identificación y diferenciación de sus pobladores, es menor. Los apartamentos son amplios, con ascensores en los inmuebles y *bababs* que custodian las entradas. Estos pisos suelen seguir en su disposición un modelo típicamente árabe: una amplia estancia a la entrada para recibir visitas, de gran importancia para las relaciones sociales de las familias acomodadas, y las habitaciones dispuestas a partir de la misma; con cocina y servicios sanitarios junto a la primera estancia. La importancia de la sala de visitas aflora como necesario complemento a la negación de los espacios callejeros como lugares comunitarios, destacando las relaciones categoriales, obligando a un cambio de escenario para prestigiarlas: de los cafés, mezquitas y *haras* de los distritos populares y tradicionales, pasamos a la estancia para visitas del apartamento. Sus habitantes son reconocidos como *awlad al zawat* o *jawaga* por las clases populares, como consecuencia de su estilo de vida a la europea. Localizadas entre sus calles, podemos admirar las grandes mezquitas estatales –*ahly*– para la reunión de toda la comunidad en las grandes celebraciones.

La ocupación de los espacios públicos no es tan constante como en las áreas tradicionales y populares, el anonimato es la norma dominante, desapareciendo la actividad a tempranas horas de la noche. Aquí las densidades de población, a excepción del Downtown, son menores, y se percibe cierta homogeneidad económica en la composición de sus habitantes. El caso excepcional del centro urbano, como lugar dónde se mezclan características de las zonas tradicionales y populares con las de las zonas europeizadas, lo muestra el uso del espacio público, similar al de los *baladiyat* y *gara*. Sirva como ejemplo el centro de la plaza de *Tajrir*, ocupado por gente de muy variada edad jugando al fútbol hasta bien entrada la noche; o los callejones adyacentes a la calle Champollion, donde los niños juegan sin presencia paternal, hasta bien entrada la noche, que tal vez no tiene esa connotación occidental que hace que desaparezca buena parte de la vida en las calles a partir de ciertas horas. En estas calles y *haras*, sobre todo del Downtown, también por cuestiones climáticas, la noche es el momento de máxima ocupación de la calle a partir de la oración de la puesta de sol, cuando el personal aprovecha para salir a los parterres y

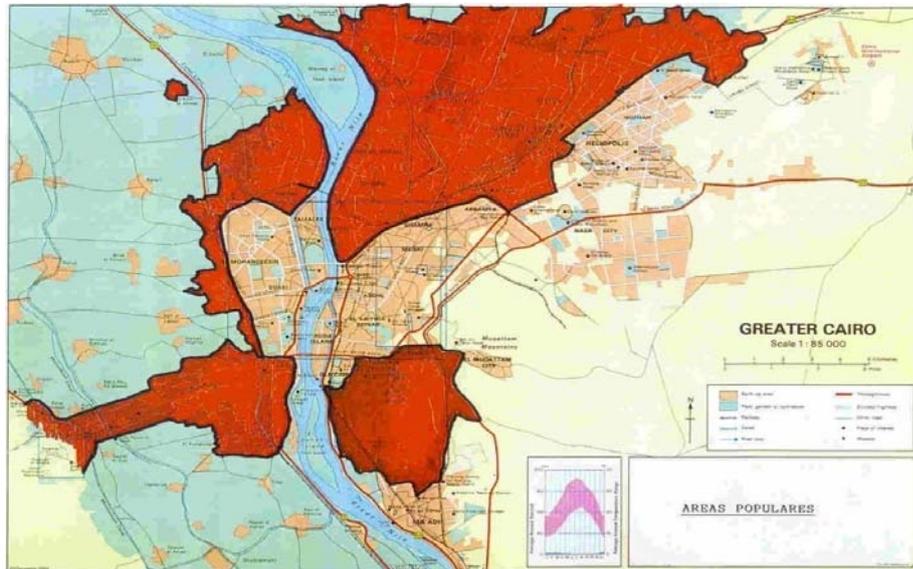
jardines a divertirse, para cortarse el pelo, o para jugar al dominó y a las cartas en cualquier café.

Esta mezcla tiene su causa en una característica específica del uso del espacio urbano en El Cairo: la ocupación de los terrados de los inmuebles por parte de proles de clases bajas. En lo más alto de la ciudad, encontramos habitáculos, corrales de animales de granja y palomas, y centros de reciclaje informal de todo aquello que se puede encontrar por las calles, principalmente neumáticos. Esto ha facilitado la aparición de formas comunales de solidaridad alejadas del estilo de vida occidental, basado en la privacidad y el individualismo, que propone la ordenación espacial. Esta ocupación de las terrazas ha sido continua desde los lejanos días medievales en las zonas tradicionales y ha reaparecido durante los últimos años ante la escasez de vivienda de la ciudad y, sobre todo, después del terremoto de 1992 que dejó a muchos habitantes de El Cairo sin vivienda. En estos edificios, durante los años cincuenta, era en los terrados donde se situaban los lavabos comunes, viviendo además los vigilantes. Con las migraciones de los años sesenta, los terrados fueron ocupados por poblaciones venidas del Alto Nilo y del Delta principalmente, cuando los propietarios de estas fincas rentaban habitaciones sin servicios a bajos precios, apareciendo una generación de terradistas. En los años setenta la práctica se extiende hacia las periferias de los barrios populares. En la actualidad, gentes de clases bajas ocupan los terrados temiendo la expulsión, mientras que los rentistas se sienten avergonzados de ocuparlos. En este hábitat se comparten los baños y los espacios de tránsito son convertidos en lugares para la actividad. La intimidad en estas condiciones es prácticamente inexistente y sus pobladores siguen llevando el atuendo *fellaha* para estar en el terrado, se trata de una vida rural en el cielo de la moderna ciudad, realizando en muchas ocasiones las funciones de *babab*.

III. 2. 5 Áreas populares

En los *baladiyat* incluyo aquellos espacios urbanos que han servido de asentamiento a los recién llegados de áreas rurales, a los desplazados de otras zonas y a retornados de la emigración hacia países del Golfo Pérsico que vuelven con los suficientes medios económicos como para emprender la construcción de viviendas para alojar a su parentela. Igualmente, aquellas zonas de la urbe construidas a principios del siglo XX, como el centro de Gizeh en el margen oeste del río, junto a la universidad de El Cairo y el jardín zoológico. En general, la densidad de población alcanza cotas altas pero sin llegar a los enormes guarismos de las zonas tradicionales de El Cairo Islámico antes apuntadas. La población asentada reproduce los valores dominantes de las sociedades agrarias y tradicionales urbanas. Aparecen, a su vez, nuevas solidaridades grupales basadas más que en el lugar de origen o el grupo cultural, en la vecindad. Es la proximidad la que crea lazos comunitarios y produce un incremento del control de los

vecinos, al mismo tiempo que genera un sentido de la identidad, como en el caso de las barriadas tradicionales. No obstante, estas zonas no son autosuficientes como lo son las tradicionales, presentan mayores niveles de conflictividad y delincuencia, y una composición étnica diversa.



Mapa 5. Áreas *Shabi*.

Como paradigma podemos citar los suburbios de Gizeh que crecieron entorno a la carretera que llevaba desde El Cairo antiguo a las pirámides, creciendo espectacularmente en los últimos años. Hace muy pocos años las casas no pasaban de una acequia que sale del Nilo, a un kilómetro y medio aproximadamente de la meseta; actualmente las casas llegan hasta la misma entrada a la meseta milenaria. Podemos observar que la organización espacial del sector parte de una vía rápida de comunicación, en este caso la avenida al Ahrām, flanqueada por grandes centros comerciales, financieros y tiendas occidentalizadas. De ella afluyen calles, ya sin asfaltar en las que se sitúan comercios tradicionales, desembocando en los callejones semiprivados que encontramos ocupados hasta altas horas de la madrugada.

Estos distritos son principalmente suburbios residenciales y dormitorio. Son zonas en las que el tráfico es caótico en las grandes avenidas, a pesar de los intentos de regulación, con servicios sanitarios deficientes, calles sin asfaltar y una calidad de vida muy por debajo de las zonas anteriores. A diferencia de los sectores tradicionales sus habitantes tienen la necesidad de trasladarse hasta su lugar de trabajo o estudio. La vivienda de Samir en un *bara* del *ryad* Umm al Masriyin en el núcleo histórico de Gizeh, en un área encerrada entre el río y la línea ferroviaria, puede ilustrar la heterogeneidad económica presente si lo contrastamos con el piso de Maher en la zona conocida como Zuq el Had en el *qism* del Bulaq al Drukur. En el primer caso, Samir que vive con sus padres y tres

hermanas pequeñas y un hermano mayor, renta dos habitaciones en el pasillo de entrada al inmueble en la planta baja. Estas dos habitaciones no sobrepasan los quince metros cuadrados cada una y todo su espacio está ocupado por camas dobles. En una de ellas, duerme el matrimonio, con las tres pequeñas y en la otra los dos hermanos. Utilizan una cocina y un baño comunitario que están en un pequeño espacio de unos seis metros cuadrados habilitado frente a las escaleras que suben hacia los cuatro pisos superiores del edificio. El lavabo, separado de la cocina por una cortina con una ducha y un agujero para las necesidades fisiológicas que sirve de desagüe de la ducha. En contraste el piso de Maher, de unos sesenta metros cuadrados cuenta con cocina, lavabo, una habitación para el matrimonio, otra para Maher y sus tres hermanos y otra para las dos hermanas de Maher; además de dos salas de estar separadas por visillos para los hombres y las mujeres, respectivamente.

Una de las características principales de las relaciones en el *bara* es la ausencia de privacidad en el ámbito doméstico, facilitando un control estricto de la moralidad en cada edificio. Sin embargo, por esa misma familiaridad que propone la vida local, los *ryad* y los *bara* aparecen con actividad casi en forma constante durante todo el día y la noche⁶¹. De ahí que no sea extraño observar a los ocupantes de estas áreas desplazarse por el vecindario en pijama o ropas cómodas, *libs il shurug*, como si estuvieran en casa, ya que consideran el callejón un espacio propio, extensión de la vivienda. Ante la precariedad de la mayoría de apartamentos, los callejones son los lugares predilectos para ocupar el tiempo de ocio con diversiones híbridas: cafés, videojuegos en una consola que se alquila en plena calle y pases comunitarios de películas de video, en muchos casos prohibidas por el Ministerio de Asuntos Religiosos. Lo global localizado.

En estas zonas en lugar de hablar de *futumma* se habla de *baltagi* desde instancias oficiales, ejerciendo en muchas ocasiones actividades ilegales. Justamente es donde encontramos mayor actividad de las asociaciones islamistas supliendo las carencias del Estado, e intentando cambiar tradiciones llegadas de las áreas rurales, presentándolas como supersticiones, tal que los *manlids*. A estos sectores se les denomina *baladiyat* para diferenciarlos de los *gara* tradicionales remarcando el origen heterogéneo de la población del vecindario.

El contraste que hemos señalado entre la vivienda de Samir y de Maher se puede apreciar en las ventanas de los edificios. Los aires acondicionados y las antenas parabólicas o su ausencia indican el nivel de

⁶¹ En la ciudad, la ley islámica distingue entre la calle, *ryad*, el camino público que todos tienen derecho a atravesar y el callejón, *darb*, -los llamados *bara*- que la mayoría considera como un camino semiprivado perteneciente a las propiedades circundantes. De ahí que en estos sectores los callejones estén ocupados continuamente, disputándose partidos de fútbol de ligas locales en sus intersecciones. Para una ampliación de los principios urbanísticos islámicos véase Aida Youssef Hoteit (1993).

vida de sus ocupantes. Las diferentes travesías principales, *ryads*, que estructuran estas zonas están plagados de comercios: fruterías, cafés, puestos de comida preparada –*falafel* y *ful* por la mañana, *kebab* y *kofta* por la tarde- hornos, tiendas de productos diversos con las estanterías atiborradas de jabones, casetes, bisutería de dorados deslumbrantes, barberías y en algún bajo una mezquita con fluorescentes, alfombras baratas, ventiladores de palas en el techo y las ventanas enrejadas.

Este tipo de mezquitas y oratorios vecinales proliferaron a finales de los setenta con la promulgación de una ley que eximía de impuestos a los constructores que las incluyeran en los bajos del inmueble, favoreciendo los vínculos de cohesión del sector y su vida comunitaria. Este tipo de construcciones crecen en los asentamientos no planificados y en los distritos populares, como los suburbios de Gizeh, Shubra el Jayma o Dar As Salam, donde la mezcla de lo nuevo y lo viejo, lo global y lo local, conviven caracterizando lo que llaman cultura de Oriente Medio en la que la religión no es más que un juego de manos (Donna Lee Bowen y Evelyn Early 1993: 3-12). Algunas veces aparece como una forma de alianza o frontera cultural, pero muchas otras veces no tiene importancia en las relaciones establecidas entre distintas confesiones como la que se da en Egipto entre coptos y musulmanes. La mezcla de valores preislámicos, con los valores islámicos y los seculares modernizantes, admite mayores oposiciones entre grupos de diferente clasificación social que entre grupos de confesiones religiosas distintas, permitiendo la cohabitación en las mismas calles y la formación de comunidades solidarias más allá de las diferentes doctrinas religiosas presentes en los *baladiyat*. Los fuertes vínculos de sus pobladores se refuerzan con los auxilios que ofrecen los mecenas locales, estableciendo una red de relaciones informales que no tiene en cuenta las diferencias religiosas, ejerciendo un poder nada despreciable en los barrios cairotas.

Además de las mezquitas y oratorios, uno de los lugares centrales de la vida cotidiana son los *qahwa*, dónde se disuelven las diferencias religiosas de los vecinos. Centros de ocio, económicos, foros de discusión política y centros de información comunitaria, los encontramos en todos los *ryads* que componen el sistema urbano de los *baladiyat*. En estos cafés, como en los de las zonas tradicionales, las mujeres tienen su acceso vetado por la estricta separación de géneros: son territorios masculinos. Sólo en los cafés modernizados localizados en la avenida de las Pirámides o en las nuevas galerías comerciales, construidas con dinero saudí y kuwaití principalmente, que proliferan por estas zonas, podemos encontrar mujeres entre los clientes. Pero esos cafés poco tienen de *qahwas*: sus luces de neón, sus equipos de alta fidelidad y los elevados precios de las consumiciones los delatan como espacios occidentalizados.

III. 2. 6 El Cairo: identidad urbana

Como he advertido, la aproximación etnográfica que propongo a la realidad cairota, no estaría completa sin presentar las características que los árabes atribuyen a esta ciudad y a sus habitantes en una perspectiva macrosociológica. El Cairo es la ciudad con mayor número de habitantes del mundo de lengua árabe. Esto significa que, metafóricamente, representa modernidad, centro de negocios, lúdico, político, religioso, estudiantil, artístico, cinematográfico; permitiendo que cada día reciba visitantes de todas partes de la *Umma*: indonesios, paquistaníes, indios, saudíes, marroquíes, tunecinos o palestinos, que junto a los turistas occidentales y los llegados de las áreas rurales, le otorga un aire cosmopolita teñido de un fuerte tono local. Sin duda a ello ha ayudado la particular historia del Estado egipcio contemporáneo, ideando una comunidad política árabe que ha servido y sirve como modelo a otros Estados árabes como Argelia, Túnez o Siria. En este sentido, recuerda vagamente aquel tipo de comunidad urbana determinada por la centralización de las funciones administrativas, políticas y económicas de la que hablaban los primeros antropólogos del Rhodes-Livingstone Institute. Ciudades africanas donde se había transformado el modelo cultural tradicional por su incorporación al sistema mundial, dando como resultado “una comunidad en que las relaciones impersonales son las más importantes; donde los negocios, la ley y la religión hacen a los hombres dependientes de millones de otros hombres a los que nunca han conocido” (Wilson 1941: 13, citado en Hannerz 1980).

Por otra parte, el rápido desarrollo de una industria de comunicación de masas localizada en la ciudad de El Cairo durante el primer tercio del siglo XX, el constante contacto con la cultura occidental desde la llegada de los franceses con la expedición napoleónica y el redescubrimiento de la civilización faraónica, han situado a El Cairo como el principal centro de producción cultural árabe, sólo amenazado, últimamente, por los nuevos medios saudíes y kuwaitíes especialmente a través de la televisión por satélite y cable. La emisión de seriales, películas, música, periódicos de gran tiraje y producciones literarias y científicas ha convertido estas expresiones en dominantes en el mundo árabe. Todo viajero árabe que llega a El Cairo le parece que ha llegado a una ciudad donde todo es posible, desde formas para poder subsistir casi sin dinero, hasta todos los lujos orientales y occidentales para los cairotas adinerados, los turistas occidentales y los saudíes con las carteras llenas de dinero. Los anuncios de neón, los carteles de teatro y de los cines, de los casinos y discotecas y el constante trajinar de los cairotas que sólo parecen dormir unas pocas horas de la madrugada, nos ayuda a comprender porqué el nombre árabe de Egipto, *Misr*, pronunciado fuera de El Cairo, en áreas rurales, se utilice para designar a la ciudad de El Nilo. Como señala David Sims (1990: 35) “en ningún otro país del mundo una ciudad domina todos

los aspectos de la identidad nacional como lo hace El Cairo. En términos geográficos es como si El Cairo fuera un eje sobre el que gira la nación”.

Por eso para las gentes de las áreas rurales, El Cairo es tan exótico como para un occidental. Nunca han visto una oferta tan amplia de diversiones y de oportunidades de salir adelante, de ocultarse, de mejorar su situación social, de huir de las catástrofes naturales, de buscar esposa o vicios ocultos, la ciudad es un imán que atrae a la gente del campo. “Yo he vivido en París, en Ryad, en La Meca y en Bagdad, pero te puedo asegurar que no hay ninguna ciudad tan atrayente como esta, y además sus mujeres son las más guapas”. Así explicaba su orgullo de ser cairota Nabil Mawdudí, propietario de un pequeño restaurante en un *bara* de la zona de Saudiya; un local de unos treinta metros cuadrados dividido en dos partes: una dedicada a la elaboración de los alimentos, *falafel*, *kebab*, *kofta* y *xix kebab* presidida por una foto de su dueño vestido de cocinero en el Hilton de La Meca; y otra reservada para los clientes cuya única bebida es el agua del grifo que se sirve en una jarra y en cualquiera de los dos únicos vasos que tiene como vajilla, amueblada con dos mesas de fórmica desvencijada. Casi como en todo este tipo de restaurantes de las áreas populares, también sirve comida para llevar por lo que conoce a la mayoría de vecinos de la calle, como el barbero o los camareros del café, porque es costumbre comer carne asada, cuando la economía lo permite, las noches de verano junto a la familia o amigos en la calle. Es un hombre popular en la vecindad, que está orgulloso de su origen cairota. “Como Naguib Mahfuz yo nací en su barrio en el Gamaliya”, a pesar de haber pasado quince años fuera de El Cairo. Aunque no ha conseguido su sueño de “poner un restaurante flotante de calidad como los de París en el Nilo”, se siente orgulloso de su negocio. Es esta diversidad social y cultural la que representa el cosmopolitismo cairota, que obliga a sus habitantes a travestirse moralmente, transitando diferentes mundos morales, negociando su identidad estratégicamente.

A pesar de las esperanzas fracasadas, de la basura, de la intimidante presencia policial, de las altas temperaturas que en pleno invierno bajan hasta los doce grados, de la inseguridad laboral, los cairotas como Nabil, nunca pierden su sonrisa y su curiosidad por conocer cosas sencillas de la vida cotidiana, como el número de habitaciones que hay en tu casa. Este sentido del humor, tan apreciable entre los cairotas, sugiere la posibilidad de utilizarse como forma de romper las tensiones sociales y la falta de libertad política. Es a través de los chistes y sátiras que los cairotas muestran su desacuerdo con la política gubernamental y con el autoritarismo de la policía y del Estado. Tal y como presenta Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot (D. L. Brown & E. Early, 1993) la figura de Nasser fue protagonista de estas manifestaciones humorísticas populares que tienen una tradición tras de sí que nos remonta a los tiempos de la *yabiliya*. El *raïs* tras la derrota en la Guerra de los Seis Días recibía de esta forma las críticas de su pueblo que era duramente reprimido en las manifestaciones que se sucedieron al

fracaso. En la actualidad, es muy popular un chiste que compara a Mubarak con el dibujo de la vaca de la marca de queso La Vaca Que Ríe; criticando, de esa manera, algunas acciones del presidente. Esta broma llegó a ser tan popular que el propio Mubarak prohibió que los anuncios de la marca ocuparan vallas publicitarias. Este es un buen ejemplo que corrobora la impresión general que deja El Cairo. Abierta a todas las innovaciones técnicas occidentales no permite perder su ethos. Decíamos que los televisores sustituyen a los cuenta cuentos en los cafés, pero éstos continúan con la importante misión de constituirse de núcleo de relaciones sociales en el barrio. El Cairo es una ciudad que pertenece al mundo global pero la fuerza expresada en el potencial de sus habitantes, hace que su personalidad llegue desde Casablanca a Bagdad, en forma de teleseries que producen empresas con una facturación millonaria y extienden el dialecto cairota permitiendo la aparición de un árabe estándar que permite la comunicación entre personas ya vengan de Damasco o Marrakech. De producciones musicales, en muchos casos nacidas en la cinematografía, que obligan a muchos cantantes árabes a triunfar en El Cairo si pretenden convertirse en estrellas, que no son reconocidos como árabes hasta que han grabado en la ciudad, como en el caso de Khaled, que no entró en las listas de éxitos árabes hasta que presentó un álbum producido en la capital egipcia, en una situación similar a la descrita anteriormente para la música Banghra.

El siguiente extracto nos caracteriza muy bien el sentido de pertenencia a la colectividad de habitantes en una ciudad como El Cairo, citando muy acertadamente el ejemplo del tráfico; pero esto es así cuando nuestro enfoque está todavía muy abierto. Como apreciamos, en el interior de esta ciudad también existe, obviamente, heterogeneidad social dependiendo del lugar en que habites. Lo remarcable es esa sensación de estar entre desconocidos familiares que permite a los jóvenes establecer relaciones con otros más allá del lugar de pertenencia, sobre todo en las zonas anónimas del Downtown o en las galerías comerciales. En las sociedades árabes, y obviamente en la egipcia, el sentimiento de pertenencia al grupo se sitúa por encima de un individualismo exacerbado como el que es frecuente en las grandes concentraciones humanas occidentales. Volveré a ello más adelante. Esto permite al individuo andar por la calle rodeado de iguales. Porque en la calle todos tenemos los mismos problemas, un accidente es un accidente y una pelea una pelea, y cualquiera puede verse envuelto en un incidente similar. Sin embargo, también este exacerbado sentimiento de grupo, coacciona el desarrollo del individuo, homogeneizándolo y sufriendo una coerción y control que va desde su familia a sus compañeros de trabajo, pasando por el de sus vecinos, lo que impide cualquier conducta considerada como extraña y la intimidad propia del tipo de vida occidental. En El Cairo es difícil estar solo, el sentimiento de anonimato que produce vivir rodeado de veinte millones de personas, queda aliviado en ese sentimiento de que todos somos iguales.

“En algunos países, este rechazo al individualismo lleva una carga eminentemente creadora; tiende a suscitar formas de contacto humano totalmente inéditas, a instaurar lo que se podría llamar una convivencia anónima. En la calle, el mínimo acontecimiento –accidente, atasco de circulación, malestar súbito de un transeúnte, disputa- provoca el agolpamiento aleatorio de varias personas que, sin conocerse, intervienen juntas para ayudar a levantar el obstáculo, aliviar a la persona en dificultad o a separar a los adversarios. Por un momento, forman un verdadero grupo, compacto, cálido, eficaz, en el que cada cual recupera en sí mismo reflejos latentes y práctica una figura de solidaridad que le falta en lo cotidiano. Luego, el grupo se dispersa para volver a constituirse en otra parte, con otras personas y bajo otro pretexto. El sentido colectivo estrecho va al encuentro de un sentido colectivo global según las reglas de una misteriosa plasticidad a escala de la ciudad entera.

Esta disponibilidad espontánea, esta complicitad inmediata con desconocidos familiares, puede adquirir las dimensiones de un fenómeno de cibernética social asombroso. En una ciudad como El Cairo, por ejemplo, la circulación vial no responde a ninguna regla racional: no se respetan ni semáforos en rojo ni prioridades. Y sin embargo, el número de accidentes es mínimo. El conjunto del tráfico parece gobernado por un puesto de pilotaje automático colectivo, por un sistema neuronal único, como si cada conductor estuviera dotado de antenas ultrasensibles que le permitieran adivinar el movimiento de todos los demás e insertarse instintivamente, sin chocar, en el torrente general. Con una sensación física, a veces voluptuosa, de fundirse, por medio de una pericia de cada instante, con todo el flujo general de la calle”. (Hussein, 2002: 119-120)

Para los fines de la investigación debemos retener varias características de esta agrupación humana que he intentado ordenar. En primer lugar, las diferencias en el sentido de pertenencia según se resida en sectores populares, tradicionales u occidentalizados, que serán más fuertes en los primeros que en los últimos. El especial sentido de ocupación del espacio público, sobre todo de los callejones, de la población de clases medias y bajas que los sienten como propios. Las diferencias en los cafés de las distintas zonas y, sobre todo, la oportunidad de escapar del control social, con su importancia para el contacto entre géneros, que permiten las zonas de ocio del centro de la ciudad, con el papel que en ellas juegan los encuentros siempre relativamente anónimos.

III. 3

ESCENARIOS SOCIALES Y CULTURALES DE LOS JÓVENES CAIROTAS

En la avenida de las Pirámides, una zona de Gizeh que se distingue por su aspecto suburbial occidental, con altas torres de inmuebles dormitorio, lugares de diversión y consumo, y grandes superficies comerciales, un grupo de jóvenes entabla una pelea. Ninguno de ellos pasa de los veinte años. Pantalones vaqueros, camisas, polos de marcas multinacionales del lado opulento del planeta, pelo peinado hacia atrás pero con media melena suelta, otros sin gomina y afeitado el cogote, encima de las orejas y en las patillas, pero con el pelo largo en la parte alta de la cabeza, exteriorizan su estilo juvenil. Los insultos se suceden y uno de los chicos amenaza a uno del otro grupo, con un cinturón que se ha sacado con un rápido movimiento de su brazo. Sin embargo, no llegan a la violencia física. Un policía de tráfico los mira sin prestarles atención.

Grupos de chicas pasean luciendo sus caros atuendos occidentales de última moda; zapatos con plataformas, maquilladas y algunas con un toque más tradicional, un chal para tapar el cabello. A fin de cuentas continúan con la prescripción coránica de que la mujer puede llevar al descubierto únicamente la cara, las manos y los pies. Sonríen a los chicos cuando éstos al pasar les dicen alguna, cosa les lanzan una sonrisa o una mirada pícaro. Otras chicas de vestimenta más recatada –blusas amplias y faldas hasta los tobillos- y sin maquillar, están sentadas en una pequeña plaza hablando animadamente.

Los primeros son jóvenes de clases medias con algo de dinero para gastar, que buscan diversión entre las discotecas, salas de billar y boleras de la avenida de las Pirámides. Para estos jóvenes, lo más importante es conseguir un trabajo, dinero y vivir “lo más cómodamente posible”, como apunta Ahmed, significa las mismas condiciones que teleseries y películas dejan entrever de la vida occidental. Ahmed, un estudiante de idiomas nacido en Tanta que llegó a la ciudad hace algunos años, explica esperanzado lo que será su futuro, esperando rentabilizar sus estudios trabajando en una compañía occidental.

En las calles céntricas de Gamaliya, junto a la mezquita de Al Azhar, un grupo de chicos de entre catorce y quince años, con los pantalones raídos, algunos sin camiseta, la mayoría descalzos y otros en *galabiya*, se divierten molestando a los transeúntes tirándoles chinias. Estos jóvenes de los asentamientos populares y de “crecimiento no planificado” se mueven por toda la ciudad, buscando aventuras, diversiones y algún dinerillo que se

pueda ganar en trabajos esporádicos⁶². En su mayoría, hijos de familias numerosas que no pueden hacer frente a la educación secundaria y los gastos que implica. La calle es el lugar en que se educan, a través de los viejos conceptos de la camaradería y la solidaridad, la *asabiya* entre los miembros del grupo, formando una *futuwwat* en su vecindad.

En las terrazas de los clubes deportivos de la orilla oeste del Nilo frente a la isla de Gezirah y también en su orilla oeste, jóvenes de ambos géneros, universitarios y acomodados en general discuten, charlan y escuchan los cantantes de moda en los altavoces del bar del club. Los estudiantes siempre representaron una fuerza política importante en Egipto en los momentos de crisis: durante la revolución de 1919 que protagonizó Saad Zaghlul, en el golpe de los Oficiales Libres y después de la guerra de 1967. Hoy, con los comunistas atomizados y los islamistas como única baza política en el campus, gracias a la permisividad del gobierno para acabar con los primeros durante los años setenta, muchos jóvenes de clase media y alta piensan como el personaje de la novela *Espesjos*, de Naguib Mahfuz, Sabri Gad. Ese personaje, un recién licenciado en filosofía, como el propio Mahfuz, entra a trabajar como funcionario en la oficina del narrador después del “desastre”⁶³. Su idea de una vida feliz es “una vivienda saludable, buena comida, ropa elegante y algunos otros disfrutes de la vida” (Mahfuz 1999: 263). Eso es lo que había conseguido un joven -¿o no debe ser considerado así?- que era el dueño de una pastelería árabe de una céntrica calle de El Cairo, que siempre hacía sonar las llaves de un apartamento y de un coche japonés, rojo, que aparcaba frente a la pastelería. Ropa cara de marcas multinacionales, complementos de marcas de prestigio, una actitud altiva, miradas desafiantes hacia los clientes, eran sus actitudes habituales según Ahmed el estudiante de idiomas de Tanta. ¿Qué tienen en común los protagonistas de estas escenas para considerarlos una categoría social homogénea? ¿De dónde proceden sus diferencias? ¿Son únicamente económicas? ¿Es la ideología dominante entre los jóvenes la del consumo y la vida del bienestar? ¿Cómo se construyen estas identidades diferenciadas en el espacio urbano cairota?

III. 3. 1 Escenarios potenciales de construcción identitaria

Como señala Lisón Tolosana (1999: 17): “La identidad ancla el yo en la cultura”, refiriéndose a ella como ese proceso inacabado de construcción del yo prototípico, en tensión con el contexto en el que se produce. Añadiríamos a través del uso del cuerpo para la acción simbólica.

⁶² Recordemos que es así como llama eufemísticamente el gobierno a los asentamientos populares que se han venido produciendo en zonas periféricas y que carecen de los servicios sanitarios y energéticos imprescindibles

⁶³ De esta manera designan los egipcios a la guerra perdida con Israel en 1967, deshonra que no quedó lavada hasta 1973.

La cultura entendida como construcción de los individuos que se relacionan a través de redes sociales, tal y como he establecido anteriormente, determina los límites de la constitución del yo. Siendo así intentaré establecer los escenarios determinados culturalmente dónde se desarrollará la acción social, pero no entendidos como un escenario teatral donde los actores únicamente representan un papel. Más bien hay que intentar comprender que estos escenarios proveerán la base necesaria para la posterior interpretación de las negociaciones de los agentes sociales en la vida cotidiana. Gracias a estos escenarios podremos fijar ciertos límites que permitirán las distintas elecciones del individuo para su alineación con alguno de los grupos que se observan en la vida cotidiana, elecciones entendidas como acciones culturalmente orientadas.

¿Cómo establecer entonces estos escenarios? En primer lugar, todo escenario tiene una escenografía. Un espacio socializado y socializador al servicio de la comunicación que, como he ilustrado en el capítulo anterior, no es percibido en forma pasiva por los agentes sociales, sino que es construido, valorizado y moralizado a través de las acciones y las relaciones que allí se mantienen. Asimismo, la geografía mental de la ciudad de El Cairo es entendida también como “ese espacio de experiencia inicial y habitual, horizonte de memoria y expectativa viene siempre imaginativamente enriquecido y embellecido por cualidades estéticas, realidades morales y valores metafísicos y utópicos y por tradiciones reales o ficticias, desiderata, gestos y héroes que los sacraliza” (Lisón Tolosana 1999: 14). He intentado mostrar un topos de la cultura, mapeando los diferentes sectores para, enseguida, situar los espacios destinados a devenir los escenarios en los que los jóvenes cairotas dramatizan sus singularidades. Lo presentado son lugares etnográficos: espacios socialmente construidos. Pero no acaba ahí su influencia, también imponen al mismo tiempo al individuo que los habita o sufre, una categorización concreta dependiente de las ideas que ese espacio suscite en cada negociación social. El referente espacial es, por lo tanto, un marco referencial primario, un modelo, que clasifica e identifica a los pobladores de las distintas zonas que detallaré. Por eso, el determinante geográfico y espacial es uno de los más importantes, antiguos y permanentes indicadores eficientes de identidad.

En segundo lugar, toda sociedad produce personas para su reproducción, imponiéndoles unos roles determinados según las expectativas que se esperan de ellas. En el siguiente capítulo, expondré cómo se produce dicho proceso de producción en este caso, desarrollando el ciclo vital ideal por el que debe pasar todo sujeto. De esa manera, visualizaremos cómo los roles se in-corporan mediante rituales de paso de un estadio a otro del ciclo vital, permitiéndonos definir lo que se entiende por un sujeto en edad juvenil en el contexto que nos interesa ya que, como se propone, la producción de jóvenes depende del contexto principalmente. Esta visualización del ciclo vital, establece lo que se espera de un individuo en determinada etapa de su vida, y se construirá mediante una

interpretación dialéctica de datos recogidos empíricamente y datos bibliográficos.

Además, todo escenario posee un marco referencial para las relaciones que se establecen mediante parámetros sociales propios del marco etnográfico. Además, estableceremos como se estructura la sociedad egipcia para poder esclarecer, más adelante, las diferencias que encontraremos en los protagonistas de las escenas etnográficas, permitiéndonos entender ciertas acciones que sin él sería imposible poder interpretar. Estas diferencias obedecerán a elementos económicos pero también, y de mayor relevancia, a elementos que institucionalizarán una estructura social específica para el contexto que nos ocupa.

Por último, todo escenario posee un pasado narrado, reificado, una comunidad imaginada que ayuda a construir, tanto al individuo como al grupo, sus propios límites. Los agentes sociales están determinados por esa historia de la que hablamos y al mismo tiempo están edificándola y acomodándola a sus narraciones identitarias. Un conocido islamista puede servirnos de ejemplo: Sayyed Qutb sucesor de Hassan al Banna, fundador del grupo, al frente de los Hermanos Musulmanes y prohibida desde 1956, a raíz de la ejecución de Qutb por su posible participación en un complot para asesinar a Nasser⁶⁴. En principio Sayyed fue un entusiasta participante en la revuelta de los Oficiales Libres, que acabó con la monarquía en 1952. En esos momentos sus escritos ensalzaban al nuevo líder que se alzaba a las imposiciones británicas. Con Nasser en el poder y su consecuente desgaste y el viraje hacia el socialismo, después de la nacionalización del Canal de Suez, la heroica gesta de los *fedayines* se convirtió en el despreciable engaño de unos militares sedientos de poder que llevan al país a la *jabiliya*⁶⁵. Este uso identitario de la historia no sólo se produce entre intelectuales. Cualquier individuo que crece en un contexto determinado recibe una educación histórica, –no hablamos de las instituciones escolares exclusivamente– que transforman para acomodarla a sus nuevas elecciones. Esta adecuación, provee de coherencia a la unidad que representa la historia personal narrada, dentro de la fragmentariedad que presenta cualquier ciclo vital. Este tipo de historia, aparentemente inamovible, cambia y se reconstruye al mismo tiempo que se solidifica el hilo narrativo individual.

Una vez construido el escenario, los agentes nos servirán para intentar aprehender el complejo proceso identitario de cuatro jóvenes cairotas aportándonos una ligera idea de las culturas juveniles cairotas. La población

⁶⁴ Para temas relacionados con el islamismo como ideología política opuesta al nacionalismo árabe y a los regímenes liberalizantes actuales, podemos señalar: Burgat (1997), que ofrece un buen trabajo etnológico con entrevistas en profundidad a líderes islamistas contemporáneos; desde la ciencia política B. Étienne (1995) es un magnífico análisis de los conceptos utilizados por el islamismo ideológico. Oliver Roy (1998) intenta presentarnos la gran diversidad que presenta el islamismo en sus diferentes países. Por otra parte, de referencia obligada para el contexto social árabe son los trabajos de E. Gellner, Clifford Geertz y Pierre Bourdieu sobre la Cabília argelina, que inician análisis pormenorizados sobre las sociedades árabes.

⁶⁵ La *yabiliya*, en el sistema cosmológico islámico, es el estadio en el que se encontraba la humanidad antes de la llegada del profeta. Literalmente significa “ignorancia”.

en edad juvenil ocupará el primer plano de unas escenas sin texto, ya que éste lo escriben ellos mismos, en las que las relaciones intergeneracionales nos servirán para comprender las elecciones juveniles. Estas relaciones estarán afectadas por las ideas sobre la persona, derivadas de determinada tradición islámica que imponen una valoración, clasificación y enjuiciamiento, en suma una categorización de los individuos que se relacionan entre sí, sin poder evitar la imposición derivada de estos conceptos específicos sobre la persona, en la que incluimos también la conciencia de tu propio cuerpo. Esto permite la in-corporación o introducción de la cultura a través de ciertas acciones sobre el mismo y de rituales que permiten controlarlo y educarlo a partir de las prácticas aconsejadas, en este caso por la religión islámica. Podemos hablar entonces que la percepción sobre la persona se hace visible a través del propio físico en sus cambios vitales.

Las escenas etnográficas que proponemos en la tercera parte tendrán como elementos necesarios para su aprehensión estos escenarios contruidos hermenéuticamente en esta segunda parte, como marcos referenciales esenciales para el proceso identitario, que utiliza estos modelos de, y para la acción, de y para la negociación pública, aplicándolos en forma individual. Los próximos capítulos intentan construir los escenarios potenciales en los que los jóvenes cairotas se desenvuelven para negociar cotidianamente su identidad. Pero antes de seguir adelante es necesario ilustrar las dos formas principales de solidaridades que se reflejan en la sociedad cairota para, prosiguiendo, señalar ciertos lugares que los jóvenes cairotas ocupan para sus relaciones sociales, incidiendo especialmente en zonas de ocio juvenil en las que la característica común es el anonimato. Estos territorios permiten escapar, momentáneamente, al control que la vida comunitaria de los *baladiyat* y *baras* impone en las relaciones entre jóvenes, y construir lugares para relacionarse no mediatizadas por las culturas dominantes.

III. 3. 2 Mezquitas y cafés: de la asociación a la comunidad

Tönnies define la comunidad –*Gemeinschaft*– como el tipo de agrupación en el cual predomina la voluntad natural de pertenencia. La asociación –*Gesellschaft*– es, en cambio, aquel tipo de comunidad formado y condicionado por la voluntad racional. La comunidad posee una estructura cuya unidad no es el producto de una adición o suma de elementos, sino un conjunto que, al surgir espontáneamente, posee todos los caracteres de una totalidad orgánica, en tanto que la asociación es el resultado del predominio de los elementos mecánicos, artificiales y racionales, acabando por sustituir las unidades originarias de la familia, de la tribu y de la aldea, por conjuntos contruidos mediante una reflexión consciente sobre los fines (Tönnies (1984 [1887])). La solidaridad comunitaria está caracterizada

por relaciones que, esencialmente, son de tipo personal y afectivo; contrastando con las relaciones impersonales e instrumentales propias de la solidaridad basada en la razón instrumental. Estas relaciones son, por lo tanto, instrumentales, racionales, estratégicas o tácticas. En las primeras los hombres se tratan los unos a los otros como fines en sí; en las segundas como medios para conseguir ciertos fines. Sin embargo, estas dos tendencias solidarias no son excluyentes sino, en la mayoría de ocasiones, complementarias, coexistiendo en conflicto permanente, entrecruzándose, mezclándose, entrelazándose y generando las realidades sociales. Tönnies plantea la relación entre las dos voluntades y las dos tendencias de forma dialéctica y compleja. Así, para el alemán se trataba de tipos ideales difíciles de encontrar aisladamente, ofrecen todas las posibilidades de mestizaje entre ambos paradigmas. En el caso a estudiar, cualquier elemento para relacionarse, desde una calle a una mezquita, está afectado por esta dialéctica compleja que, dependiendo de la relación de un determinado individuo con la institución social a que hagamos referencia, adoptará una u otra forma de solidaridad. Para entender esta relación compleja analizaremos dos espacios de gran relevancia para el establecimiento de encuentros sociales en El Cairo: las mezquitas y los cafés.

Lo interesante del fenómeno religioso contemporáneo musulmán es que produce “ese solapamiento y concentración plural del pasado, del presente y del futuro que construye una identidad otorgada en longitud sucesiva y en histórica profundidad” (Lisón Tolosana 1999: 13) que trasciende al yo. Básicamente encontramos tres tipos principales de mezquitas y oratorios diseminados por el área metropolitana. En primer lugar, las mezquitas históricas, que se concentran en las zonas tradicionales donde se celebran, a pesar de la oposición ortodoxa hacia estos actos, los *mamlids* más famosos. De financiación pública como las anteriores, en segundo lugar, las grandes mezquitas *ahly* construidas en los nuevos espacios urbanos construidos desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX. Por último, las mezquitas de financiación privada que encontramos en las zonas tradicionales, en algunos casos, y las populares principalmente, mayoritariamente ocupadas por imames radicales⁶⁶.

Según la ubicación en diferentes zonas de la ciudad, la construcción de estos espacios sagrados, como manifestaciones metonímicas de las relaciones sociales, crea vínculos comunitarios y asociativos entre los fieles que las frecuentan, tal y como desarrollaré más adelante. Además, las diferentes formas de financiación de estos espacios sagrados, permite una utilización política de las mismas, siendo ocupadas por tres tipos principales de almuédanos. Primero, el estudioso de la religión salido de la universidad

⁶⁶ En este sentido, a pesar de no pertenecer a la categoría de zonas populares como veremos más adelante, algunas mezquitas situadas en el centro comercial de la ciudad y en la avenida de las Pirámides, pueden considerarse del mismo tipo que las de las zonas populares propiamente dichas.

de Al Azhar en el minbar de las áreas occidentalizadas y tradicionales cuyos gastos van a cargo de los presupuestos del Estado egipcio⁶⁷. En segundo lugar, miembros de cofradías sufíes o predicadores famosos como el Shaijk as Sharawi, que suelen ocupar mezquitas de financiación privadas de las zonas tradicionales principalmente. Por último, los militantes islamistas y predicadores independientes que ocupan las de las zonas de población *shabi*, construidas con la aportación monetaria de los miembros y dirigentes de la asociación. Es revelador de la mezcla de aspectos comunitarios y asociativos presentes en estos espacios sagrados dependiendo de su ubicación, analizar los tipos de prédica que sigue cada tipo de religioso, influenciado por la identificación que el espacio asigna a sus pobladores. Si su aljama se sitúa en una calle de un *baladiyah*, su estrategia estará basada en la *dava*, una predicación que engloba todos los aspectos de la vida cotidiana que refuerzan el sentido de pertenencia y los lazos comunitarios establecidos entre los usuarios, miembros de un grupo así naturalizado. La importancia para la comunidad de estos espacios, explica el espectacular aumento del número de ellos producido en el período comprendido entre 1973 y 1969, pasando de diecisiete mil a treinta y cuatro mil; siendo ya cincuenta mil su número en 1984 (Gaffney 1994). Este aumento se produce en paralelo al intento de control estatal del campus universitario para acabar con los partidos socialistas y comunistas, apareciendo entonces las agrupaciones islamistas que dominan los campus en la actualidad. Para Gaffney (Ibíd.), estas cifras confirman la importancia de las mezquitas como centro ritual entendido en forma explícita por la comunidad para imbuirse a través de la oración, de la plegaria, su carácter islámico en una forma nueva, en respuesta a las cambiantes necesidades y aspiraciones actuales. Sin embargo, no podemos dejar de señalar que la posibilidad de celebrar en estas mezquitas las festividades importantes del calendario musulmán, uniendo a todos sus miembros refuerzan el sentido de pertenencia y solidaridad de los residentes de sus alrededores, más allá de una pertenencia a una comunidad de creyentes alejada de la cotidianeidad del *hara*, que representa la *umma* abstracta. Por lo tanto, estamos en espacios que desarrollan los lazos personales y afectivos propios de una solidaridad comunitaria.

Por el contrario, si se sitúa en estos mismos suburbios *shabi* pero, al mismo tiempo, cerca de los nuevos centros de consumo como la avenida de las Pirámides, el centro de la ciudad como la plaza de Tajrir, hasta el noroeste en Al Azbeqiya, o junto a los restaurantes de comida rápida internacionales; el imam utilizará unos potentes altavoces que cinco veces al día repetirán el grito de “Dios es grande, Muhamad es su profeta, acudid

⁶⁷ En los últimos veinte años se ha producido un aumento de los escolares capacitados para realizar la *jutba*, como consecuencia de la implementación de una licenciatura universitaria para oficializar a los predicadores (Zaghal 2002). Sin embargo, el Estado no ha podido hacer frente a las demandas de este colectivo que solicitan un puesto en la administración, por lo que las mezquitas privadas, en general, están dirigidas por estos imames, sin lugar en el aparato estatal, por lo que su legitimidad religiosa queda asegurada por el título de Al Azhar, produciéndose una fractura ideológica para el gobierno.

todos a la oración”, y los viernes escampará su sermón de santo en período de *yihad* por todo el vecindario⁶⁸. Es altamente metafórico del contraste continuo que ofrece la ciudad y sus mundos morales, escuchar como un airado imam arremete contra los vicios de la occidentalización y contra los jeques que llegan de los países del Golfo y de Arabia Saudí en busca de mujeres casaderas y diversiones, prohibidos por el régimen wahabita, en un tono violento a través de unos altavoces y ver como grupos de jóvenes acomodados entran en el McDonalds de al lado y piden una hamburguesa, precisamente en una zona –la avenida de las Pirámides- cuya financiación es saudí y cuyo nombre produce un juego de palabras entre *abram* –pirámide- y *haram* –prohibido-, pasando de *shariá al Abram* a *shariá al haram*, en el lenguaje coloquial, convirtiendo esta avenida en un lugar cultural, valorizándolo de manera determinada y concreta. En este caso, el ulema apela a la pertenencia a la *umma*, que ofrece una solidaridad basada en el interés mutuo. Pero al mismo tiempo, como ejemplificación de la complejidad entre las relaciones comunitarias y las asociativas que señalaba Tönnies, la asistencia habitual da como resultado el establecimiento de lazos comunitarios personales y afectivos entre los fieles que se extienden entonces a otros ámbitos de la vida. Estas particularidades permiten entender estos espacios de relación como un elemento esencial de la vida comunitaria de la ciudad.

En las mezquitas históricas, como la de Hussein, los días en que se celebra su *Mawlid* o durante el Ramadán, Al Husseiníya se convierte en un verdadero hormiguero humano de turistas, vendedores, familias rurales acampadas, policías, cairotas devotos y curiosos, taxistas que buscan clientes o jóvenes en busca de alguna “oportunidad” para conseguir un poco de dinero⁶⁹. En los tenderetes con luces de colores se ofrecen desde comida hasta amuletos contra los genios y el mal de ojo. Son centros de reunión de solidaridades instrumentales que permiten, al mismo tiempo la creación de lazos comunitarios esporádicos y fugaces entre desconocidos relativos, cuyo nexo de unión es la pertenencia religiosa que reforzará la identificación con la comunidad de creyentes. Una *communitas* (Turner 1988 [1969]), a la que cualquier creyente puede pertenecer puntualmente, a diferencia de la comunidad naturalizada que representa la asistencia a las mezquitas descritas en el párrafo anterior. El momento culminante de estas celebraciones llega tras la oración de la puesta del sol. En ese momento

⁶⁸ Entendemos el yihad por el esfuerzo personal y perseverancia en la fe que obliga a abandonar y denunciar todo síntoma de vicio y corrupción, su traducción literal es esfuerzo. Como señala Dolors Bramon: “En las treinta y cinco veces que aparece este término en el Libro Sagrado, casi siempre va seguido de la expresión ‘en la senda de Dios’. En veintidós de ellas significa claramente ‘esfuerzo o superación de la conducta propia y colectiva’; en otras tres, ‘elevación espiritual de los fieles’, y en las diez restantes, ‘guerra’, pero solo defensiva” (2002: 103). Además, es el sentido coloquial que podemos encontrar entre los informantes cairotas, en el contexto citado el sentido que queremos dar es el de “elevación espiritual de los fieles”.

⁶⁹ Designada así en honor del yerno del profeta cuya cabeza cree la opinión popular, que se conserva en esta mezquita construida en el año 1153, se localiza junto al edificio de gobernación de la Universidad de Al Azhar.

todas las bombillas de colores iluminan el minarete y la fachada principal de la mezquita. Seguidamente, son las luces de las carpas montadas para las exhibiciones místicas y musicales las que se encienden. Entonces el humo de los puestos de *kebab*, croquetas de patata, de *fitira* –pizzas locales- o de pescado, los gritos de los vendedores, la multitud que se agolpa de allá para acá, abriéndose de repente un corro que permite ver un recitador de Corán acompañado de un flautista, dan la salida para los actos principales de la conmemoración. El gran espectáculo empieza cuando aparecen los derviches danzantes para ofrecer sus giros en honor a Dios. Igualmente, ir al Gamaliya para el *moseum* siempre presupone una actividad lúdica, ya sea comprar o acudir a la mezquita, para todo aquél que no vive entre sus estrechas callejuelas. Refuerzan el carácter festivo de estas celebraciones, algunas manifestaciones como los concursos de recitación coránica el *tartil* y el *tachwid*, la más perfecta, que busca la comunión en el recitado con el público. La belleza de estos cánticos hace que la zona esté llena de aficionados a la música más que fieles al ritual que, ante las mayores proezas vocales del recitador y los pasajes más bellos, lanzan “*wallabs*” de aprobación mientras escuchan en la posición ritual con las piernas cruzadas. Este tipo de festivales convierten a las mezquitas más populares de entre las históricas y a las tumbas de *morabitos* de las zonas rurales, en lugares de ocio para pasar las festividades.

Al mismo tiempo, estos edificios históricos permiten cierta privacidad para conversar en compañía de los amigos sin sentir el control que se produce en las mezquitas de los barrios. A ello invita, la sensación de frescor y tranquilidad, que convierte, en las calurosas tardes del verano cairota, a las alfombras de la mezquita de Ibn Tulún, por ejemplo, una de las más antiguas de África, en un lugar en el que pasar algunos momentos de ocio. Otros solitarios dejan pasar el tiempo dormitando en las alfombras en el frescor de la penumbra; detrás se sitúa la separación que delimita la zona para las mujeres y los niños. En ese ambiente las mujeres hablan y dejan que los pequeños campen a sus anchas por la zona. Para los vecinos se trata de centros comunitarios, que compiten con otros vecinales, como los pequeños oratorios situados en los callejones más alejados de los centros tradicionales como Al Azhar, Al Husseyn, Sayida Zeynab o los ocupados por predicadores famosos como el Shaijk Kirchk, al que acuden personas de cualquier parte de la ciudad en un grupo basado en el interés y la estrategia individual.

Localizadas entre las calles de las zonas más occidentalizadas, construidas como ensanches de la ciudad para unir las zonas tradicionales, podemos observar las grandes mezquitas estatales –*ahly*- para la reunión de toda la comunidad en las grandes celebraciones entendidas como instrumentales⁷⁰. Construidas después de la independencia generalmente,

⁷⁰ En la religión islámica es preceptivo que en las grandes festividades se reúna toda la comunidad en una mezquita para su celebración. Es imposible que en El Cairo del siglo XXI se produzca esta

están dirigidas por imames con altos cargos administrativos. Los viernes, en los jardines de los alrededores de estas mezquitas, las familias se reúnen esperando la hora de la plegaria en que abarrotarán sus grandes salas. En ellas la *jutba* –el sermón del viernes- ofrece las opiniones oficiales en torno a los grandes temas del país, como en la de An Nur, en el Abasiya, a la que acude cada viernes Mubarak para conseguir cierta legitimidad religiosa, y desde dónde se retransmiten por televisión las celebraciones más importantes del calendario, así como la *jutba* de los viernes. Acudir a estas mezquitas otorgará prestigio al fiel, según el lugar que le permitan ocupar en su interior -cuánto más cerca del imam mayor jerarquía social- convirtiendo la oración de los viernes y las celebraciones del calendario islámico en una representación de la estructura cairota entre cuatro paredes a la que no están invitados los miembros de las clases populares, que deben contentarse con ocupar las proximidades del recinto. De esa manera, la ilusión de pertenencia a una comunidad naturalizada como Egipto se materializa en la participación en las plegarias de los fieles en los días señalados.

Es reconocido que otro de los lugares centrales de la vida en los suburbios populares y tradicionales son los *qahwa*, cafeterías. En ellos los hombres se reúnen para tomar té o café a la turca, fumar la *shisha*, jugar al dominó y al backgammon. Los parroquianos de este tipo de establecimientos afianzan el sentimiento de pertenecer a una comunidad natural. En todos estos cafés podemos encontrar televisores que en los grandes acontecimientos sociales como partidos de fútbol, películas de éxito y discursos políticos, ocupan el centro de la atención de los parroquianos, que intercambian opiniones en torno a estos temas. Además, en una economía dominada por el sector informal, algunos de ellos se convierten en el centro de colocación laboral del *bara*. Electricistas, pintores, fontaneros, albañiles y personas dispuestas a trabajar en cualquier cosa, esperan sentados con sus herramientas de trabajo, durante las primeras horas del día, a que llegue “un empresario libre” y les ofrezca trabajo para ese día o para unas pocas jornadas que se extenderán más allá de las catorce o dieciséis horas por unas pocas libras al día. Así, ocurría a diario en el café de la calle Abu Talib; es la consecuencia de la flexibilización laboral, de la economía informal y la falta de control gubernamental. En estos cafés, como los de las zonas tradicionales, las mujeres tienen su acceso vetado por la estricta separación de géneros.

En contraste con este tipo de cafés encontramos los de las divisiones occidentalizadas y de las de ocio como la avenida de las Pirámides, Veintiséis de Julio en el Muhandisin, el Roxy, ciertas calles del Downtown o las nuevas galerías comerciales. En estos establecimientos, el

reunión por lo que los fieles eligen su mezquita para reunirse, que durante los viernes del mes de Ramadán o en la fiesta del Aid el Kibir, aparecen abarrotadas. Este tipo de mezquitas, al menos una por cada barrio, afianzan los lazos comunitarios entre sus pobladores. Así, se distinguen oratorios de mezquitas; en los primeros no están permitidos este tipo de celebraciones comunitarias.

anonimato permite encontrarnos mujeres entre los clientes y parejas de jóvenes de distinto género. De esa manera, en un café escondido del centro de un *hara* que lleva de Shayk el Alawy hasta Talaat Harb, en el Downtown, al que Mustafa solía acudir para entablar negocios informales, se sentaba cada tarde una mujer con el cabello castaño, largo y rizado recogido en una cola de caballo, vestida a la occidental. Era la propietaria de una tienda de ese mismo callejón. Su independencia económica le permitía escapar a las normas dominantes, sin evitar labrarse cierta reputación de inmoralidad en su conducta que, sin embargo, no impedía a los clientes habituales del café jugar al backgammon y a las cartas con ella hasta altas horas de la madrugada. Como vemos, la situación del café en un área occidentalizada, lo convierte en el polo de atracción que consigue, en ciertas ocasiones, trascender la solidaridad instrumental y generar un ambiente propicio para la transgresión. En este caso, para que una mujer desacute estrictas normas que determinan las relaciones entre los géneros en los cafés de las zonas tradicionales y populares, impidiéndole a una mujer sentarse a fumar y jugar con los hombres.

La transición de relaciones instrumentales a relaciones comunitarias afectivas y naturalizadas se puede ilustrar en los grupos formados en un tipo de establecimientos, también conocidos coloquialmente como *qahwas*, ubicados mayoritariamente en el Downtown de la ciudad. Nos referimos a cafeterías en las que está permitida la venta de bebidas alcohólicas. Es el caso del gran café de la plaza Bab al Luq, al que acudía Baudelaire durante su estancia en El Cairo, que conserva su decoración modernista con mesas de mármol blanco y una gran barra del mismo material. En las grandes ventanas y puertas de cristal, unas cortinas impiden al transeúnte curiosear en su interior. Al mismo tiempo, unos biombos separan las mesas más cercanas a la calle de las situadas junto a la barra del bar. Ese espacio delimitado y el anonimato que le permite su situación en el entramado urbano cairota, facilita la intimidad necesaria para que los allí reunidos puedan tomar cerveza, ron o brandy de fabricación nacional sin tener que soportar las miradas inquisidoras de los transeúntes. Frecuentado por estudiantes occidentales durante todo el día, entrada la noche se reunían habitualmente, sobre todo los viernes, un grupo de cairotas, nunca menos de cuatro ni más de siete, ataviados con la *galabiya* blanca que se utiliza para acudir a la mezquita, para hablar, jugar al dominó y consumir cerveza hasta bien entrada la noche. Cuando se despedían, al salir a la calle, el grupo se disolvía en parejas y solitarios buscando sus respectivos lugares de residencia. Habían formado una comunidad afectiva a partir de una relación entre asociados mercantiles, puesto que todos ellos eran propietarios de establecimientos comerciales de muebles situados en las calles adyacentes al café, que disfrutaban de su vicio compartido. De nuevo, la formación de este tipo de grupos permite transgredir las normas establecidas socialmente, formando comunidades de iguales. En este caso, es el café el elemento esencial que permite que en una zona en que dominan las relaciones anónimas e instrumentales, un grupo de personas se vincule a través de

relaciones comunitarias. Además, el atuendo blanco que indica la pureza obtenida con las abluciones rituales, *wudu*, contrastando con su mesa llena de botellas de cerveza nacional, nos ofrece una ilustración del tránsito moral de un ciudadano de El Cairo. En el siguiente apartado describiré diferentes formas de *qahwa* a los que acudían habitualmente nuestros informantes, diferenciándolos de los descritos hasta ahora por ser centros de público mayoritariamente juvenil, que aprovecha, en esos espacios públicos, la posibilidad de entablar relaciones sin el estricto control social al que están sometidos en sus distritos residenciales.

Como vemos, tanto en los cafés como en las mezquitas no podemos hacer una separación tajante entre espacios comunitarios y asociativos. En los dos espacios es posible establecer relaciones de ambos tipos, porque el sentido de los vínculos establecidos depende más de la estrategia individual que del lugar en sí mismo. A pesar de favorecer un tipo u otro de solidaridad la localización en la ciudad de los distintos espacios, siempre es posible pasar de una relación racional e instrumental a una comunitaria afectiva, propiciada por las características culturales tanto de mezquitas como de *qahwas*. En ese sentido, la ambigüedad en las relaciones de los usuarios de mezquitas y cafés de las barriadas modernizadas, se disipa al situarse en lugares en los que las relaciones están construidas en torno a la idea de comunidad de iguales y mantenida por razones afectivas y personales. Es el caso de los barrios del Bulaq Abu al Ala, Um Masriyin, Zuq el Had o Dar as Salam, dónde el anonimato no es posible.

III. 3. 3 Comunitarismo, asociacionismo y juventud

El comunitarismo que domina las relaciones de las barriadas tradicionales y populares es un obstáculo que los jóvenes cairotas se ven obligados a salvar para establecer vínculos en formas de solidaridad alejadas de las propuestas por los modelos dominantes. Por eso el centro de la ciudad, Downtown, se convierte durante el fin de semana musulmán, desde la oración del *magrib* del jueves hasta la vuelta a la actividad el domingo, *wahid*, por la mañana; en una de las franjas de la ciudad preferidas para pasar el tiempo libre. Siguiendo la estrategia de Petonnet para aprehender el uso de espacios urbanos, se pueden señalar dos circuitos principales que son apropiados por las generaciones jóvenes, convirtiéndolo en lugares con contenidos culturales bien definidos.

En primer lugar, se establece un circuito de paseos en la orilla este del río entre los puentes de *Sitta October* y *At Tajrir*, con una extensión en dirección sur más allá del *kubri At Tajrir* siguiendo la *Corniche Al Nil*⁷¹. En

⁷¹ Ambos puentes tienen unos doscientos cincuenta metros de longitud, con unas estrechas aceras de unos dos metros y medio de anchura, permiten el tráfico rodado en ambos sentidos de la marcha con cuatro carriles. Construidos en el siglo XIX son las dos vías principales que permiten la comunicación de El Cairo con Gizeh.

este circuito los puentes se convierten en un centro de reunión juvenil cuando la noche caiota ya ha caído. Aprovechando el *Halwa*, viento fresco que sopla por el cauce del río, las pandillas de jóvenes abarrotan las aceras del viaducto. Hay tantos que a veces no se puede pasar por la acera y tienes que bajar a la calzada. La mayoría ha llegado hasta allí de las zonas suburbanas de la ciudad gracias a la estación de metro Ópera, localizada en la avenida *At Tajrir*, en la isla de Zamalek junto a las instalaciones de la Ópera de El Cairo. Cruzan miradas entre los grupos, cantan juntos letrillas tradicionales acompañados por pequeñas *darabukas* que compran en los tenderetes que hay en las aceras del paseo del Nilo. La vestimenta, a la “*moda*”, con prendas de fabricación nacional, que utilizan las marcas internacionales más conocidas de cualquier mercancía para sus etiquetas. Por lo que es posible exhibir pantalones Nokia o Sony, o camisas Hitachi: cualquier marca que suene a occidental es buena para mostrar la aparente modernización social. Sin embargo, chicas y chicos casi nunca forman grupos mixtos, y cuando lo hacen establecen barreras entre ellos. Las chicas suelen darse la mano sin mezclarse con los chicos. Los contactos se reducen a miradas y juegos; sólo se rompe la formalidad cuando los grupos están formados por chicos o chicas únicamente. El anonimato que ofrecen los puentes del río, posibilita que grupos comunitarios inicien relaciones asociativas con conjuntos del otro género, para iniciar un paseo hasta *La Corniche* paseo, tomándola en dirección norte y dirigirse al siguiente punto de interés de este circuito juvenil.

Ese segundo punto neurálgico, en la *Corniche Al Nil* recorre la orilla este del río a su paso por la ciudad en dirección sur-norte. El centro de interés de los jóvenes es el embarcadero de falucas frente al Hotel Nile Hilton. Las falucas, de diez a dieciséis plazas, dejan un espacio en su centro. Tanto a estribor como a babor están adecuadas con cojines para sentarse cómodamente. Equipadas con un potente radiocasete, emiten música *Al Jil* y están decoradas con luces de colores. Por un módico precio los jóvenes suben en ellas cuando consiguen ser acompañados de presencia femenina, ya sea después de convencerlas in situ, provenientes de su mismo vecindario o conocidas de las escuelas profesionales o universitarias. Cuando zarpa la embarcación para iniciar su recorrido de ida y vuelta hasta el puente Veintisiete de Julio, los chicos salen a bailar al centro de la embarcación y provocan para ser acompañados por la muchacha que les agrada, si ésta vence la vergüenza que le causa. Durante este corto recorrido, nunca va más allá de los veinte minutos, la faluca se ha convertido en una discoteca flotante que permite algo que no está permitido abiertamente en tierra: la relación entre géneros. Esta posibilidad de transgredir las normas es lo que convierte este lugar de paso, en un centro de reunión juvenil durante los días festivos a partir de la oración del *magrib*. Lo interesante es que la trasgresión se produce en tierra de nadie, o mejor, en agua de nadie, en un espacio no valorizado, el cauce del río.

Siguiendo con el recorrido juvenil en torno al río, la zona al sur del puente *At Tajrir*, menos iluminada y con grandes árboles plataneros permite la relación más estrecha entre prometidos. Allí aparecen los tríos: dos chicas y un chico. Esta configuración pude observarla habitualmente en esa zona. La segunda chica, una familiar o amiga a la que le ha pedido que la acompañe a la cita, se mantiene al margen de la pareja⁷². Ésta conversa, sonríe y esporádicamente se cogen las manos. Las chicas que se ven por la zona llevan chal en la cabeza, mostrando su modestia, pero al mismo tiempo visten la *moda* para significar su modernidad. Sólo cuando el chico se ha ganado la confianza del linaje, después de varias salidas acompañados por la tercera en discordia, le es permitido salir a solas con su ya prometida. Las parejas que van cogidas de la mano, son prometidos en matrimonio, de otra manera el control vecinal sobre la reputación de la chica acabaría por afectar a su honor. De esta manera, por esta parte del paseo del río las parejas pasean, toman asiento en los bancos y conversan, todo lo más unos golpes en las manos, risas y miradas es todo el contacto físico. Los intentos de besar a la prometida acaban con la retirada de la mejilla de la pareja. Bastante ha hecho ya consintiendo en salir solos. Por eso Mustafa, a sus veintiséis años, todavía no había conseguido besar a una mujer. Es un largo camino hasta el matrimonio que liberará, tanto al hombre como a la mujer, las pulsiones libidinales reprimidas durante largo tiempo o calmadas con formas catéxicas homosexuales o personales⁷³. A pesar del anonimato que permite este paseo, las rígidas normas interiorizadas evitan la búsqueda de contactos furtivos a las miradas.

Además de este circuito en torno al río, las principales calles del Downtown como *Talat Harb*, *Qasr al Nil*, *Al Bustan* o *Adly* se convierten en lugares dónde las chicas se dejan ver y los juegos de miradas son muy importantes para el establecimiento de contactos entre ambos géneros. Estas calles repletas de comercios permiten paradas en escaparates para “esperar a aquellas dos” y ver su reacción al pasar junto a ellos, silbando a las chicas como señuelo. Por estas vías aparecen muchas chicas en pareja dejándose ver, vestidas a la occidental, tanto con la cabeza cubierta como sin cubrir. Todo se inicia con sonrisas mutuas, esperas para que su objetivo se acerque a ellas y aprovechar la multitud para invitarlas a tomar un café. Se busca traspasar las barreras sociales utilizando el espacio urbano, anónimo, para evitar la mala reputación que les supondría acercarse a los chicos en las calles de su barrio. Este circuito acaba en la calle Adly, un espacio peatonal que sigue hasta una plaza cerrada al tráfico al llegar a la

⁷² Como hemos señalado la estrecha solidaridad comunitaria de los *baladiyat* y *gara* hace que la elección entre una amiga o familiar no tenga demasiada importancia. Siguiendo las tradiciones de parentesco árabe, éste se extiende más allá de la familia consanguínea. La vecindad puede ser considerada una forma estrecha de relación social que puede desembocar en un parentesco ficticio.

⁷³ Las relaciones sexuales están permitidas, *ballal*, cuando se realizan entre los esposos. Sin embargo, la masturbación está mal considerada, así como la homosexualidad y el lesbianismo, asociado al adulterio y a la zoofilia. (Bramon 2007). Sin embargo, en la práctica, sino comprometen el honor familiar son toleradas.

calle Talat Harb formando un triángulo con otras sendas igualmente peatonales. En ese marco, los jóvenes sentados en los bordillos de los parterres y en los bancos buscan conversación entre ellos. Se trata de una calle concurrida por jóvenes, en la que de nuevo encontramos una separación entre géneros. Las chicas se sientan en bancos distintos que los jóvenes, excepto si se trata de los tríos o parejas antes descritos. Cafés, como el café *Umm Khalsoum*, puestos de zumos, pastelerías, puestos de comida y quioscos que venden cintas de casete sonando a gran volumen con los éxitos del momento de Amr Diab o Hany Shaker por ejemplo, son las diversiones que ofrecen a los jóvenes. Los chicos llevan el pelo engominado, sobre todo aquellos que lo tienen rizado para alisarlo, en lo que es un estilo generacional. Algunos de ellos se pasean con vespas con radiocasetes a todo volumen y paran entre los bancos de la zona peatonal intentando hacer piruetas con sus motos frente a las chicas, en un pavoneo adolescente.

Otro de los lugares en los que los jóvenes buscan escapar del comunitarismo son ciertos cafés modernizados. Decorados habitualmente con neones de colores y mobiliarios de mimbre y madera, suena la música de masas occidental junto con el *Al Jil* nacional. En estos *qabwa* se sirven refrescos y cerveza sin alcohol. La presencia de grupos de chicas y chicos es habitual y desaparecen las omnipresentes *shishas* y televisores de los cafés tradicionales. En el centro comercial El Bustan, en su tercera planta se sitúa uno de estos cafés. El Bustan es una galería comercial de cinco plantas en la calle del mismo nombre⁷⁴. Sus pasillos están ocupados por tiendas de *moda* de fabricación nacional y, su gran atracción, una bolera se localiza en el último piso con varias mesas de billar americano. Sus precios ajustados a las economías de clase media asegura una gran asistencia de jóvenes los días festivos, convirtiendo sus pasadizos en espacios para el encuentro juvenil. En la tercera planta se situaba el café El Bustán, decorado como una choza, con ritmos musicales, habitualmente, subsaharianos; junto a la barra, una pequeña tarima se convertía en pista de baile. Cuando las chicas bailan y aparece un chico entre ellas, se sientan y lo dejan sólo. La mezcla de géneros no es posible sin pertenecer a un grupo de confianza comunitaria, que puede estar construido a partir de relaciones asociativas. Del mismo tipo, es un café de la avenida de las Pirámides, otro espacio de la ciudad que permite la relación anónima en sus calles. El café, en esta ocasión, está decorado como si de una carretera americana se tratara. Una terraza delante del local para fumar shisha es ocupada principalmente por hombres de mediana edad. En su interior, una barra a la derecha y dos mesas de jardín enfrente. Un arco da paso a una sala con un billar americano con una televisión por la que se pasan videos musicales: Amr Diab, Hani Shaker y

⁷⁴ Las galerías comerciales se convierten también en un lugar para entablar contactos con el otro género. Entre las más visitadas en el centro de la ciudad encontramos la del World Trade Center en el paseo del Nilo, la del Arab Saudi Bank en la calle Talaat Harb y las Galerías Al Bustan. En todas ellas encontramos tiendas de *moda*, salas de videojuegos, restaurantes de comida rápida y, en algunos de ellas, salas multicines para los grandes estrenos internacionales.

Muhamad Fouad, el *Al Jil* de la industria de masas. En esa sala hay cuatro mesas rodeando la mesa de billar. En una de ellas situada al fondo del local, dos chicas vestidas a la occidental maquilladas, exhibiendo su cabello, están sentadas bebiendo cola. Las dos llevan móvil, al cabo de unos pocos minutos suena uno de ellos, y en unos diez minutos aparecen dos chicos que se sientan con ellas. ¿Será la forma de evitar que los vean juntos por la calle, evitando miradas inquisidoras? Entendemos, de esta manera porqué los teléfonos móviles son tan importantes para los jóvenes cairotas cuando los situamos en la lógica local. El uso de los móviles y sus vestimentas las identifica como de clase acomodada. Su buena situación económica les permite eludir el control paternal en formas distintas a como veíamos que sucedía con los jóvenes de clases medias, que pasean por el centro y bailan en una faluca. Sin embargo, la necesidad de transgredir las normas les sitúa en el amplio y heterogéneo grupo juvenil cairota con problemas similares.

El estricto control de los jóvenes que ejerce la cultura dominante sólo es transgredido superficialmente. La violación queda reducida, entre desconocidos familiares, a unas miradas entre la multitud, a seguir a las chicas por la calle o silbarlas para llamar su atención. Sólo en algunos cafés del centro, del *Roxy* o *Mubandisin*, podemos ver chicas que esperan para reunirse con chicos, lejos de miradas escrutadoras, en lo más profundo de los cafés. Como las anteriormente descritas en el café de la avenida de las Pirámides estas chicas no llevan ningún atuendo tradicional, utilizando la vestimenta para enviar mensajes a los chicos con camisetas con leyendas en inglés como “*Free*” -libre-o chicos con lemas como “*The love is out of control*” –el amor está fuera de control-. Si antes he señalado como lugares centrales para la creación de vínculos comunitarios entre adultos a las mezquitas y los *qahwa*, ahora advertimos la importancia de los espacios callejeros para traspasar los límites comunitarios, convirtiéndose en lugares para el establecimiento de vínculos entre desconocidos totales o relativos.

III. 4

LA PRODUCCIÓN DE PERSONAS

Tal y como hemos establecido en el tratamiento del concepto de identidad, se trata de un esquema estructurado y estructurante, en el sentido propuesto por Bourdieu para el término de habitus, con la única diferencia de que en este modelo el individuo utiliza lo estructurado conscientemente para constituir su propia narratividad. Como todo esquema se vale de modelos que se superponen e interrelacionan para la resolución de problemas. Así, uno de esos modelos es el de persona en cuya producción juegan un papel determinante, la educación reglada, la parentela, con la imposición de roles de género, y la cultura dominante, atribuyendo ciertas acciones y valores.

Son estas instituciones sociales las que imponen atributos a los sujetos para transformarlos en personas, es decir, “cuerpos socialmente informados” (Bourdieu 1980), sujetos sociales. A estas idealizaciones se oponen los proyectos basados en rasgos elegidos para construir el yo personal. La importancia de este apartado para el desarrollo del trabajo se basa en que estas conceptualizaciones sirven de modelo para las acciones sociales, que presentamos en las escenas de la tercera parte de la investigación.

La persona, como construcción social, impone una categoría moral, derechos y obligaciones, además de un significado compartido. De esta manera, con el término persona nos referimos a los conceptos que otorgan a cada individuo un significado social. La idea de persona, que varía según la cultura, impone a los individuos criterios reconocidos para argumentar sus acciones. Además, esta categoría de pensamiento, clasificación e identificación se introduce, no sólo a través de las cualidades mentales, sino también en la educación corporal a la que el individuo está expuesto desde los primeros momentos de la socialización. Se come y se bebe de determinada forma, las mujeres llevan a los niños en un estilo característico, y se tienen ideas sobre el papel del hombre y la mujer en la vida y en su continuación. Lo que descubrimos es una articulación significativa entre los supuestos que la componen, nunca distribuidos homogéneamente, en la comunidad. Su recepción y conceptualización es irregular y desigual, de esa manera podemos introducir los modelos que dependen de la percepción de los conceptos significativos de la categoría persona para cada individuo.

En primer lugar, analizaremos los conceptos culturales que construyen los roles impuestos a los dos géneros en el seno de las culturas árabes, directamente afectadas por los presupuestos teológicos islámicos dominantes. Pero, al mismo tiempo, tendremos en cuenta la particular interpretación que reciben en este caso, y los matices que la distinguen de otras sociedades del mundo árabe. Intentaremos definir que se espera del

“ser hombre” y el “ser mujer” en el contexto elegido. Seguidamente, trataremos el corpus ritual islámico, los *arkan*, entendidos como formas de interiorización de la estructura social en las que el cuerpo es el símbolo manipulado. Por último, analizaremos el uso de la vestimenta como forma de presentar el yo a la comunidad siempre como resultado de una negociación entre la identidad tácita, la electiva y la situación contextual⁷⁵. Acabado este análisis, habremos establecido aquellos rasgos esenciales que producen asignaciones tácitas -de la que hemos hablado anteriormente-, imponiendo el significado a los reconocimientos previos a una interrelación entre sujetos. Esta identidad tácita, como marco referencial, es el supuesto que permite la clasificación rápida del sujeto en cualquier relación, imprescindible para la interpretación, en uno u otro sentido, de las acciones individuales.

III. 4. 1 La persona islámica

Estábamos en el café en el que Tawfiq ocupaba su tiempo libre en una pequeña callejuela del *gara* de *Saudiya* junto a la famosa *shariá Al Abram*⁷⁶. El salón estaba lejos de los lujosos establecimientos de la avenida con sus neones de colores, sus mesas de billar y sus equipos de alta fidelidad expeliendo los éxitos de moda de cantantes como Amr Diab -pensados tanto para los hijos de los nuevos ricos cairotas, para los acaudalados saudíes que en gran número habitan la zona, como para la población adolescente en general-, presentando el modelo juvenil que propone la cultura dominante. Un simple mostrador, una nevera doméstica, los enseres necesarios para preparar infusiones, y una gran cantidad de narguilés era todo lo necesario, para que, aquella sala alicatada en colores crema y abarrotada de mesas y sillas, se atestara con los parroquianos habituales después de la oración del *magrib*. Era un café típico de las zonas populares de la ciudad.

Aquel día tenía lugar el famoso último eclipse del milenio. Tal y como habían recomendado las autoridades, amedrentadas de que muchos cairotas miraran directamente el fenómeno y perdieran la vista, las calles estaban quedando desiertas a medida que se acercaba el momento de máxima sombra en la latitud cairota. Tawfiq me había comentado que estaba nervioso por el acontecimiento un par de veces aquella mañana. Me sorprendía encontrarlo en su parada de taxis a aquellas horas, no eran más de las doce y media, cuando el tráfico cairota es intenso en una jornada

⁷⁵ El Corán y la *vía Mubamandis* impone una conducta en la vestimenta y, por extensión, en la decoración corporal como la prohibición del tatuaje o de perforar el cuerpo ya que éste sólo es un usufructo del creyente, cuya propiedad es divina.

⁷⁶ Este sector de Gizeh, delimitada al norte por la avenida de las Pirámides y al sur por la avenida del Rey Feysal, es conocida como *Saudiya* por la gran cantidad de saudíes que viven en ella buscando las comodidades de una zona nueva en torno a las dos grandes avenidas. Las discotecas, los casinos, los cines y la reciente construcción de la línea del metro, la convierten en un lugar privilegiado para los adinerados saudíes, que buscan en El Cairo oportunidad de diversión, inversión y una vida más relajada que la impuesta por el rigorismo wahabita en el Hiyaz.

laboral, después de la oración del mediodía. Ante las casi nulas expectativas de trabajo que ofrecía el día, me invitó a un café y a una *shisba*. El café estaba desierto y sólo oíamos las plegarias de los ulemas desde la mezquita de Al Husseyn, retransmitidas en directo por la televisión nacional, que aprovechando el día anterior al *mawlid* del yerno del Profeta, enviaban sus plegarias para que retornara la normalidad cosmológica⁷⁷.

De repente, mientras jugábamos a la *tabula*, Tawfiq me sorprendió con una pregunta: “¿Tú crees en Dios?”⁷⁸. Ante mis evasivas respuestas optó por darme su visión del asunto. “Yo creo en Dios y estoy sometido totalmente a su voluntad”. Aquella definición de lo que es un ser humano se ajustaba perfectamente a la contenida en la etimología de la palabra *muslimin*. A pesar de ello, Tawfiq era un hombre que acudía poco a la mezquita, incluso los viernes, pero no faltaba a las celebraciones tradicionales islámicas como el Ramadán y el *Aid el Adba*, en la que se recuerda el sacrificio de Ismael. Además, en su taxi no faltaba su *keilim* particular para poder cumplir con las obligaciones de la plegaria sin dejar de trabajar, ni su mano de Fátima para protegerse de los accidentes. Otros jóvenes como Mansur o Maher, informantes de los que hablaremos detalladamente en la tercera parte, tienen su aspiración vital en “ser un buen musulmán”. Como vemos, para que el grupo te reconozca como persona, el elemento básico es la sumisión a la voluntad divina, o la representación pública de la misma mediante un discurso que presenta al sujeto como *muslimin*.

Si en el mundo occidental la producción de la persona tiene fundamentos que se presumen preferentemente positivos y ajenos a toda transcendencia, en la civilización islámica la construcción de la idea de musulmán, literalmente el sumiso a Dios, dota a los individuos de una identidad impuesta desde instancias metafísicas. “El Islam es por definición sumisión, sumisión a la voluntad divina. El sacrilegio mayor es servir a otro con el mismo fervor que a Allah” (Ait Sabbah, 2000: 103) Esa es la primera división del mundo entre creyentes, errados y *keafirs*⁷⁹. Además existen varias categorías de seres: unos tienen existencia concreta, otros abstracta. Los seres concretos son los seres humanos y los animales, son visibles, palpables y tangibles. Por su parte, los genios, los ángeles y los demonios,

⁷⁷ La cosmología islámica la determina un calendario lunar, por lo tanto irregular, cuyo ciclo de eterno retorno es mantenido por Dios.

⁷⁸ Como señala Dolors Bramon (2005: 19) es necesario establecer “la conveniència d'utilitzar la paraula catalana Déu (de la mateixa manera que utilitzaria Dios, God, etc. si el text fos escrit en castellà, en anglès o en altres llengües) en comptes de parlar de Al-làh que es l'adaptació catalana del terme Al-lah, propi de la llengua àrab per expressar la idea d'Ésser Suprem, Únic, Creador, Omniscent, Omnipotent, etc. La generalització d'aquestes [dues] propostes contribuiria a millorar l'entesa de l'Islam i facilitaria les relacions amb els seus fidels”.

⁷⁹ Los musulmanes entienden que cristianos y judíos son similares a ellos pues adoran al mismo Dios pero en una forma equivocada, de ahí el nombre que les aplica. Los *keafir* son todos aquellos pueblos que no adoran a Dios: para los musulmanes no adorar a Dios implica no tener religión, faltando así la civilización, se trata de seres bárbaros, cafres. De ahí la inferioridad que atribuyen a los pueblos “primitivos” del África negra.

son seres abstractos coexistiendo con las personas.

Por otra parte, no está contemplada una separación entre cuerpo y alma. Como podemos advertir al leer el Corán, la resurrección del día del Juicio Final propone una vuelta a la vida, no en forma espiritual, sino material, y, por lo tanto, corporal en el Paraíso, un lugar localizado geográficamente en uno de los siete cielos que forman el universo musulmán⁸⁰. El individuo es uno en cuerpo y alma, insistiendo en el hecho de que el buen musulmán, más allá de los ritos, debe preocuparse no sólo de lo espiritual, sino de lo más elemental de lo propio: la vida. La importancia de esta conclusión evita la separación tradicional entre cuerpo y alma, e incluye lo material y lo a-material en la construcción de la persona en las culturas islámicas, presentándose la religión como una forma interiorizada de una determinada forma de organización del mundo, de cosmovisión, que utiliza todos los cauces disponibles⁸¹.

La Sunna es bastante clara en este aspecto. Someter cada gesto de la vida a una disciplina precisa y ser consciente de los demás. Y los demás son los suyos y la comunidad. Ser musulmán significa pensar en colectivo, no sumergirse nunca en un egoísmo que borre al prójimo. Esta concepción del individuo sujeto al grupo, se observa perfectamente en la segunda sura, La Vaca, en la cual se condensa la esencia del mensaje musulmán y manifestando su globalidad, el estrecho lazo entre los deberes sociales, las creencias y el comportamiento cotidiano. Así, se propone una relación entre Dios y el creyente que es la razón de la existencia de este mundo y del más allá. En términos teológicos, todo gira en torno a dicha relación, nada tiene sentido si no es respecto a ella. El Islam, en términos generales, es una construcción del universo en que la meta es crear, labrar, por medio de las potencialidades virtuales de una persona, un creyente, es decir, un ser volcado totalmente en la obediencia y la adoración de una fuerza superior y abstracta.

Y esta cosmovisión afecta también a la relación entre hombre y mujer; el código que la rige en el ámbito doméstico lejos de ser una excepción, es la regla. Separa dos ámbitos, el doméstico y el económico, que repiten el código estructural que esconden las interpretaciones patriarcalistas de la arquitectura coránica en dos espacios secuenciales la vida terrenal y el paraíso. La mujer se define en relación a la necesidad del creyente. Se establece, por lo tanto, una jerarquía en la que Dios ocupa el primer plano, luego el creyente en relación directa con Él, la mujer del creyente que debe ser sumisa a su voluntad y, de gran interés para nuestras intenciones, los hijos del creyente, sometidos a su voluntad. Uno de los pilares de esta jerarquía es el orden musulmán en su conjunto, que

⁸⁰ Puede verse la entrada resurrección de la edición traducida por Juan Vernet (Planeta, Barcelona 1991)

⁸¹ Cabe evocar aquí los trabajos fundadores sobre una teoría sobre la persona debidos a Marcel Mauss (1986[1936]) y Leenhardt (1994[1947]).

construye lo real y establece las diferencias entre los géneros. Así, ciertas características son enfatizadas y acaban por definir lo uno y lo otro, imponiendo un modelo de lo femenino y de lo masculino, una personalidad tácita. Los rasgos escogidos para la construcción de este modelo son aquellos que más diferencian a los hombres y a las mujeres, convirtiéndose en instrumentos para la dominación (Ait Sabbah 2000).

Este modelo humano opone civilización, *baddara*, a deseo. La razón, *aq̣l*, masculina, y el deseo, femenino, se articulan en una relación de fuerzas en que el refuerzo de uno va acompañado del debilitamiento del otro, implicando una lucha constante que se siente continuamente y nunca acaba de resolverse. La lucha contra el deseo es lo que se conoce como gran *yihad*, lucha que dará como resultado un “buen musulmán”, aspiración de Maher y Mansur, su mejor amigo, mis informantes en Zuq el Had⁸². Por eso, “la superioridad del hombre sobre la mujer es la superioridad de la razón sobre la sinrazón” (Ait Sabbah 2000: 148). Y aún diríamos más, vuelve a oponer naturaleza –femenino- a cultura –masculino-. Se trata de una exégesis masculina del texto coránico que olvida que “en la treintena de aleyas que hablan de la creación, el texto considerado Palabra de Dios usa para designar a los seres humanos los términos *nas*, *insan* y *basar*, que significan indistintamente ‘género humano’, ‘humanidad’ o ‘gente’, pero que fueron sistemáticamente entendidos e interpretados por la exégesis como ‘hombre’ o ‘macho’. Siendo así, de lo que se habla en el Corán es de la creación de los seres humanos y no de los hombres-machos, y en los diversos fragmentos que aluden a ello no queda establecida de forma clara la secuencia de la creación de los miembros de ambos sexos” (Bramon 2007: 40)

En la Sunna, la mujer instintiva dominada por el deseo; el hombre racional, controlado a su vez por la *murūwwa*, virtud cardinal del sistema de valores islámico. Es decir, la lealtad a todo aquello que el sistema impone como sagrado e inviolable, especialmente el cumplimiento de los deberes, el alineamiento estricto y sin debilidades con la voluntad divina y sus leyes, ordenando, entre otras cosas, la desobediencia al deseo⁸³. Por su parte el papel reservado a la mujer ideal es el de casarse a una edad temprana y dar hijos a la colectividad desde que, biológicamente, es capaz de hacerlo. Su prestigio “depende en buena medida de su condición de madres de familia numerosa y muy especialmente del hecho de haber engendrado hijos varones” (Bramon 2007: 76)

⁸² En este caso nos referimos al “esfuerzo o superación de la conducta propia y colectiva” que señala Dolors Bramon (Ibíd nota 66) como apareciendo en veintidós ocasiones en el texto coránico.

⁸³ En contextos musulmanes se ha probado que las personas incapaces de aplicar este código de conducta se consideran infantiles, tengan la edad que tengan, y se dice de ellos que no están en plena posesión de sus sentidos. Para una discusión del tema para contextos iraníes véase W. O. Beeman (1986).

El creyente, por su parte, tiene la obligación de trabajar, *nafaqa*⁸⁴, convirtiendo a la mujer asalariada, capaz de mantenerse, en una aberración del sistema donde se la define como pura y obediente, al ser económicamente dependiente. El ideal familiar musulmán excluye a la mujer de la producción económica: su papel se limita a garantizar la reproducción y la gratificación sexual del creyente, que ha de luchar en solitario para conseguir la supervivencia de la unidad doméstica. Pero, la realidad cotidiana caiota impone lo contrario. Muchas mujeres salen del espacio privado para invadir el público, en dos ámbitos antes reservados a los hombres: la producción económica y el saber. Por eso desde instancias islamistas se les pide que recuperen el velo, ya que para ellos la simple escolarización y la entrada en el mundo laboral de una musulmana son, en sí mismas, un atentado contra el modelo que rige el parentesco. Es, sobre todo, un problema de espacio: el acceso a la escuela y al trabajo pasa por el acceso a la calle. Esos millones de chicas, que sin estar casadas circulan por las calles entre centros de formación y trabajo, constituyen un verdadero ejército de *nashia*, mujer rebelde contra el sistema musulmán, se exhiban con o sin velo. Aumentan las posibilidades de *fitna*, desorden, en este caso en las calles (Chebel 1997). Todo este entramado que valoriza lo masculino y lo femenino –en parte positivamente y en parte negativamente- es incorporado al individuo en las distintas sociedades musulmanas, está presente en las negociaciones cotidianas de las que dependen las construcciones identitarias individuales y colectivas.

III. 4. 2 Ideas sobre la concepción

En las sociedades islámicas la producción de un niño, de una persona, es una preocupación central tanto para hombres como para mujeres, siendo la clave para comprender un completo elenco de actitudes que tienen que ver con la sexualidad y el género, el honor y la vergüenza, autoridad y sumisión, tiempo y espacio, dentro y fuera, abierto y cerrado. También provee de significados para comprender la relación establecida entre elementos diversos como son cuerpo, familia, casa, pueblo, nación, este mundo, el otro mundo. Además una pareja de recién casados únicamente fortalecerá sus lazos comunitarios, con el nacimiento de su primer hijo, porque el objetivo del matrimonio es la procreación para reproducir el elemento esencial de la cotidianidad islámica: la familia extensa (Singerman, 1995: 175). Por eso lo interesante aquí es describir y, entonces, al mismo tiempo, definir la teoría sobre el “viniendo a ser” que domina toda la cosmología que se construye a partir de ella⁸⁵. Estamos frente a una teoría de la procreación cuya fuente es el texto sagrado y cuyo elemento esencial es el creyente.

⁸⁴ Así se define en el texto coránico a la obligación de todo hombre de subvenir al mantenimiento de su esposa o sus esposas.

⁸⁵ Traducimos así el concepto “come into being” concepto de la obra de Delaney (1991) sobre una villa turca rural centrada en los efectos de los conceptos teológicos en la organización del mundo social.

Siguiendo a Delaney (1991), para los rurales turcos los niños vienen del hombre, encapsulados en la mujer introduciendo su semilla, el esperma; la mujer sólo provee al feto de los nutrientes necesarios⁸⁶. El hombre es la semilla y la mujer el campo, la naturaleza del niño la provee el varón. Esto se observa en el lenguaje, de *dollemek* –inseminar- deriva *dol* –semilla, feto, niño- y *dolyatagi* –vagina- empleado para referirse a la procreación, proveniente absolutamente del rol masculino que tiene verdadera trascendencia para la naturaleza del niño. Incluso los conceptos de la anatomía femenina derivan siempre de los masculinos, naturalizando la dominación masculina del mundo y extendiéndola por la *Umma* través de la figura masculina de Dios, similar a la figura del padre en la familia musulmana. Aquél que tiene toda la autoridad poseyendo incluso el cuerpo femenino, como el mundo pertenece a Dios.

La vida social de la villa turca que nos presenta Delaney está enteramente construida en torno a estas categorías básicas de la cultura. El proceso de socialización en esta cosmología se in-corpora a medida que el cuerpo se va transformando, hasta que entra en el mundo de los géneros. Será esta entrada la que hará del niño definitivamente una persona, con toda la carga que lleva esa palabra en forma de derechos y obligaciones. Esta etnoteoría sobre la determinación masculina del ser engendrado, permite argumentar el tabú que impide a una mujer musulmana casarse con un hombre no musulmán. Su veracidad y su consecuencia social fueron repetidamente afirmadas por la práctica totalidad de los informantes. Además, Mustafa afirmaba, a partir del mismo discurso masculino dominante, que una nubia no podía casarse con un hombre no nubio. Se convierte así a la mujer en el eje en torno al que gira el complejo del honor en la familia, como primer círculo, en el vecindario, en la ciudad, en la nación y, por último, de todos los miembros de la *Umma*⁸⁷.

Como señala Delaney, la principal cualidad de la religión islámica y del modelo que propone, es la posibilidad de interiorizarlos a través de prácticas cotidianas basadas en una educación corporal. Además, los cambios importantes en las identidades asignadas tácitamente desde instancias islámicas, se producen aparejados a cambios biológicos produciendo transformaciones visibles en el cuerpo de la persona. Trataremos de analizar cómo se in-corpora la sumisión a Dios y, por lo tanto, la estructura social, a través de las prácticas religiosas obligatorias.

⁸⁶ A pesar de realizarse el estudio etnográfico en un área cultural ciertamente diferenciada de la árabe, la derivación del Corán de esta etnoteoría, y las ideas sobre la concepción recogidas entre los informantes en el trabajo de campo alrededor de la semilla y el campo, nos permite ampliar este modelo cultural por diferentes áreas culturales islámicas y, con mayor sentido, por las árabes ya que el Corán no deja de ser una producción cultural de la etnia árabe.

⁸⁷ En la mayoría de representaciones artísticas y en los discursos políticos, incluidos los de los islamistas, Egipto aparece representada y simbolizada como una mujer.

III. 4. 3 El Islam in-corporado

Hemos enfatizado el uso del cuerpo en la creación de identidades juveniles, intentando superar la dicotomía cuerpo mente que en el contexto que nos ocupa no se da. Así, la estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. Es necesario, además, que quede encarnado en una experiencia personal, dentro de una historia individual que permita observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no divididos en sus diversas facultades.

En este apartado analizaremos las manipulaciones de y sobre el cuerpo que el sumiso creyente adopta a partir de los cinco *arkan* ortodoxos, que ante la falta de dogma, si exceptuamos el *tawhid*, entendemos como una ortopraxis (Vercellin 2003)⁸⁸. Dejamos para otro apartado el análisis de las prácticas de circuncisión, tanto masculina como femenina, ya que para muchos autores, junto a los *mawlid*, las protecciones contra el mal de ojo, el *aqiqa*, corte de pelo ritual de los primeros días de vida del neonato, la *tilawa*, recitación coránica, las *zjyara*, peregrinaciones a lugares considerados santos, las *bismillah*, jaculatorias, los *dhikr* sufíes o el *subu'*, son rituales parareligiosos, no obligatorias desde un punto de vista teológico pero sí desde un punto de vista social (Ibíd.).

El Islam es una religión que penetra en la totalidad de la vida cotidiana, siendo a través del cuerpo cómo los individuos nos muestran su categoría de sumiso a la voluntad divina. Así, su comportamiento tiene un significado cuyo centro es el sometimiento a Dios. Este Islam in-corporado mediatiza el comportamiento de la persona y su desarrollo. Además, son rituales importantes la circuncisión, el corte del pelo en los niños y de la muchacha que ha tenido su primera menstruación, y su progresivo enclaustramiento hasta el matrimonio, entrando así en el mundo de los géneros, de lo social, concienciándose de los cambios de su cuerpo. Así, se dota al individuo de unos atributos impuestos tácitamente derivados de la interpretación dominante de la cosmovisión islámica sobre la condición de hombre o de mujer.

⁸⁸ La doctrina del *Tawhid*, asegura que todo tiende al centro del universo que es el Creador y todo emana de su persona; partiendo del *Tassawuf*, conceptualiza la unidad en la diversidad que preside todo el imaginario islámico, configurando un ethos cultural en el que todo tiende a la unidad, a la semejanza, estableciendo un orden jerárquico por niveles desde lo similar a Dios a lo más alejado de Él. En el primer nivel encontramos el centro, la unidad, espacio cultural presidido por lo *ballal*, permitido, fuente de todos los demás círculos. Se presenta como homogéneo en todo Dar al-Islam. En el segundo nivel se sitúa lo humano religioso, la praxis del sumiso a Dios, los *arkan*, con las formas particulares de realizarse. Los hadices están en la base de esta particularidad. El tercer nivel está presidido por la *Sharia*, la vía recta, del hombre que se consagra a la búsqueda de lo divino a partir del modelo de vida que supone la *vía mubamandis*, el camino del Profeta. En el cuarto nivel encontramos la organización de la vida pública y la vida profana, la política, el matrimonio... cuya fuente es el primer nivel. Por último, el quinto nivel, el más alejado de la religión, sin inspiración divina, lo prohibido, todas aquellas acciones, comportamientos e ideas que son *haram*. Estos niveles concéntricos descienden conforme son aplicados en diferentes partes del mundo islámico perdiendo la homogeneidad de la ley Divina revelada en el Corán que configura el primer nivel.

El primero de los *arkan* es la sumisión a la voluntad divina mediante el pronunciamiento ante dos testigos y en voz alta, claramente audible –de ahí su poderoso simbolismo como alianza con la comunidad- de la *shabada*, promesa inquebrantable en el resto de la vida, otorgando derechos y deberes como musulmán al individuo. El primer factor que caracteriza la pertenencia al Islam es, así pues, la proclamación de la proposición enunciativa de la fe islámica: “*la illaha ila Allah Mubamad rasul Allah*”⁸⁹. De la explicitación de esta fórmula derivan para el individuo, así convertido en fiel musulmán, no sólo unas obligaciones personales para con Dios, sino también una nueva situación social. Convierte al sujeto que la pronuncia en un miembro en sentido objetivo y sustancial de la comunidad musulmana, la *umma al islamiya*. Se trata de obligaciones colectivas, o mejor dicho, de obligaciones que el fiel debe cumplir en comunidad. Serán sus acciones en el seno de la *umma* las que le darán la salvación, no sus actos individuales. Sólo en comunidad podrá ser reconocido como un buen siervo de Dios, seguidor de la *Sunna*. Aquí, el cuerpo ha sido tratado como sujeto de la eficacia simbólica del rito, creando un vínculo inquebrantable con el grupo que no se romperá ni con la muerte.

En cuanto a la plegaria obligatoria, *salat*, que cinco veces al día organiza el ciclo diario e introduce prácticas sanitarias con las abluciones rituales, *wudu*. El tratamiento analítico que preferimos es el de cuerpo como instrumento, y como objeto de visibilización de la sumisión absoluta a Dios mediante la posición reclinada, tocando con la frente el suelo. Además, la realización de una plegaria supone una separación con lo profano mediante la creación de un espacio sagrado, al extender un *kelim* en cualquier lugar. De esa forma el creyente se separa del mundo material para situar su cuerpo en el mundo espiritual posibilitando un ejercicio mental y físico, perpetrado mediante los diferentes *rakan* –prestaciones- establecidos para cada plegaria. Esta posición “permite que el corazón esté más próximo a Dios, que habita el cielo, que la mente, ofreciéndole a Dios el corazón, con lo que puede mirar en su interior para hacer un examen” según explica Mustafa. Además, la etnoteoría local indica que en el corazón se sitúan las pasiones y deseos, y las intenciones de las acciones que son ofrecidas a la divinidad para su examen. Como vemos, todo creyente debe cumplirla según un ritual muy preciso que utiliza al cuerpo como instrumento de comunicación con Dios y que obliga además, como se ha dicho, cinco veces al día a prácticas higiénicas, derivadas de las abluciones preceptuadas⁹⁰. Por lo tanto, realizada correctamente, se tiene por un ejercicio de relajación mental similar a las concentraciones budistas, que permite descargar las tensiones cotidianas a través de la comunicación con Dios. Para Mustafa, la oración al final del día en un momento de soledad, le permite examinar las acciones

⁸⁹ Se trata de la fórmula “no hay más divinidad que Dios y Muhammad es su Profeta” que se pronuncia a los siete días del nacimiento por parte del padre.

⁹⁰ Se trata de lavarse las manos y los brazos hasta los codos, los pies, las fosas nasales, las orejas, un enjuague bucal y pasarse la mano derecha por la cabeza dejando mojado el cabello.

cotidianas, convirtiendo el diálogo con la divinidad en una reflexión personal que le permitía concienciarse de sus acciones.

A pesar de ser una acción individual, es meritorio realizarlas conjuntamente con otros creyentes, convirtiéndose uno de los presentes en el guía, *imam*, siguiendo con la tensión comunitaria y jerárquica que crea la exégesis islámica. La excepcionalidad de la plegaria comunitaria del mediodía de los viernes refuerza, también, el carácter jerárquico y la dominación masculina de la estructura social in-corporada. En esta plegaria, el imam da un sermón de carácter moralizante y, en la mayoría de los casos, político; nombrando en primer lugar el nombre del gobernante, es la *jutba*⁹¹. Aunque la entrada de las mujeres no está prohibida, se mantienen apartadas de la comunidad masculina, ya que a dicha plegaria sólo están invitados los hombres, convirtiéndola en un acto público para reforzar el dominio masculino. Y ello a pesar de que “la doctrina coránica no proporciona ningún argumento que permita denegar la participación de las mujeres en la plegaria colectiva, pero sí que se dispone de un ejemplo del Profeta a favor de su asistencia, tal y como se recoge en la Sunna” (Bramon 2007: 127).

Además el cuerpo se convierte en símbolo de piedad, cuando los devotos transforman su frente con un callo producido al apoyar la frente en el suelo. Los devotos lo llaman *Alamat Salat*, la marca de la oración, y los menos devotos, *esbesa*. Esta marca, que sólo presentan los hombres, es decir, los creyentes, es objeto de polémica ya que en algunos casos es provocada para conseguir una reputación piadosa. Es el caso de algunos jóvenes que se producen ellos mismos la marca, mediante pequeños cortes en el centro de la frente, para mejorar su imagen pública ante sus vecinos.

La cotidianidad actual provoca cambios en la forma de realización de las *salat* diarias, proveyéndoles, en algunos casos, un nuevo significado a la práctica. Uno de los cambios producidos por la vida laboral es la imposibilidad de practicarla en el momento en que resuenan las voces de los almuédanos para la llamada a la oración, pudiendo convertirse en un acto solitario realizado a cualquier hora del día, como se ha registrado con el ejemplo de Mustafa. Además, en muchas ocasiones, un joven ocupado puede convertir la plegaria en una pequeña lectura de alguna sura. Aunque en la mayoría de las ocasiones, la plegaria se realiza rápidamente y en el mismo lugar de trabajo, sin el cuidado de habilitar un espacio ritual, cualquier lugar se convierte en sagrado por el simple hecho de extender el *kilim* en dirección a *La Kaaba* e iniciar la plegaria. A este respecto, para Mustafa esta práctica es reprobable, porque para él debe practicarse conscientemente y en la intimidad. Así, su consumación en espacios públicos para Mustafa, Maher o Mansur, se convierte en una falta de respeto hacia el Creador porque “cualquier lugar no es bueno para rezar”.

⁹¹ Evidentemente la trasgresión a la norma de nombrar al gobernante tiene un claro sentido de oposición política. Es el caso de las mezquitas dirigidas por islamistas que no mencionan al gobernante en la *jutba*.

Este convencimiento, hacía que estos tres jóvenes utilizaran un reservado de sus respectivos centros laborales para realizarla, nunca ante ojos extraños, además de practicarla después de las abluciones rituales.

Rachid, un primo de Maher, lo hacía tres veces al día en la tienda de artículos de limpieza en la que trabajaba en el Saudiya; extendía un trozo de una caja de cartón de productos de limpieza en el suelo detrás del mostrador, consumándola sin realizar las abluciones rituales, *wudu*. A Rachid, a pesar de ello, sus elecciones culturales le hacían esperar a que llegara el viernes, para coger el autobús que le trasladaría a Hurghada, un centro turístico de sol y playa en el que pasaría sus vacaciones de verano. Una semana, en compañía de “extranjeras que caminan en bikini y bañador, bailando por la noche y viendo salir el sol. Es el paraíso terrenal”. Rachid había tenido problemas con la justicia por peleas, pequeños robos y tráfico de drogas, pero según decía había conseguido rehabilitarse gracias a la religión, leyendo el “Sagrado Corán y acudiendo a la mezquita del *gara* donde enseñaba el *shaijk* de nuestra comunidad”, transitando en los diferentes mundos morales a los cuáles, como demostró Park, un urbanita está habituado. Esta es otra de las funciones que está cumpliendo la religión en los barrios, ayudando a la rehabilitación de jóvenes con problemas como la desestructuración familiar o recién llegados a la ciudad. Al mismo tiempo, esta puesta en escena continua de su religiosidad, le permitía salvar las apariencias en su barrio ante su gusto por la cerveza, las mujeres y la marihuana, disimulándolas a su parentela.

Además de las plegarias prescritas, el creyente también puede establecer esta comunicación directa con Dios, mediante la *dua* –lectura o recitación coránica-, asentada en la creencia islámica de que El Corán es un libro increado y eterno que ha enviado el Creador a los hombres a través del Profeta. De esta forma, no existe una interpretación correcta del texto. Ningún musulmán puede imponer su lectura a otro, sólo la autoridad, concedida socialmente, de conocedor de los textos sagrados le convertirá en un *shaijk*, consultado por los hombres en sus dudas religiosas relacionadas con la vida cotidiana. Así, el Shaijk At Tantawi, Gran Imam de Al Azhar desde 1996, en una de sus *fatuas*, ha aconsejado al gobierno que imponga fuertes multas a los comerciantes que usen uno de los noventa y nueve nombres de Dios con fines mercantiles⁹². Pero estas *fatuas* no se ocupan sólo de asuntos tan alejados de la cotidianidad. El Shaijk Omar Abd el Kafí que ocupa políticamente un espacio intermedio entre los fundamentalistas y los clérigos oficiales, muy popular por las grabaciones de muchas de sus lecciones -que podemos encontrar en Youtube-, indicó en una *fatua* cómo debía comportarse un musulmán frente a un copto como

⁹² En palabras de Aly Gomaa', Gan Mufti de Egipto, "Las fatuas representan un puente entre la tradición legal y el mundo contemporáneo en que vivimos. Representan un enlace entre el pasado y el presente, lo absoluto y lo relativo, lo teórico y lo práctico. Por eso se debe tener algo más que un conocimiento de la ley islámica, un muftí debe comprender el mundo contemporáneo en el que vive" (Al Ahram, 22-10-2001). De ahí su importancia política, el contenido de una *fatua* variará con la interpretación que tenga el *mufti* del mundo actual.

contestación a una pregunta que le hizo uno de sus fieles: “Nunca seas el primero en saludar, y cuándo te salude usa el obligatorio *sabah al jeer* – buenos días- y *tesbah al jeer* –buenas noches- y no un saludo más efusivo. Y sobre todo, nunca, nunca olvides tu camino y le desees lo mejor en sus vacaciones, especialmente cuando se trata de creencias heréticas como el día de Resurrección”. Como vemos, desde instancias religiosas se imponen conductas cotidianas que afectan a la identidad, a la conducta y a la forma de establecer las relaciones del individuo. Como ejemplo de la influencia en lo banal de los consejos de los *shajjks*, Mustafa fue a consultar al de su *bara*, en el Bulaq Abu al Ala, si podía beber cerveza sin alcohol o era *haram*, ya que para fermentar la cerveza necesita del alcohol, por lo que su contenido nunca puede ser del cero por ciento.

El tercero de los pilares islámicos, el ayuno del mes de Ramadán, *sawm*, disciplina al cuerpo y solidariza a la comunidad en torno a una práctica, que cuando se realiza en tiempos estivales, se convierte en trabajosa y difícil de llevar. El cuerpo se transforma en un objeto dónde luchan el deseo y la razón. El creyente, durante el mes de Ramadán, debe abstenerse de consumir cualquier cosa durante las horas diurnas. No se puede comer, beber o fumar, ni tener relaciones sexuales. Esto obliga a controlar la ansiedad que puede provocar la abstinencia, dando como resultado que el creyente, con la razón, domina el deseo y así se civiliza. “Lo más importante es que permite a los musulmanes demostrar su autodisciplina y su autocontrol para ajustarse al código de conducta fijado por el Islam... Las manifestaciones públicas de la observancia del ayuno por parte de la comunidad es un aspecto clave y universal de la fe y la praxis islámicas... Por la noche, en cambio, la sociabilidad se incrementa de mil maneras; se intensifican las visitas entre amigos y parientes y se refuerza en toda la comunidad el significado práctico de lo que implica ser musulmán” (D. F. Eickelman 2003: 364)⁹³. Además, desde las clases populares, se interpreta como un momento en que la comunidad se iguala. En palabras de Maher, “así los ricos saben lo que es pasar hambre y ayudan a los pobres”. Esta práctica que, como el resto de *arkan*, debe realizarse pública y comunitariamente, hace de estas fechas momentos ideales para un estrecho contacto con los miembros de la familia extensa, con los vecinos y con los amigos. El ambiente es festivo por la alegría diaria que produce vencer el deseo, iluminando las calles con luces de colores después de la oración del *magrib*, momento en que se inician las celebraciones. Todas estas solemnidades son comunitarias y este es el momento que muchos niños eligen para, por primera vez, realizar este *arkan* y entrar en el mundo de los adultos. Es el caso de Maher y Mansur que eligieron estas fechas para ir por primera vez a la mezquita: Maher acompañado de su padre y Mansur del

⁹³ Es probable que la falta de connotaciones negativas a una vida nocturna permitida a los niños, por ejemplo, junto con la rigurosidad climática haya hecho que en el ethos islámico la noche no tenga las connotaciones occidentales. De ahí la gran ocupación nocturna de los espacios públicos que hemos descrito anteriormente.

suyo y de su abuelo. Después de ese día, el chico se considera adulto en cuanto a obligaciones religiosas se refiere y podrá tener su voz en la *asabiya* parental. Pero todavía no podrá tomar decisiones sobre su propia vida sin el consentimiento de la familia extensa. Como vemos, el niño muy pronto tiene responsabilidades y deberes de adulto sin la contrapartida de los derechos de éstos.

Durante todo el mes, que conmemora el envío del texto sagrado al Profeta, las salmodias coránicas son la música que acompaña al creyente por la ciudad, que durante el día no puede abandonar sus obligaciones. A pesar de esta presencia continúa, la mayoría de individuos de las clases medias y bajas no son capaces de entender toda la profundidad teológica del mensaje en árabe clásico. Sin embargo le otorgan un poder milagroso, *baraka*, es un signo que ha dado Dios a los hombres. La musicalidad, tono y belleza de la métrica permite al hombre que lo escucha estar disfrutando de una experiencia sensorial profunda, permitiendo convertir este mes en el momento de reflexión sobre los acontecimientos del último año y hacer propósitos para el ciclo anual que se inicia. Pero, en este caso, lo remarcable es el dominio del deseo físico, lo natural, por la razón, lo cultural, de lo masculino sobre lo femenino.

El cuarto de los *arkan*, es el *Zakat*, una especie de impuesto que se ofrece a los más pobres cuya cuantía está estipulada a través de la adaptación de unos versículos coránicos, imponiendo al que quiera recibir parte de este impuesto obligatorio, reputarse como pobre. Es interesante, en este caso, la obligación que tienen los menos favorecidos de demandar su *zakat*. De esta manera se diviniza el orden social, ya que si Dios ha establecido este pilar, es civilizado que existan diferencias entre ricos y pobres. Para Samir, las injusticias y desigualdades son voluntad divina; y argumenta: “la vida es un examen de Dios a los hombres que le permitirá juzgarlos para la eternidad. En este examen Dios necesita de la desigualdad para probar a los hombres y cada hombre tiene su propia prueba: una para los ricos y otra para los pobres”. En el caso de las clases económicamente favorecidas, este *arkan* se convierte en una competición de acciones piadosas, sobre todo durante el mes de Ramadán y la fiesta del sacrificio de Ismael, cuando los linajes pudientes del barrio buscan a sus parentelas pobres y la colman de dádivas. Se trata de mostrar la piedad y la generosidad, pero, además, también exhibe la posición social creando redes clientelistas. Con esta práctica se simboliza la jerarquía en ámbitos locales, categorizando, por su carácter obligatorio, a los ricos y a los pobres de la comunidad. Así, los miembros de los grupos favorecidos rivalizarán entre sí para atraer un mayor número de pobres; mientras que éstos lo harán para conseguir los favores de las mejores estirpes.

El último de los *arkan* es el *Haj* o peregrinaje a los centros sagrados del Islam en La Meca y Medina. Es un traslado del cuerpo al centro del mundo, la *Kaaba* –que, como símbolo espacial esencial, aparece en el centro de los mapas islámicos antiguos- dónde se produce el encuentro con

personas de lugares distintos, pero que se reconocen como iguales al profesar la misma fe y hablar un idioma que les permite entenderse. Es la materialización física de la doctrina del *Tawhid* y el *Tassawuf*. Lo prioritario es la propia identidad como musulmán y la hermandad islámica superando la red de relaciones particularistas. En esos lugares, en los momentos de la peregrinación, la unidad en la diversidad es palpable, con más de cuatro millones de peregrinos llegados de los cuatro puntos cardinales, con idiomas y culturas diferentes realizando los mismos rituales en la misma lengua. La importancia del viaje para el peregrino se simboliza en un cambio visible en su presentación ante los demás, utilizando la túnica blanca sin costuras para ir a la mezquita en su lugar de origen. Igualmente, el individuo cambia su estatus pasando a ser una persona relevante en su comunidad, al haber realizado el peregrinaje según las normas tradicionales. La experiencia de trasladar su persona al centro del mundo islámico, permite superar lo particular, lo local, abriendo una nueva forma de entender la vida. Durante el período ritual, en los lugares santos, el peregrino se mantiene purificado mediante la transformación corporal que supone el afeitado de todos los pelos de su cuerpo y las continuas abluciones a que se somete en los distintos rituales que forman el *Hajj*.

Además, el viaje para realizar la peregrinación, con la mejora y el abaratamiento de las vías de comunicación, permite que en la actualidad se haya convertido en una buena manera de idear diferentes negocios, que serán detallados, en la última parte, con el ejemplo de la familia Zyan. Además, jóvenes piadosos como Maher, y pudientes como Walid han cumplido la peregrinación menor, por lo que la relevancia social del peregrino está perdiendo importancia, aunque todavía podemos encontrar inmuebles con el esquemático dibujo del medio de transporte en qué se ha viajado al centro del universo⁹⁴. Como la fachada del bloque en que reside Abd al Rahman, primo de Maher, en la que se describía el viaje con una representación de la Kaaba y un avión dirigiéndose a ella. Abd al Rahman, manifiesta su sorpresa y admiración hacia el resplandor de la Piedra Negra “que ilumina toda la Kaaba” y, como muchos otros, asegura que es una piedra del Paraíso, afianzando la creencia de que es un lugar real situado en un tiempo y un espacio concreto. Un espacio físico al que se llegará, caso de merecerlo, materialmente con la resurrección de cuerpo y mente que se producirá después del Juicio Final.

Como hemos señalado, esta tecnología del yo se ve transformada en la cotidianidad urbana, dónde las condiciones de vida no permiten demasiadas ocasiones para cumplir al completo con el ritual islámico, y transforman su significación. Por ejemplo, las condiciones de vida actuales, con la aparición de nuevas tecnologías que han abaratado los viajes, de nuevas clases con posibilidades económicas e individuos con afán de

⁹⁴ Nos referimos al *umra'* que se realiza cualquier fin de semana o periodo vacacional. Consta únicamente de las vueltas rituales en torno a la *Kaaba*. En muchas ocasiones, los jóvenes de clases medias y altas suelen realizar este viaje al cumplir los dieciocho años.

autoridad han hecho declinar el tradicional papel del *Haj*. También las limosnas de grupos caritativos como los Hermanos Musulmanes han provocado la aparición de clientelas en las zonas más pobres cairotas. Sin embargo, a pesar de las inevitables transformaciones que la vida moderna ha provocado en estas prácticas, la interiorización religiosa ha ganado terreno a través de la educación oficial o los medios de comunicación masivos que difunden las ideas islámicas sobre la persona.

En el caso que nos ocupa la funcionalidad de todas estas prácticas somáticas, es racionalizar lo irracional, el deseo, que pone en peligro la única instancia donde reside el Islam: el *aql*, la razón, el intelecto, modelo que domina las pasiones humanas oponiendo *murumma* a *futumma*, desvalorizando a los jóvenes como faltos de *aql*. De esa manera, se imponen y toleran comportamientos, actitudes y valores a los jóvenes, como seres atados a las pasiones y poco racionales, puesto que se les considera todavía en proceso civilizatorio. En el caso de la cultura dominante en El Cairo, la lucha por romper el dominio adulto pasará por integrarse lo más rápidamente en la sociedad como sujeto completo gracias al matrimonio, antes que proponiendo modelos vitales alternativos, a través de los cuáles conseguir todos los derechos que se niegan a los jóvenes.

III. 4. 4 Vestimenta e identidad

La vestimenta como forma de exhibición de la persona y, por lo tanto, de la identidad social ya fue tratado por los construccionistas en los años sesenta. Desde esta perspectiva, los individuos adquieren su identidad interaccionando a través de varios espacios sociales, físicos y biológicos. Así conceptualizadas, las características comunicadas por la vestimenta evocan posiciones sociales, tanto del portador como para el observador, en una situación particular de interacción. Esta perspectiva se amplía con el tratamiento antropológico del cuerpo como símbolo del que hemos hablado anteriormente. Desde esta nueva perspectiva autoras como Roach-Higgins y Joanne Eicher (1993), proponen una definición de vestido entendido como un conjunto de modificaciones sobre el cuerpo, en el que se incluirían accesorios de variados tipos. El vestido, así definido, incluye una larga lista de posibles modificaciones directas del cuerpo como peinados, pendientes, piercings, tatuajes y perfumes, al mismo tiempo que una igualmente larga lista de adornos, joyería, abalorios y otras clases de elementos añadidos al cuerpo como accesorios⁹⁵.

⁹⁵ Los tatuajes y piercing no son habituales en el contexto árabe. Es extraño ver jóvenes con estos adornos corporales que tan habituales se han hecho en las calles de cualquier gran urbe occidental. Si tenemos que buscar una causa cultural a esta ausencia, podemos encontrarla en la prohibición islámica de transformar el cuerpo humano, ya que es una creación divina perfecta que sólo está en usufructo de la persona que lo posee. El cuerpo debe estar perfecto para la resurrección del día del Juicio Final. Sin embargo, en el entramado de relaciones sociales cairotas, la población masculina cristiana copta suele tatuarse una cruz en la parte posterior de la muñeca derecha, convirtiéndose este tatuaje en un símbolo visible de su confesionalidad, diferenciándose de la población musulmana. Recordemos que un hombre no musulmán no puede contraer matrimonio con una musulmana, pero

Esta forma de categorizar la vestimenta impone una separación conceptual entre las características determinadas biológicamente del cuerpo y el vestido, cada una de las cuales se percibe en relación, o potencialmente en relación con la otra formando una estructura. Así, el vestido puede ser considerado simultáneamente desde dos puntos de vista: como el conjunto de modificaciones corporales y accesorios que un grupo permite a sus miembros, o como un conjunto particular de modificaciones corporales y accesorios que un individuo recoge de un repertorio accesible para un lugar y tiempo particulares.

Estas modificaciones, funcionan como alteradores del proceso corporal y como medio de comunicación. Los significados expresados por los diferentes tipos y propiedades del vestido, dependen en cada individuo de sus interpretaciones subjetivas sobre ellos, y están mediatizados por la socialización llevada a cabo en un contexto específico, y al mismo tiempo, por las improvisaciones que la persona ejerce cuando los aplica a su vestimenta, en situaciones sociales específicas. Así, el atuendo ayuda a hacer pública la identidad de las personas y su locus social.

Andrea Rugh (1987) ha analizado los significados de las diferentes vestimentas en el Egipto contemporáneo. Las categorías sociales y culturales sobre el vestido permiten generar una gramática de la vestimenta, mientras que sus variadas expresiones representan manifestaciones personales construidas por sus normas. Una mujer joven, por ejemplo, puede vestir con su propio modelo de modestia pero en su comunidad podría ser reprendida. La manera de llevar su velo, la cantidad de tobillo que expone a la vista o la forma de arreglarse el vestido, puede presentar a la chica a las audiencias entrenadas tan provocativa como si no llevara velo. Se trataría de una interpretación del refrán popular árabe: “La mujer inteligente puede vestir incluso con la pata de un burro” expresando las posibilidades existentes hasta en los más limitados instrumentos. Así, en el término velo se oculta una gran diversidad en las técnicas para ocultar el cabello, desde un chal transparente al *burka*, podemos encontrar muchas maneras de seguir el precepto coránico de vestir con humildad (Bramon 2007).

Existen dos conceptos estructuralmente fundamentales para entender la semántica del vestido tradicional en Egipto: la piedad y la modestia. La piedad se manifiesta en el uso de *milayas* hasta los tobillos, completamente integrado como vestido de estilo básico como ejemplo de modestia, siempre aparece en materiales negros de seda o algodón. Un

una mujer no musulmana si puede contraer matrimonio con un musulmán, ya que es el padre el que transmite la herencia a los hijos. De esta forma, el copto, marcando su adscripción religiosa con el tatuaje, transformando y labrando su cuerpo, es reconocido por la comunidad, previniendo a las musulmanas de relacionarse con ellos. Las únicas modificaciones corporales permitidas para los musulmanes son la de la *Alamat Salat* y la circuncisión.

estrecho cordón negro perfila el yugo y, a veces, el cuello si existe. Las mangas son anchas para permitir vestir cómodamente otra prenda debajo y se usan pañuelos para ocultar el cabello. El hombre ilustrará la modestia, la piedad y la tradición con el uso de *galabiyas*, turbantes y el *alamat salat* en la frente.

En el caso de los migrados a la ciudad, la vestimenta rural sigue siendo utilizada, marcando el origen y la identidad étnica, aunque existirán situaciones sociales en las que no será aconsejable vestirla. Si se observa un hombre vestido con *galabiya* marrón y gorro similar al frigio, estaremos frente a un *baharí*, un habitante de la región del Delta. En contraste, si nos encontramos con un hombre con turbante blanco y la *galabiya* clara, lo distinguiremos como *sayidi*, es decir procedente del Egipto medio. Así fue recogido en una conversación entre Maher y Samir, en la que acabaron discutiendo el conocimiento de cada uno de ellos sobre las diferencias étnicas egipcias. Como ya habían señalado Mitchell o Epstein, estas categorías en el contexto urbano, permiten clasificar a las personas situándolas en el entramado social, anticipando comportamientos de desconocidos familiares (Hannerz 1980:1963). Los individuos que conocen su significado, con solo una mirada a la indumentaria sitúan a los observados en la red cairota. Los opone a los *awlad al zawat* que representan el modelo de vida occidentalizado de los nuevos sectores y de los que hicieron dinero con su emigración al Golfo, adoptando a la vuelta ese estilo acorde con su nuevo estatus económico. Parece más apropiado distinguir los estilos cairotas, incluyendo en ellos tanto los de origen urbano, usados por las clases bajas; como los de origen rural, convertidas en vestimentas rurbanizadas: *baladi*, *fellahi*, *shabi*; y *frangi*, término usado por los egipcios para designar el vestido de inspiración occidental.

Todas estas formas de presentación de la persona están influenciadas por la modernidad, transformando las formas tradicionales con la indumentaria a la occidental implantada por las fuerzas de ocupación, que la consideraban la vestimenta adecuada para los clérigos, los militares y los obreros. Más adelante este estilo representaba el estatus del oficinista y el vestido apropiado para las elites, convirtiéndose en el más adecuado para la vida pública anónima impuesta por el modelo occidental, infravalorando la vestimenta tradicional. Además, entre aquellos que visten a la tradicional y los que visten a la occidental, se supone una diferencia de capital cultural, que se asocia también a la lengua hablada. La escolarización extendida se convirtió en el medio socializador más importante para su divulgación. Aún hoy, los maestros les proporcionan modelos y, desde el inicio, los uniformes escolares de pantalones para los chicos y faldas para las chicas, proporcionan la oportunidad, para muchos de ellos, de acostumbrarse al vestido extranjero; mientras que la movilidad social ha permitido modificar estilos en formas diversas apartándose de la norma de las clases bajas. Por eso, cuando los niños permanecen en la escuela por largo tiempo, se convierten en candidatos para el estatus y el estilo de vida

de las clases medias. Precisamente, uno de los obstáculos que mencionan los padres de clases bajas para enviar a sus hijos a la escuela, es el alto coste de los uniformes: zapatos, calcetines, maletines, y otros objetos que aparecen como necesarios para el proceso educativo.

Para Andrea Rugh (1987), el uso de la vestimenta extranjera está asociado al nivel de educación y económico. Sin embargo, las clases medias que trabajan en oficinas de comercio, bancos y, en general en el sector terciario, la visten. Su uso es generalizado en la ciudad, tanto para hombres como para mujeres, que pueden llevar un pañuelo en la cabeza al mismo tiempo que unos tejanos. Así, la significación de la vestimenta occidental es el prestigio otorgado a su usuario, ya que se le supone una educación elevada y un buen nivel económico. Sin embargo, las diferencias son visibilizadas, en la aparente homogeneidad, al usar trajes de confección nacional las clases medias, y de importación las clases favorecidas. La etiqueta *frangi*, extranjero, en una prenda connota calidad, tanto si es cierto como si no. Por eso, un cairota a menudo gastará más en una prenda occidental que en comprar su equivalente nacional, aunque le suponga un esfuerzo económico importante.

En el caso de la población juvenil, la vestimenta occidental informal se impone a través de la llegada de filmes y músicas internacionales que favorecen el uso de tejanos. Esta es una de las razones por las que los islamistas no han conseguido imponer la *galabiya* en el campus universitario. Aunque, efectivamente, se vean pañuelos y velos entre las chicas como estrategia para defenderse del patriarcalismo y el machismo que las rodea, modernizan la austeridad impuesta desde la cultura dominante con tejanos y faldas largas. Sin embargo, los modelos valorizados de modestia y piedad continúan como referente público del ideal de mujer; de ahí la primacía de estos atuendos en los grupos de jóvenes, convirtiendo a la mujer que los utiliza en un buen partido. Eso afirmaba Mustafa cuando se cruzaba con alguna chica con un sencillo pañuelo en la cabeza y cualquier atuendo holgado que le permita ocultar su figura de las miradas de los transeúntes. Al mismo tiempo, es en los suburbios populares dónde se está recuperando el uso de la *galabiya* después de la jornada laboral y en los días festivos, como hacía Rachid, tanto por su comodidad como por su coste en comparación a los atuendos modernizados. Además, con el auge del islamismo en los *baladiyat*, su utilización las ha convertido en atuendos que visibilizan una disidencia y una identificación con ciertas formas de entender la política; otro motivo para su prohibición reiterativa de su uso en los campus universitarios.

Podremos ilustrar el uso consciente como presentación del yo y herramienta negociadora, con el caso de Mongy, un chaval de Dar as Salam. Por la tarde, mientras trabajaba unas horas en el restaurante dónde ayudaba a su hermano usaba el uniforme de la cadena de establecimientos: un mono azul con el escudo de los restaurantes en el lado izquierdo del pecho. Por la

noche, siempre lo encontraba en la entrada de la calle principal, junto al restaurante, vistiendo con una *galabiya* marrón de buena tela y mejor cortada –la calidad de la prenda le situaba en una escala media alta económica-, sandalias de cuero y bien aseado⁹⁶. Cuando andábamos hacia el café, todos los chicos, vestidos a la occidental, se acercaban a él para estrecharle la mano efusivamente y luego a su acompañante con el mismo entusiasmo. En uno de aquellos paseos se le acercó un muchacho que vestía la camiseta del *Abby*, unos tejanos y unas chancletas; le puso un fajo de billetes en la mano y le señaló con la mano el otro sector, separado por la línea del metropolitano. Después de meditar un instante, Mongy le devolvió el dinero y le indicó que fuera a otro lugar a buscar su encargo, tal vez por mi presencia. ¿Indica el uso de la *galabiya* un lugar de relevancia entre los *al-fityan* del vecindario, como muestra su popularidad entre ellos? Al contrario, la presentación de Mongy como oficinista se adecua a su profesión con vestimentas occidentales: camisa rosa, pantalones de pinzas y corbata⁹⁷. No obstante, la fabricación local de las prendas permite dar cuenta de su posición económica alta en el barrio, y mediana en el conjunto de la estructura social. Como vemos, la presentación del yo depende del contexto, de la situación y de la imagen que se desee proyectar. En la vecindad la *galabiya* como seguidor de la *Sbaria*; en la oficina el uniforme impuesto necesario para su imagen laboral. Si las predicciones sobre las reacciones de otros frente a tu vestido son adecuadas; la presentación de la persona mediante la vestimenta, coincidirán en ambas perspectivas.

En esta escena observamos como la elección individual en el vestido depende de un balance de factores: las circunstancias, *zuruf* –lo que está permitido y lo que la persona puede permitirse situacionalmente-, las categorías sociales sobre el vestido y, finalmente, los deseos individuales sobre cómo las personas quieren presentarse al mundo. Las dos primeras influencias limitan la elección que un individuo puede hacer. El tercero requiere juicios y decisiones personales; por eso la variación es suficiente para mantener la combinación de elementos de la vestimenta como un fenómeno fluido y cambiante.

III. 4. 5 Cuerpo, cultura e identidad

La cultura, la estructura social y las valorizaciones sobre la persona se introducen así en las personas a través de experiencias fisiológicas cuya causa son concepciones sobre el cuerpo de las que derivan idealizaciones sobre los géneros, la procreación y el orden jerárquico del mundo. Sin embargo, el cuerpo es una construcción cultural específica. Lo universal es

⁹⁶ Los productos cosméticos, de importación y elevado precio en su mayoría, denotan la capacidad económica del consumidor.

⁹⁷ Diane Singerman (1995) ha evaluado que más del 48% de los cairotas tienen un segundo empleo para hacer frente a sus necesidades, como en el caso de Mongy, ya que su horario laboral se lo permite.

la división entre hombres y mujeres, no los contenidos y modelos de estas categorías que contienen significados no derivados de los hechos fisiológicos y biológicos. Los significados culturales dividen el universo, y convierten a hombre y mujer en complementos del orden establecido, aunque con diferencias significativas, jerarquizando también la producción material de personas. El ser padre, asegura el dominio del hombre sobre la mujer y la naturaliza, por eso el sujeto debe aprender a “ser hombre” y a “ser mujer”.

Como hemos visto, la construcción de la persona y de sus atributos, depende de la forma en qué se construye el rol de los géneros y de la forma de presentarse ante los demás, incluyendo la vestimenta y las actitudes con que interpela al otro. Algunos de estos elementos, se convertirán en estratégicos para las aspiraciones de algunos individuos o grupos, convertidos en los elementos definitorios de los miembros de la comunidad. Pero la dialéctica que se establece entre lo impuesto y las innovaciones que el individuo o el grupo producen, son negociaciones en las que éstas tienen un gran peso específico para la configuración de la unidad identitaria. Internalizando individualmente estas formas culturales, se puede construir aquello que Paul Ricoeur ha definido como *self*⁹⁸.

De estos modelos corporales de hombre y mujer que hemos reconocido, se derivan los de belleza, dominantes en las sociedades árabes, que se ven modificados con el contacto con otras tradiciones culturales. La mujer con una figura entrada en carnes y abundante pecho, la mujer fértil, está dejando paso a un estilo de mujer de figura estilizada, cintura estrecha y vestida a la occidental. Este nuevo modelo está influenciado tanto por las producciones cinematográficas norteamericanas, como por las nuevas imágenes ofrecidas por la producción autóctona. No es extraño que, al mismo tiempo que aparecen estos nuevos cánones corporales, tanto para el hombre como para la mujer, emerjan los gimnasios, los cuerpos estilizados en la publicidad, los cantantes de moda con este tipo de figura y, por supuesto, los productos mágicos que sustituyen la alimentación tradicional. Tal y como podemos ver en algunos anuncios que ocupan varias vallas publicitarias de la avenida *Al Abram*, invadida, cuando cae el sol, por muchachos de clases medias con ganas de divertirse. Estos jóvenes, igual que están consiguiendo cambiar el modelo de relaciones entre géneros lentamente, parecen adaptarse al ideal de belleza occidental y desde 1980 aparecen casos de anorexia (Nasser 1996). La moda occidental llena las vitrinas con sus modelos de belleza, filtrados por las culturas locales: chicos afeitados y musculados. Las fotografías de Amr Diab y otros cantantes de moda en los escaparates de las peluquerías, ofrecen modelos de peinado para este tipo de muchachos. Igualmente, las chicas también están dejando de ser gruesas porque el gusto masculino pasa por la delgadez de las

⁹⁸ Para esta construcción individual interiorizada desde la cultura del yo conocida como self se puede consultar Paul Ricoeur (1996) especialmente el sexto estudio, “El sí y la identidad narrativa” (138-166)

formas, según me han dicho tanto Mustafa, Mansur, como Maher o Walid, pretendiendo un modelo femenino occidental. Así, los puestos de diarios de la calle se llenan, junto a los tradicionales Coranes de viaje, *badices*, textos de *shaijks* populares y periódicos; con revistas de musculación, artes marciales o boxeo, mientras que carteles de gimnasios dominan el centro de la ciudad. Se impone el culto al cuerpo y las ropas deportivas mejor que la americana y la corbata. De esta manera, hemos intentado interpretar el entramado cultural, que a partir de la ilustración contextual de lo que significa ser persona, establece unos marcos referenciales, un modelo para la negociación identitaria y para la acción social, en que se imponen definiciones de lo masculino y lo femenino, de lo civilizado y lo salvaje, interiorizadas a la vez que exhibidas a través de prácticas corporales que transforman al sujeto.

III. 5

EL CICLO VITAL: LA EDAD JUVENIL COMO ETAPA LIMINAR

“Es el hecho mismo de vivir el que necesita los pasos sucesivos de una sociedad especial a otra y de una situación social a otra: de modo que la vida individual consiste en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte. Y a cada uno de estos conjuntos se vinculan ceremonias cuya finalidad es idéntica: hacer que el individuo pase de una situación determinada a otra situación igualmente determinada”. Esta cita del clásico de Van Gennep (1986 [1909]) señala el carácter universal del ciclo vital humano que adquiere características específicas determinadas por el contexto en el que se desarrollan estas etapas vitales. Por lo tanto, siguiendo la metodología propuesta, entendemos la juventud como una edad construida socialmente, no biológicamente. Trataremos de precisar el camino vital, evidenciado su etapa juvenil, a desarrollar por un sujeto tanto masculino como femenino, transformado en persona, en el modelo etnográfico estudiado.

Este análisis se iniciará con la descripción de los ritos y ceremonias que indican la transición de una etapa a otra. Más adelante discutiremos el simbolismo de la circuncisión, tanto masculina como femenina, introduciendo las etnoteorías al respecto y sus interpretaciones por parte de los informantes, mayoritariamente masculinos como ya hemos señalado. Por último, estableceremos el carácter que el ser joven posee en dicho contexto y cómo se sitúa en dicho ciclo vital. Para ello, como en los capítulos anteriores, utilizaremos datos del trabajo de campo contrastados con otras referencias para establecerlo tal y como se presenta para los sujetos producidos socialmente. Como en el caso de los conceptos de persona, se trata de una reconstrucción ideal a partir de datos bibliográficos y de entrevistas profundas a informantes.

III. 5. 1 El ciclo vital

La producción material –biológica– de un individuo da paso a toda una serie de prácticas para convertirlo en persona, labrando el cuerpo y naturalizando concepciones y prácticas que permiten cargarle de sentido. La primera de estas acciones es el *subu'*, rito que tiene lugar a los siete días del nacimiento. El contenido de esta ceremonia, que se cuenta entre las prácticas parareligiosas, es diverso (Vercellin 2003). Cada uno de mis informantes, según particularizaron, se convirtió en persona de forma diferente. A Mustafa, en una ceremonia que incluyó a hombres y mujeres

de su familia extensa y vecinos, se le frotaron por diferentes partes del cuerpo -cabeza, corazón y pene- distintas hierbas aromáticas asociadas con un significado alegórico –prosperidad, salud y fertilidad respectivamente-. De esta manera, la comunidad introducía las esencias de sus valores para que se desarrollaran en la vida de la persona y, también, elementos de protección frente a las enfermedades y las calamidades. La ceremonia fue realizada conjuntamente por el padre y la madre de Mustafa. Su progenitor, una vez finalizada, pronunció en voz audible por todos los asistentes la *shabada*, reforzando sus vínculos comunitarios al haber conseguido reproducirla. En el caso de Muhamad, la ceremonia consistió en un corte de pelo ritual, *aqiqa*, y en la pronunciación de la *shabada* en voz alta por parte de su padre convirtiéndolo en musulmán. Con el corte de pelo se asegura la purificación del recién nacido para su presentación ante la Divinidad, de ahí que sea previo al pronunciamiento, otorgándole, al pronunciar la profesión de fe, la personalidad social. En este caso la ceremonia fue realizada por su padre en presencia de los miembros masculinos de la línea consanguínea paterna que, una vez finalizada la operación, presentaron al nuevo creyente a la parte femenina y a los vecinos, celebrándolo con dulces y los tradicionales *yuyús*⁹⁹. Al ser el primer hijo varón supuso su total integración, pero sobre todo de su padre, en la colectividad, afianzando los lazos con el vecindario. Un caso interesante es el de Samir, se le realizaron las dos ceremonias antes descritas y la pronunciación de la *shabada*¹⁰⁰. Por último, otra variante de la práctica fue la descrita por Maher, nacido en Beni Suef en la *vilaya* del Fayum, su padre en presencia de su abuelo -mecenas de la construcción de la mezquita en la que se realizó la ceremonia- y de toda la parte masculina de la estirpe, pronunció públicamente la fórmula que convirtió al bebé en persona, es decir, en musulmán. A este ritual le siguió una comida ceremonial entre los miembros masculinos de la parentela. Es posible que al ser el tercer hijo del matrimonio la celebración bajara de tono, a diferencia de la gran importancia que la celebración tuvo para los padres de Muhamad, que era el primogénito¹⁰¹.

Si bien es cierto que en todos los casos descritos la pronunciación de la tradicional profesión de fe está presente, sólo en el caso de Maher parece ser la parte principal del ritual. Las familias de los otros tres informantes, iletradas, dan mayor importancia al ritual popular que al

⁹⁹ Estas formas vocales tienen la función comunicativa de presentar a todas las mujeres en edad de casamiento. Se trata de una estrategia elaborada y compleja de las jóvenes informando de que han alcanzado la madurez sexual al grupo de varones reunidos en torno a la familia extensa, sanguínea, agnaticia o ficticia, agrupados para la celebración (Chebel 1997).

¹⁰⁰ La familia paterna de Samir, nacido en El Cairo, es de origen nubio, lugar que abandonó el abuelo para migrar a la ciudad proveniente de Sudán en los años cincuenta del siglo pasado. Tradición que ha seguido su padre al casarse con una mujer fenotípicamente negra.

¹⁰¹ Tradicionalmente, al primogénito se le impone el nombre de Mohammed si es hombre y Fátima si es mujer, de ahí la gran extensión de ambos nombres en los países musulmanes. Con esta imposición nominativa se introduce, y se le recuerda constantemente al hombre primogénito, la responsabilidad que adquiere frente al resto de hermanos como tutor de los mismos en ausencia del padre.

estrictamente religioso. Si bien todos ellos realizarán la circuncisión entre los dos y los cuatro años de edad, para Maher será este corte ritual el momento reservado para su presentación a la colectividad pasando entonces, definitivamente, de individuo a persona. La ausencia de estos ritos de paso populares en este caso, responde al ethos parental que ha despojado a todas sus prácticas del pretendido contenido supersticioso, como el mismo Maher califica cualquiera de las prácticas de la religiosidad popular¹⁰². Por otra parte, es significativo señalar que los niños muertos antes de practicársela, son enterrados sin anotar su nombre en la sepultura, pudiéndose interpretar que son ignorados socialmente, no son personas.

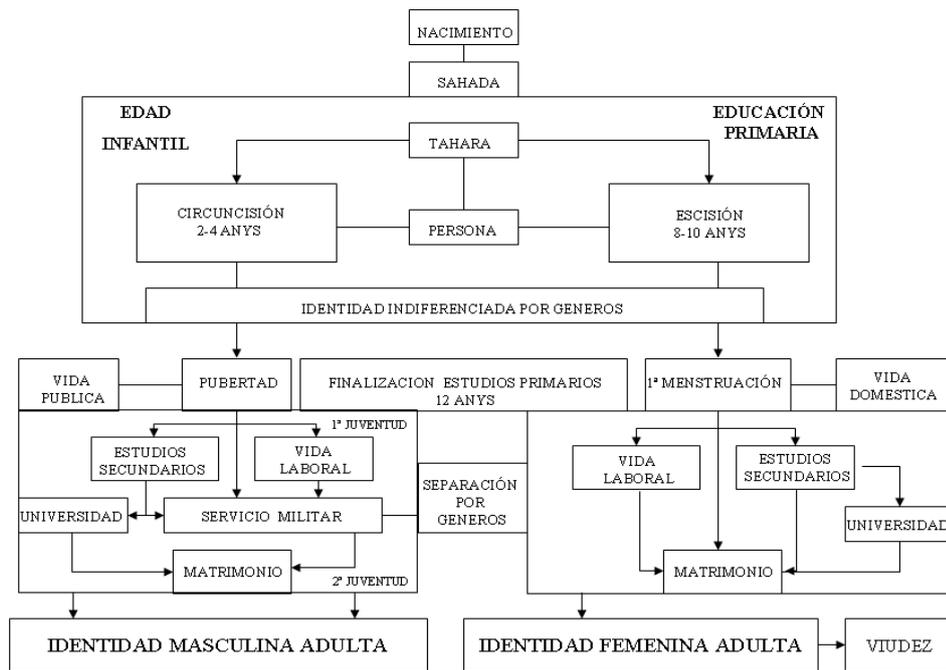


Figura 2. Ciclo vital en la sociedad cairota.

A partir de esta edad niños y niñas comparten espacios juntos. El infante está siendo socializado por su madre principalmente, los juegos son mixtos y se le permite andar libremente, tanto en los espacios privados como en las ceremonias públicas, entre las mujeres de la prole. Será él mismo, por elección personal, el que señalará el principio de su adolescencia con la decisión de empezar a realizar los preceptos religiosos, en especial la abstinencia ritual diurna del Ramadán que, si culmina con éxito, le permite dejar el mundo infantil e iniciarse en el masculino. Esta decisión se suele producir al finalizar los estudios primarios, pero siempre cuando ya se ha realizado la circuncisión, causando gran alegría. Es una nueva etapa en la que sin reconocerle todos los derechos de adulto si asume parte de sus obligaciones, impidiéndole que ande libremente entre las

¹⁰² Discutimos en el apartado dedicado a la estructura social el significado de popular y tradicional en el contexto que nos ocupa.

mujeres. A partir de ese momento, se vestirá como un adulto y deberá participar en las ceremonias y prescripciones religiosas. Ha acabado el tiempo del juego y debe enfrentarse a la vida cotidiana ganándose el sustento con su esfuerzo diario, para adquirir paulatinamente la *muruwwa*. Sin embargo, con los nuevos modelos educativos implantados en los días de Taha Hussein, la edad escolar se ha extendido en el tiempo y, consecuentemente, la entrada en el mercado de trabajo se ha retrasado extendiéndose la etapa de socialización para convertirse en adulto¹⁰³. Esta ambigua situación del sujeto que todavía no es adulto, pero que ha dejado de ser niño, no cambiará hasta que sea considerado, más allá de su situación laboral o escolar, un adulto completo, es decir, una vez se haya casado y haya tenido su primer hijo, preferiblemente varón¹⁰⁴. Esta es la razón que permite agrupar a un estudiante, a un empleado y a toda una legión de muchachos desocupados que pasan el tiempo en los *hara*, en el heterogéneo grupo juvenil cairota.

Se inicia entonces una etapa del ciclo vital al que la convención ha designado como juventud. Este ciclo se puede dividir en dos periodos principales, cuyo límite se sitúa en el servicio militar o la entrada a la universidad si se supera el *thanawiya 'amma*, un examen de reválida de la educación secundaria. Esta situación, que marca el futuro de muchos jóvenes a los dieciséis años, causa problemas psicológicos a algunos de ellos cuando se enfrentan a la prueba. Para superarla, los jóvenes de clases acaudaladas recurren al soborno de los profesores o al uso de sus influencias para conocer las preguntas anticipadamente. De esa manera evitan las represalias parentales, condenando a las clases más desfavorecidas al fracaso, tanto por su absentismo como por la falta de recursos para superar los exámenes. En casos extremos, las presiones parentales y las amenazas ante la posibilidad de fracaso, llevan a varios de ellos al suicidio¹⁰⁵. Una de las principales causas del abandono de las clases es económica. Los chavales intentan emplearse como recaderos o limpiadores, accediendo al ingreso de un dinero extra para su precaria economía, que les facilita cierta independencia de la unidad doméstica, sobre todo entre las clases medias, permitiéndoles pequeños gastos, que de otra forma serían imposibles. A esta etapa la definiremos como primera juventud.

Tal y como hemos expuesto, la entrada al servicio militar supone una ruptura importante y delimita esta etapa de una segunda juventud. En Egipto, la duración del paso por el ejército varía según el nivel de estudios

¹⁰³ Taha Hussein (1889-1973) fue un escritor de entreguerras que ocupó el cargo de Ministro de Educación reformando el sistema educativo convirtiéndolo en obligatorio hasta la edad de doce años. Su modelo de inspiración francesa pretendía una escuela pública moderna y laica.

¹⁰⁴ Actualmente debido a las dificultades para sufragar los gastos matrimoniales este periodo se extiende hasta la treintena de años en muchas ocasiones (Singerman 1995).

¹⁰⁵ Puede consultarse las noticias de prensa que habitualmente aparecen en el mes de junio, fecha en que se celebran la *thanawiya 'amma*, como en el caso de la noticia del Daily News de veinticinco de junio del 2008.

acabados. Aquéllos que no han acabado los estudios primarios cumplen un servicio de tres años, entre los diecinueve y los veintidós años. Los jóvenes que han acabado sus estudios primarios lo realizan de dos; mientras que para los que no acceden a estudios universitarios, se convierte en un año. Para los informantes que todavía no habían realizado las milicias, se convertía en una gran preocupación al suponer una separación casi absoluta de amigos, familia y vecindario por un periodo demasiado largo, perdiendo el empleo. Así lo afirmaba Mansur, de la pandilla de Maher; pero sobre todo Muhamad, que buscaba todo tipo de triquiñuelas para retrasar su ingreso al no contar con el certificado de estudios primarios.

Al finalizar el servicio militar o los estudios superiores, se inicia una fase que no acabará hasta el enlace matrimonial. Como veremos más adelante, los esponsales se convierten en una obsesión para algunos jóvenes¹⁰⁶. Sometidos a la voluntad paternal esperan formar su propia unidad doméstica para poder escapar de esa dominación. De ahí que la mayor preocupación que manifestaban los informantes de esta segunda juventud, era conseguir cierta independencia económica para gastos personales –billares, cine, copas o ropa - y obtener el dinero necesario para las nupcias, aunque acaba siendo, habitualmente, financiado por el linaje habitualmente. Con la preocupación por el matrimonio, el tiempo de la *futumma* ha terminado definitivamente iniciándose el tiempo de la *murumma*. En algunos casos, como el de Mustafa, esto supuso un cambio en la presentación ante los demás. Hasta el momento en que marchó al servicio militar solía llevar el cabello largo, pero la necesidad de encontrar trabajo estable fuera de la economía informal le obligó a cambiar su aspecto, siguiendo la costumbre del cabello corto y bien recortado, y facilitándole la obtención de su actual empleo. La *murumma* se exhibía de esa manera en su propio cuerpo.

Por otra parte los jóvenes que han obtenido independencia económica se dejan crecer el bigote, como Walid, símbolo de su madurez y reforzamiento de su virilidad, lo que atraerá a las jóvenes del barrio. Walid, residente en el distrito acomodado de Muhandisin, con una cultura parental moderna, explica al respecto que cuando alguien realiza una acción no adecuada a su edad se dice “el bigote ya te ha crecido” para resaltar lo inadecuado de su comportamiento o de la acción realizada. En el mostacho se focaliza la virilidad, la madurez, al entenderse que se ha alcanzado la edad adulta, aunque sin completar el ciclo vital¹⁰⁷. Como vemos los cambios en el ciclo vital, están simbolizados en partes del cuerpo que informan sobre la

¹⁰⁶ Evidentemente esto es un problema de menor importancia para los hombres de clases adineradas que consiguen casarse antes que sus homólogos de clases más pobres. Para las clases adineradas el conflicto aparece en la política de elección del candidato a formar parte de la prole.

¹⁰⁷ El discurso dominante masculino en el contexto egipcio entiende que el matrimonio está en peligro de divorcio si se retrasa demasiado el nacimiento del primer hijo. Las rupturas se producen, generalmente, entre el primer y segundo año de matrimonio, si la mujer no se queda embarazada, prueba rotunda para la etnoteoría de su fracaso como persona. Además supone un fracaso legal del matrimonio como contrato jurídico (Bramon 2007)

situación del sujeto. Algunos jóvenes dejan crecer el bigote desde temprana edad, aparentando mayor edad y aumentando la impresión de muchacho razonable, civilizado en la *murumwa*. Sin embargo, no adquirirá sus atributos tácitos de hombre completo hasta el nacimiento de su hijo varón. A partir de entonces podrá sentarse en la mesa de los adultos en el café, por ejemplo, aspiración vetada durante toda su etapa juvenil. Observamos como el delimitador entre juventud y madurez, el matrimonio y la paternidad, liberadores de las carencias impuestas por las culturas parentales a las generaciones descendientes, le permite adquirir, por fin, los derechos del adulto. La persona habrá abandonado el umbral que supone su juventud. Este nuevo estatus no cambiará hasta la vejez, o tras realizar la peregrinación, convirtiéndole en un venerable miembro de la comunidad cuyas opiniones serán respetadas, usando la túnica sin costuras del *Haj* en las ceremonias religiosas.

En el caso del género femenino, su categorización cambia con la llegada de la primera menstruación, siendo ya posible su matrimonio, porque ya es fértil y, por lo tanto, apta para cumplir la función principal de la mujer en las sociedades árabes. Entonces, reconocida como una mujer adulta, adquiere su nueva condición. Será peligrosa para la comunidad hasta que no se produzca su enlace matrimonial, aumentando las posibilidades de *fitna*, desorden, en las calles; y de *zina*, acto sexual ilegal, que puede producirse al invadir los espacios públicos reservados antes a los hombres según cierta visión, supuestamente islámica, del orden social. Su prestigio de mujer respetada y respetable, lo alcanzará cumpliendo su objetivo social: concebir hijos varones. Este estatus no cambiará hasta que enviude, fenómeno muy corriente en Egipto, ya que suelen casarse mucho más jóvenes que sus maridos por las dificultades económicas ya señaladas. Pero, lo mismo que ocurre con los hombres, la modernidad ha permitido que se extienda la edad juvenil para ellas, siendo cada vez más extraño casarlas antes de los veinte años. Entre las clases populares durante, el periodo juvenil se sigue una estricta separación de géneros, que sólo se rompe en el caso de que la muchacha acuda a la universidad para seguir sus estudios, dónde las clases suelen ser mixtas.

Hasta el matrimonio, entre las clases populares, la púber se dedicará a las tareas del hogar y, si la situación económica lo permite, seguirá adelante con sus estudios para obtener un empleo que abandonará, probablemente a pesar de la habitual precariedad económica, con la llegada del primer hijo, momento en que se la considerará una mujer adulta completa: “Mi mujer dejó de trabajar cuando tuvimos nuestra primera hija, Nur; ya se sabe la mujer tiene que cuidar de la casa y educar a los hijos” señala Tawfiq con su gran bigote –otra forma de destacar su pertenencia al grupo de los hombres casados y respetables-. Así valoriza el rol femenino el discurso dominante, lo parental por encima de lo económico. En general, las mujeres no cambiarán su posición hasta la llegada de la menopausia cuando al dejar de ser motivo de deseo sexual y, habiendo cumplido su

tarea social, es respetada por toda la comunidad. Otra cosa es la viudez, que puede dar lugar, tanto a una mayor independencia del grupo de parentesco, como a una situación de desamparo y dependencia del mismo, según la situación económica en que se produzca. Sin embargo, entre las clases populares siempre aflorará una tutoría por parte de los familiares masculinos del marido muerto.

Es evidente que habrá muchas disidencias en este camino vital descrito dependiendo de la clase social a que pertenezcan los actores tenidos en cuenta. Mujeres hay en Egipto que siguen estudiando y no se casan hasta edades maduras y, también, que siguen trabajando después de tener un hijo si la progenie necesita un aporte económico en muchos casos único. Sin embargo, el período que se inicia con la circuncisión masculina, la decisión de seguir los preceptos coránicos y la primera menstruación son fases por las que pasarán todas las personas nacidas en las sociedades árabes. Un cambio biológico en el caso femenino, y uno psicológico inducido en el caso masculino, modificará los esquemas aprehendidos, y la forma de relacionarse. Además, las fuerzas enculturadoras sociales le indicarán qué es lo correcto y qué no lo es, asignándole una nueva identidad tácita al sujeto. Se trata de unas características permitidas al individuo por su condición de género. Dicho de otra manera, todos otorgamos un comportamiento, personalidad y hasta un modelo de cuerpo a una edad y a un género. Así, una chica que ya ha tenido la primera menstruación puede ser vista ya, en algunos contextos tradicionales, como una mujer, aunque su desarrollo psicológico no corresponda con su edad biológica.

En las sociedades complejas se ha inventado un nombre para estas situaciones que Victor Turner (1988 [1969]) definió como liminares: juventud. Sin embargo, a diferencia de las sociedades preindustriales, los atributos asignados a este período también los construye el propio agente, situándole en una situación liminar desde el punto de vista adulto dominante: “ya cambiará”, “son cosas de la edad” se suele decir a esas acciones de los seres humanos liminares que los maduros no entendemos. Desde su punto de vista estos actos serán de máxima relevancia para la construcción de esa historia narrada por el yo que se llama identidad.

III. 5. 2 Jitan, jafd: tahara

En las calles del abigarrado barrio de El Ghourriya, corazón islámico de la moderna ciudad de El Cairo, hasta hace poco, según cuenta Naguib Mahfuz (1996 [1959]), podíamos ver a un niño ataviado con una *galabiya* blanca, dirigiéndose hacia la ceremonia de su circuncisión realizada entre los ocho y diez años. Actualmente, la ceremonia se produce entre los dos y los cuatro años, suponiendo un ritual de creación de un nuevo hombre y de una marca in-corporada permanente como creyente, además de una práctica higienista, asociada con la fertilidad y la virilidad. Maher y

Abd al Rahman, un primo de su misma edad, sufrieron su *tabara*, a la edad de dos años y medio para conseguir efectividad en el pene para la introducción de la semilla en el útero femenino¹⁰⁸. Así, lo supone la etnoteoría dominante de la circuncisión masculina, *jitan*. De esta manera, la fertilidad y la virilidad se focalizan en el pene convertido en símbolo para in-corporar lo esperado de un varón. Para Maher y Abd al Rahman esta ceremonia no supuso ningún cambio en su relación con el otro género, debido a la edad en que se realiza el ritual no supone un cambio de estatus en su condición. Continuará con los juegos mixtos y andando libremente entre las mujeres en el espacio privado. Como hemos señalado anteriormente, este estatus no cambiará hasta que el niño se sienta capacitado para poder seguir los *arkan* como cualquier adulto, en una decisión que tomará él mismo. Así, la circuncisión no propone un acceso real al mundo de la masculinidad, paso que no se producirá hasta la pubertad. La explicación fisiológica nativa, a un cambio morfológico violento, determina la virilidad inscrita en el cuerpo del niño convertido en hombre por la acción cultural. Sin embargo, al no llevar aparejado un cambio en el estatus no podemos hablar de rito de paso, sino de una primera fase de untito de integración. Estas relaciones cambiarán cuando abandone la escuela primaria, mixta, a los doce años para no convivir estrechamente con el género femenino hasta el matrimonio.

Aunque el término *tabara* es usado tanto para los varones como para las hembras, la ablación o clitoridectomía femenina es específicamente llamada *jafd*. Esta práctica de la circuncisión, entre las niñas –como entre los niños- no es preceptiva ya que no se hace nunca mención de ella en el Corán. En los *hadices*, por el contrario, es tratada a menudo a pesar de reconocer siempre en ellos que formaba parte de las instituciones preislámicas. Tanto el *jitan* como el *jafd*, se sitúan entre los ritos formales parareligiosos populares como el antes mencionado *subu'*. Además, en el caso egipcio, la efectúan también los coptos por lo que estamos frente a un a práctica significativa para el grupo más allá de sus implicaciones religiosas. Se trata de una práctica preislámica sin ningún fundamento teológico (Bramon 2007).

Sin entrar en detalles, se practican diferentes tipos de circuncisiones femeninas. La más perpetrada en Egipto es la *summa* –en árabe clásico tradición, ley- una reducción del clitoris que es realizada por mujeres especialistas en la técnica, aunque no existe una licencia estatal para realizarla¹⁰⁹. Esta operación supone un coste importante para la economía

¹⁰⁸ Si bien en árabe clásico se distingue entre *jitan*, circuncisión masculina y *jafd*, para la femenina, en numerosos dialectos árabes, como en el caso del registro coloquial popular, la palabra utilizada para la operación en jóvenes de ambos sexos es, sin embargo, *tabara*, ligada a la raíz /thr/, que implica una idea de pureza: claro indicio de que la práctica es considerada precisamente un rito de purificación y, por tanto, con un valor religioso. Valor religioso que otorga la propia comunidad ya que no es una práctica emanada de la teología coránica (Bramon 2007).

¹⁰⁹ Para una discusión sobre la interpretación de la práctica y una descripción detallada de los diferentes rituales pueden consultarse entre otros: J. Boddy (1995), R. O. Hayes (1975), M. B. Assaad

familiar, en torno a las doscientas libras. En muchas ocasiones, la ceremonia se realiza en grupo, generalmente primas, para realizar la convalecencia de una semana, juntas. Una vez realizada la *tabara*, se inicia un periodo de una semana en la que la convaleciente recibirá todo tipo de atenciones, entre las que destaca una dieta rica con alimentos caros para celebrar el ritual y favorecer la recuperación. La parte del clítoris cortada se envuelve en un pañuelo negro durante una semana, el mismo tiempo de convalecencia de las muchachas, y luego es lanzada al Nilo para asegurar su fertilidad, finalizando el ritual. Además, como atestigua la antropóloga Janice Boddy (1995), en el caso de las clases de élite se suele practicar una pseudoinfibulación para, por un lado, aparentar haber sufrido la circuncisión superando los posibles reproches de las mujeres de su estirpe y, por otro lado, siendo un corte superficial, evitar las recriminaciones de sus compañeras.

A pesar de los sucesivos intentos de prohibición del gobierno, el último en 1997, las cifras de las mujeres que han sufrido dicha práctica en Egipto alcanzan más del setenta por ciento del total, convirtiendo la circuncisión femenina en una discusión política¹¹⁰. Para los islamistas, moderados y radicales, la práctica está permitida por el Islam designándola como circuncisión femenina; para los políticos laicos, la práctica es preislámica como manifiesta su cumplimiento entre las comunidades coptas, siendo recomendada por el papa Shenuda III, designándola como mutilación genital femenina. Lo cierto es que a pesar de los intentos de prohibición y las muertes durante la operación, sigue vigente en el país tanto en el ámbito rural como en el urbano. Así, el gobierno, en 1995, se vio obligado a instalar salas especiales en los hospitales y ambulatorios para realizarla, asegurando medidas asépticas para evitar la muerte de las jóvenes.

Pero de nuevo como en el caso anterior, siguiendo a Hayes, “la infibulación se realizaba sobre niñas demasiado jóvenes como para que fuera tomada como un rito de paso entre la infancia y la edad adulta” (Hayes 1975: 621). Se trata de un ritual por el cual una parte mutilada del cuerpo femenino, se convierte en un componente del sistema social, incorporado por medio de esta práctica. A partir de la infibulación, el honor familiar está en juego, convirtiendo a una niña en virgen, la virginidad es construida culturalmente. A partir de ese momento la vestimenta debe ser acorde a su nuevo estatus. Cubriendo el cuerpo y con la infibulación, se reduce la naturaleza instintiva dominada por el deseo de la mujer que de otro modo pondría en peligro el honor, el *nasab*. Esta práctica hace a las chicas, dóciles, limpias y puras. La ideología popular, recogida entre mis

(1980) y Bramon (2007). La falta de datos etnográficos sobre este tema es debido a la dificultad durante el trabajo de campo de establecer relaciones con el género femenino por cuestiones culturales, por lo que me baso en fuentes bibliográficas y en conversaciones con mis informantes clave. Es evidente que esta aportación es de la visión masculina de la relevancia social de la práctica.

¹¹⁰ Hay que ser cauteloso con las cifras oficiales de esta y otras encuestas, ya que las respuestas están influenciadas por la cultura patriarcal dominante que espera que las chicas estén circuncidadas.

informantes, dice que una chica que no está purificada podría no ser un buen partido para el matrimonio y obstaculizar la penetración. Y a ellos desde luego les costaría aceptarlo, ya que su explicación de la circuncisión femenina es totalmente execrable moralmente: “La mujer necesita de la *tabara* porque si no tiene ganas de follar todos los días y trae muchos problemas a la familia y a su marido, que debe mantenerla en casa a toda costa para evitar la desgracia” explicaba Maher. Como prueba irrefutable, Maher comenta las escenas de películas en que las europeas siempre tienen ganas de estar con hombres, eso es lo que se evita con la *tabara*. Así se sostiene, al mismo tiempo, el mito de la occidental como animal sexual que puebla las fantasías sexuales de este núbil cairota. Ese es el comentario recogido en varias ocasiones cuando se trata el tema, siempre en momentos de privacidad y en conversaciones personales, nunca tratado abiertamente.

Como hemos señalado, en el caso femenino la *tabara* se produce entre los cuatro y los ocho años de edad, convirtiendo a la niña de un animal instintivo en una persona que sabe mantener la compostura. La mutilación del centro del deseo femenino, erradica la animalidad objetivada en el clítoris. Esta metamorfosis se completará con la llegada de la primera menstruación, momento en el que la producción de la virgen quedará completada. A partir de ese momento se espera que la *murumwa* la domine, ya que la *futumwa* es completamente inadecuada. Así, se le harán continuas referencias a su nueva sexualidad, para enculturarla en lo que se espera de ella como mujer. Según esta etnoteoría, la circuncisión realza su femineidad fomentando la fertilidad por encima del sexo placentero. De nuevo el grupo se sitúa por delante del individuo, aunque sea a costa de violentar el cuerpo femenino. Además, la complementariedad de ambas prácticas diferencia todavía más a los géneros; los jóvenes al desvelar su sexo y las jóvenes al velarlo, lo que corresponde a la separación de géneros durante el periodo de socialización que se abre con la primera menstruación, comportando el uso de espacios diferenciados en el ámbito privado y en el público, como demuestra la separación de hombres y mujeres en la plegaria de los viernes.

Lo interesante es ver la diferenciación de uno u otro género a partir de connotaciones sexuales y acciones simbólicas sobre el cuerpo que incorporan ideas de diferentes ámbitos de la cultura. El hombre puede dominarse, aunque no lo hace durante su juventud, momento en el que se le permiten actitudes relacionadas con los valores de la *futumwa*, entre los que se cuenta paradójicamente la galantería frente a las mujeres. Pero la mujer es un animal instintivo al que le resulta difícil aplacar sus instintos, es con este corte, que la convertirá en una mujer frígida y sin aptitud para el amor, como se conseguirá dominar la naturaleza femenina. Las consecuencias para la mujer poco importan en unas sociedades donde el matrimonio es un contrato para tener hijos, muy alejado del amor y de las relaciones basadas en la amistad y la confianza que propone el texto coránico (Bramon 2007). La diferenciación entre las prácticas públicas de los hombres, y las privadas de la mujer se observa también metafóricamente

en la forma de llevar a cabo esta operación. Mientras que la circuncisión masculina se considera una celebración religiosa, aunque no pertenezca a la ortodoxia islámica, en la que participan tanto los hombres como las mujeres del grupo; la circuncisión femenina sólo incumbe a las mujeres e incluso no es adecuado para los hombres hablar de ello, de ahí el secretismo durante las conversaciones sobre el tema con mis informantes.

III. 5. 3 La liminalidad del periodo juvenil en las sociedades árabes

Como hemos visto, la juventud es una etapa que se inicia siempre después de la circuncisión. A pesar de que autoras como Diane Singerman (1995) afirmen que estamos frente a un rito de paso, pensamos que estamos frente a una práctica que ocurre antes de la pubertad y prepara a la mujer para las relaciones sexuales cuando se case. Tal vez sería más acertado señalar que inician un rito de separación e iniciación de los púberes en el mundo de los géneros, que culmina con la llegada de la primera menstruación en las mujeres y cuando el niño se siente lo suficientemente fuerte como para seguir los preceptos coránicos, entonces se cumplirá el paso de un estado a otro. El corte ritual construye la virginidad de las mujeres, debiendo ser salvaguardada a partir de la primera regla. Al rito de separación, seguirá una primera juventud dominada por la *futumma* entre los jóvenes, y la imposición de la *murumma* a las mujeres.

Durante este periodo, los chicos, segregados del mundo de las mujeres adquieren un conocimiento de lo que se espera de su rol de género. Se trata de un proceso gradual de educación dejándolos separados del conjunto social durante varios años. Como hemos mencionado, el servicio militar supone una ruptura en el camino hacia la madurez. A partir de ese momento podemos decir que se inicia el ritual de integración al grupo que culmina con el matrimonio, definitivamente completado con el nacimiento del primer hijo. Por lo tanto, estamos frente a un proceso de socialización que instala una ideología del contraste entre géneros. Así, el *jitan* y el *jafd* deben ser entendidos como potentes símbolos de dos rituales de iniciación en el mundo de los géneros, que se extienden en el tiempo y, como acciones colectivas, imponen las identidades diferenciadas a los miembros del grupo, convirtiendo a la muchacha cairota en el más liminal de los seres.

Por otro lado, hemos de retener que esta liminalidad en la que se sitúan los chicos desde que son separados, otra de las formas de visibilización de esta nueva etapa, les impide participar directamente de las decisiones sobre su vida si se oponen a los intereses del grupo familiar. Pero, al mismo tiempo, les consiente toda una serie de acciones por la supuesta falta de responsabilidad, posiblemente abandonadas después del ritual de integración que supone el matrimonio y el nacimiento del primogénito. Es el momento de la *futumma*, de las bromas y de los amigos,

del ocio, de la preocupación por la imagen y también de martirizarse por la causa islámica, liberando las tensiones que la subyugación al mundo adulto provoca. Resumiendo, esta fase vital deja al mocerío con obligaciones de adulto pero sin sus derechos, esa es la defensa de la designación de la etapa juvenil como etapa liminar.

III. 6

JÓVENES Y CLASES SOCIALES

Una vez establecida la forma en que la cultura dominante, construye material y simbólicamente, en una labor de interpretación de la tradición islámica, a las personas que la integran, ahora es momento de ver como se organizan. Entendemos la estructura social como un estado que adoptan las relaciones entre los individuos. Por lo tanto, hablamos de una población con una ordenación y una tecnología, que vive y se desarrolla en un ambiente específico, que modifica y es modificada por la cultura y la tecnología. Se trata de un mecanismo estructurante y estructurado mediante la acción que consolida las desigualdades. En la perspectiva adoptada, afirmamos que las desigualdades parten de las propias estructuras sociales influyendo en los individuos que forman parte de ella, manteniéndose y reforzándose mediante mecanismos ideológicos, enculturativos o coercitivos. Además, son compartidas por todos los individuos que forman el grupo, las acepten o no, estructurando las negociaciones en situaciones interaccionales.

III. 6. 1 Movilidad y desigualdad

Como hemos señalado, el concepto de estratificación hace referencia a una desigualdad institucionalizada en forma de sistema de relaciones sociales, que determina el acceso desigual a los bienes y a los servicios, estableciéndose un sistema jerárquico, siendo esta desigualdad aceptada o no, por los miembros que la conciertan. La desigualdad es provocada por el acceso desigual a los recursos, servicios y posiciones que esa organización valora, y resultado de la diferenciación social, sujeta a la capacidad humana de evaluar las distintas posiciones. Al mismo tiempo, se produce una desigualdad entre ellas porque determinan la capacidad de adquirir mayores formas de bienes y servicios. Estos sistemas de estratificación han desarrollado una serie de reglas que explican cómo se distribuye la riqueza.

En el caso egipcio, la posición estructural se obtiene, en la mayoría de ocasiones, por una mezcla de adscripción y logro. En el caso del ascenso por méritos, es necesario el despliegue de una gran red de relaciones, que permita entrar en contacto con las posiciones de élite, ocupadas por sujetos que han conseguido su posición por adscripción. Este movimiento se consigue en muy pocas ocasiones hasta las posiciones elitistas. Sin embargo, la posibilidad de establecer redes informales, políticas y económicas, permite cierta movilidad en las clases medias. Sirva de ejemplo Maher, que con la expansión del negocio familiar conseguida en los últimos años gracias a sus redes informales, ha conseguido cierto ascenso traducido en un aumento de la calidad de vida y del prestigio en su vecindario. Por otra

parte, para las capas más bajas el establecimiento de este tipo de redes es imprescindible para su precaria subsistencia, mejorando relativamente, gracias a la reciprocidad obtenida mediante la pertenencia a dichas redes, como en el caso de Muhamad. Sólo profesiones asociadas a las nuevas tecnologías consiguen un ascenso económico rápido, pasando a formar parte de las clases medias altas y altas, pero será difícil que lleguen a las elites del país, grupo cerrado y endogámico, que mantiene sus posiciones privilegiadas desde el siglo XIX. A la escasa movilidad ascendente, ayuda el concepto de *kafaa* que recomienda a la mujer casarse con su *kauf*, un hombre que pertenece a su mismo estamento. Así, para el discurso dominante, la mejor fórmula para el matrimonio es que la pareja sea de la misma clase, *tabaqat*. En el caso de las elites, el consejo es seguido en la mayoría de matrimonios, convirtiéndose el enlace en una cuestión política y económica para la parentela. Los grupos menos favorecidos, pueden utilizarlos como una manera de mejorar económicamente mediante casamientos de conveniencia. Otra norma que frena la unión libre, es aquella que impide a las mujeres del grupo desposarse con miembros de otro grupo religioso – copto, musulmán- o étnico –nubio o beduino-, limitación estrictamente establecida. En ambos casos esto no impide a los hombres de estas comunidades casarse con féminas de otros grupos.

La pérdida de poder económico por la precariedad laboral hace de la movilidad descendente más frecuente. Además, este fenómeno aparece acompañado de un aumento del estatus de las clases más bajas, situando en el cuarenta y siete por ciento el número de habitantes que viven con menos de dos dólares al día, concentrados en áreas rurales y en las llamadas áreas no planificadas de El Cairo. Para el sociólogo egipcio, Galal Amin (1989) dicho fenómeno hay que atribuirlo a un conjunto de factores como la política de apertura económica del régimen de Anwar As Sadat, el rápido aumento de la inflación en la década de los setenta, el incremento de la demanda de educación universitaria y de bienes de consumo -que hizo crecer los gastos de las clases medias-, y la migración a los países del golfo de miembros de las clases bajas, causando un acentuación de la inflación, tal y como está ocurriendo, desde la invasión de Irak, con el retorno de los emigrados. La consecuencia fue un aumento del nivel de vida de las clases más bajas que se igualaron a amplios sectores de las capas medias, perdiendo éstas su anterior estatus (Ibíd.). A pesar de ello, el aumento de los empleos del sector terciario, facilita una mejora de la calidad de vida en las áreas urbanas, aunque no lleve aparejado grandes progresos económicos. Este ascenso, es debido a que la población migrada a las ciudades, pasa de practicar una agricultura de subsistencia a trabajar en empleos precarios que ofrecen cierta estabilidad económica, mejorando su nivel de ingresos (Caïs Fontanella 2001). Esta situación ha beneficiado a las clases medias urbanas que ocupan puestos burocráticos en detrimento de los trabajadores del campo y de los trabajadores urbanos.

III. 6. 2 Grupos sociales y estratificación

La división típica tripartita de las clases se basa en las dimensiones ocupacionales o económicas, pero, en este caso, utilizaremos una definición de clases basada en los tres criterios apuntados, reconociendo el hecho de que estamos frente a una sociedad calificada de periférica. Así, agruparemos a los individuos tanto por su categoría ocupacional o económica como por su posición en la estructura de autoridad, estableciendo cuatro posiciones principales.

Sin embargo, a la estructura social egipcia le corresponde con una división en cuatro capas, con un amplio estrato medio-bajo culturalmente heterogéneo. Para la diferenciación entre estas posiciones y las medias-altas, la ocupación es significativa, distinguiendo entre aquellos que se sustentan cómodamente, haciendo innecesario un segundo empleo –profesionales, trabajadores cualificados manuales y administrativos de empresas públicas y privadas- y aquellos que necesitan del pluriempleo para sustentarse. Entre los primeros incluimos los reintegrados en la organización provenientes de la migración de los países del Golfo¹¹¹. Es el caso de Walid, situado entre estos grupos gracias al beneficio económico obtenido por su padre como trabajador cualificado en el Kuwait, permitiéndole establecerse como pequeño empresario a su regreso.

En el estrato bajo, es necesario establecer una división entre aquellos que viven con menos de un dólar al día, el tres por ciento de la franja, y los que subsisten en el pluriempleo precario, los pequeños talleres y el comercio a los que podríamos agrupar como clase media baja. Estamos frente a un grupo extraordinariamente heterogéneo en el que encontramos trabajadores cualificados que deben trabajar como artesanos o comerciantes como segunda ocupación, y todos los empleados manuales de la economía informal. Esta pluralidad es fruto del nivel salarial medio, situado en torno a las cuatrocientas libras mensuales, cuando un alquiler puede ascender hasta las doscientas libras, lo que obliga a tener esta segunda ocupación para escapar de la precariedad económica¹¹². A esta situación ayuda el índice de precios al consumo, que presenta aumentos de más del once por ciento anual, según datos del año 2003. Sirva de ejemplo el caso del padre de Samir, conductor de autobús, con unas ganancias de trescientas cincuenta libras al mes, que se ve obligado a trabajar de mecánico en sus horas libres. Al gastar unas cincuenta libras al mes en vivienda, y con tres hijos en edad escolar, la necesidad de ampliar su jornada laboral más allá de las doce horas diarias es ineludible¹¹³. Igualmente es ilustrativo el caso de Rachid, un

¹¹¹ El grueso de trabajadores migrados lo hace a los países del Golfo Pérsico a trabajar en la industria petrolífera. Todavía la migración interna hacia El Cairo supone una diferencia con respecto a la migración rural hacia Europa que se produce en Marruecos por ejemplo.

¹¹² En el periodo de trabajo de campo el cambio de divisa se situaba en treinta y cinco céntimos de euro por libra egipcia.

¹¹³ La vivienda se encuentra descrita en el apartado dedicado a la descripción de las áreas populares.

profesor de educación secundaria en una escuela en la plaza de Ramsis. Este empleo le proporciona una pequeña suma de dinero, unas trescientas libras al mes, sueldo valorado como de clase media baja, viéndose obligado a dar clases particulares a chicos de clases medias altas, y a trabajar también en un hotel por la noche a cambio de una habitación para dormir, y conseguir ahorrar unas pocas libras para enviarlas a su familia, originaria de un pueblo de la zona del Canal de Suez. Esta es una situación estructural, trabajar en más de una ocupación para poder sobrevivir dignamente en esta ciudad de más de veinte millones de personas, dónde cada día llegan más de tres millones para trabajar, vender o comprar, para volver a sus zonas de origen ese mismo día o a las pocas jornadas.

Esta descripción no aparece completa sin tener en cuenta una característica específica egipcia que ayudará a comprender la convivencia en el mismo edificio de proles con diferente estatus económico, *tabaqat*. Si bien es cierto que, tanto en las áreas populares como en las áreas tradicionales, podemos encontrar miembros de la estructura económica de cualquiera de los estratos establecidos, no ocurre así con las clases de elite y altas occidentalizadas que suelen ocupar zonas residenciales homogéneas, delimitando su espacio cultural y construyendo una identidad diferenciada del resto de grupos. Sin embargo, en las clases medias y bajas se aprecian contrastes que crean grupos heterogéneos, independientemente de su nivel de ingresos, ocupación o autoridad. Este tipo de organización se puede describir como una estructura dual. La figura 1 intenta representar gráficamente esta organización dual en la que, en un corte transversal de los estratos, podemos observar las diferencias internas en cada uno de ellos, que de otra forma aparecerían homogéneos.

Entre los grupos tradicionales, presentes en todos los estratos, incluimos a los altos cargos religiosos, tanto islámicos como coptos; a los predicadores, *shaijks* e imames profesionales de las grandes mezquitas, ya sean de empleo público o privado, y a los dirigentes de las asociaciones islámicas. Se pueden incluir también amplias bases de las clases medias educadas, que abandonan las prácticas tenidas por heréticas de las clases populares, exhibiendo su condición musulmana en las relaciones cotidianas. Suelen vestir atuendos tradicionales en toda su vida profesional. Su presencia es escasa entre las clases bajas, ya que las asociaciones caritativas realizan un trabajo de alfabetización y mejora de las condiciones de vida en los estratos inferiores que permite, el acceso a un trabajo estable y unos ingresos económicos fijos mensuales, provocando, como hemos apuntado, cierta movilidad ascendente.

En segundo lugar, la población occidentalizada con escasísima presencia entre las clases bajas. Se trata de cairotas que han adoptado una forma de vida a la europea y suelen residir en zonas modernizadas. Su presencia es mayoritaria entre las autoridades políticas, imponiendo rasgos y valoraciones entre los miembros de las clases altas, que son necesarias

adoptar para abrirse camino hasta las posiciones de elite desde los inicios del movimiento nacionalista. Todo ello se traduce en menos importancia de lo comunal frente a lo individual y de la familia extensa sobre la nuclear. Se distinguen por altos niveles educativos y de riqueza.



Figura 3. Estructura dual de la organización social. Corte transversal.

En tercer lugar, el grupo *shabi* se refiere a una amplia gama de prácticas nativas, gustos y patrones de comportamiento en la cotidianeidad¹¹⁴. A pesar de incluir comportamientos de las clases más bajas no es posible describir exclusivamente a sus miembros de esa manera, al existir una gran disparidad económica y de las áreas residenciales que ocupan. Es común que en el mismo edificio conviva un rico comerciante informático con socios internacionales como el padre de Maher, con todas las ventajas electrónicas actuales, y familias que deben alquilar una habitación con derecho a baño y cocina. Así, trabajadores cualificados, propietarios de talleres artesanos y de manufacturas, profesionales de perfil bajo y comerciantes a pequeña y media escala, ocupan los mismos lugares de residencia. Por lo tanto, la diferenciación económica no es tan significativa como la diferencia cultural, resultando el *takaful*, solidaridad de grupo, para hacer frente a las necesidades de la comunidad con un resultado político. Asimismo existe una diferenciación presente en los *baladiyat* de El Gran Cairo, entre lo *baladí* y lo *felabí*, según el lugar origen. De estas culturas

¹¹⁴ La traducción de *shabi*, popular, deriva del sustantivo *shab*, pueblo, siempre con un sentido colectivo que implica una gran carga política. Su manipulación por parte de la clase dirigente y por los grupos políticos islamistas, ha sido constante desde los inicios del proceso de independencia en el primer tercio del siglo XX.

se nutren los autores de comedias teatrales y cinematográficas, convirtiendo en estereotipos ciertos rasgos de sus miembros como el analfabetismo. A pesar de todo, como ya hemos señalado, los miembros de mayor nivel económico siguen en sus áreas residenciales, porque las prefieren por su proximidad al centro de trabajo, por el prestigio que mantienen en dichas áreas y por los beneficios de la red social. Además, los miembros de clase media que prosperan económicamente no suelen dejar tampoco su área residencial, aunque sí mejorar las condiciones de sus viviendas. Como en el caso de la parentela de Maher que trataremos detalladamente, que de habitar un pequeño piso en una calle sin asfaltar del *bara*, pasó a un moderno edificio junto a la avenida Feysal. Así, no perdía su red de relaciones y sí aumentaba su prestigio, lo que permitirá a los cinco hijos, tres varones y dos mujeres, buscar un cónyuge entre estirpes de un mayor estatus económico. Esta es la razón de su presencia en todos los niveles estratigráficos, a excepción de los mencionados grupos de elite, que en muchos casos desvalorizan la cultura *shabi*.

Por último, en el grupo calificado como étnico-religioso incluimos a nubios, coptos y beduinos. Con sus propias formas culturales, los podemos encontrar en cualquier posición de la estructura económica y siguen los mismos patrones de asentamiento residencial que el resto de grupos. Entre ellos son los coptos los que ocupan posiciones de elite, como la conocida estirpe Ghali, en la que nació el Secretario General de las Naciones Unidas Butros, y los miembros de la alta jerarquía eclesiástica de la Iglesia Copta encabezada por el papa Shenuda III. Entre las clases altas, también son más numerosos los coptos que nubios y beduinos, ocupando posiciones de privilegio económico a causa de la política británica de nivelación, que les permitió, hasta mediados del siglo XX, alcanzar este estatus; instaurando, además, una élite copta entre aquellos que se relacionaban con los altos cargos británicos por afinidad religiosa. La presencia copta se amplía con nubios en las clases medias, ocupando las mismas áreas residenciales que los grupos populares y tradicionales, desarrollando actividades con miembros de cualquiera de los otros grupos con similares intereses. Para acabar con esta breve caracterización de los grupos étnicos, los beduinos, que ocupan los estratos más bajos de la organización, con poca presencia en la capital. Los beduinos, nómadas, están siendo obligados por el gobierno a asentarse en los inmuebles construidos para ellos en el desierto, sobre todo en la península del Sinaí, ocupando los puestos de trabajo de menor cualificación, pequeños negocios artesanales y, en pocos casos, propietarios de negocios turísticos y de contrabando que los sitúa en lugares más altos en el sistema de posición económica pero no en su valorización.

Para algunos autores la tendencia que seguirán las estructuras sociales de los países del norte de África es la consolidación de las diferencias mediante criterios económicos, ocupacionales y de autoridad. Esta afirmación nos situaría en un escenario de occidentalización continúa, pero como señala Burhan Ghalioun, “la sociedad musulmana actual se guía

por un proceso de modernización que la empuja, irremediablemente, a adoptar formas de organización económicas, políticas e intelectuales modernas, mientras que la religión musulmana se halla en una dinámica de resistencia ante las tendencias de marginación y pulverización” (Ghalioun 2001: 254). Esta situación provoca un proceso de desintegración de las formas comunitarias y, al mismo tiempo, un proceso de reafirmación de la identidad islámica que puede ser entendido en varios sentidos, para unos se trataría de modernizar el Islam, mientras que para otros se trataría de islamizar la modernidad.

III. 6. 3 Grupos de habla y estratificación

Las diferencias en la lengua hablada que concurren entre estos grupos, provocando desigualdad de oportunidades entre ellos, tal vez sean una de las mejores formas de visibilizarlas. Sólo por el acento, nivel de expresión o cualidad del vocabulario el individuo es reconocido con un nivel social, educativo o profesional, por lo tanto con un determinado grupo y una posición en la red de relaciones. Esto significa que conocer más de un registro de la lengua hablada, permite adoptar estrategias diversas que serán determinadas por el contexto de la acción que se lleve a cabo. Por lo tanto, la lengua hablada se convierte en una herramienta más, para negociar con el medio la adscripción social. Siguiendo a Bourdieu (1985), entendemos la lengua como un instrumento de acción y de poder que produce el reconocimiento de las autoridades legítimas, al favorecer el desconocimiento de la arbitrariedad en que se sustentan y al decidir qué forma de lengua hablada es valorizada y cual desprestigiada, en un proceso que se conoce como estandarización. Por esta razón, la lengua se ha convertido en una de las formas de diferenciación más utilizada en las reivindicaciones identitarias étnicas o nacionalistas que el individuo o el grupo puede manipular y adoptar según los objetivos a conseguir.

La estandarización de la lengua árabe se inició, a principios de siglo XX, como consecuencia del movimiento cultural y político de la *Nahda*, que intentaba la modernización de las instituciones árabes sin abandonar los principios islámicos. Esta lengua, aproximada al árabe clásico y conocida como *fusha*, es utilizada en ambientes académicos, técnicos y gubernamentales y constituyen el registro escrito. Su uso se reparte principalmente entre los miembros de las clases altas. Además, estos grupos son competentes en varias lenguas occidentales como marca de sofisticación, aunque prefieren el francés para distinguirse del resto de grupos que conocen el inglés a través de la educación obligatoria, y las películas norteamericanas no dobladas al árabe. El conocimiento de estos idiomas les sitúa en la estructura económica y ocupacional en una posición alta; pero no con un prestigio similar ya que en muchas ocasiones se les acusa de esnobismo. Las clases con capital cultural alto pero un estatus económico más bajo, como los profesores universitarios e intelectuales

medios, ven innecesario el uso de lenguas extranjeras en detrimento del árabe. El uso del árabe clásico, la lengua coránica, queda para las autoridades religiosas, que pasan al *fusha* en sus sermones, *fatwas* y documentos escritos. Lo habitual en la lengua oral, es el uso de los registros altos del árabe coloquial, *'ammiya*, que utilizan para dirigirse a los estratos inferiores que no tienen la capacidad de entender el *fusha*, limitado al estatus de lengua culta para un uso profesional (Booth 1992). Así, normalizaron la variante caiota del *'ammiya*, dotándola de una personalidad doble: el clasicismo que se transmite en la llamada alta cultura, y la coloquial oral que no es aceptada para el arte o la ciencia.

De esta manera, la prensa, las teleseries y la llegada de migrados a El Cairo, con sus diferentes formas de habla, han compuesto un coloquial con tres registros distintos determinados por la educación recibida y la posición en la estructura social. Los miembros de las clases altas, se ven favorecidos y altamente prestigiados, por el conocimiento de los tres registros permitiéndoles un uso estratégico en la interacción cotidiana. Aunque la estandarización de la lengua hablada, provocada por los medios, haya limado muchas de las diferencias, continúa existiendo una desigualdad derivada del registro hablado que se conozca o se use.

Como explica Ambrust, proporcionando una detallada descripción de los distintos registros hablados en El Cairo (1995: 63-94), esta situación no puede calificarse como diglósica. Existen muchas formas de expresión que van desde el árabe clásico, especialmente refranes y frases tomadas del texto sagrado, hasta el árabe coloquial de las personas no educadas en el sistema escolar. La situación es de diglosia funcional, ya que la mayoría de estos niveles pueden ser usados por la persona en las diferentes acciones cotidianas, utilizando la que considera adecuada y la que su capital cultural le permite. Esta diferencia en capital adquirido, provoca una desigualdad social, a cuenta de la situación diglósica, ya que un gran número de población será clasificada de una manera determinada por las clases medias mejor educadas y universitarias -que produce obras literarias, cinematográficas y musicales-, al no poder hacer uso de los registros altos de la lengua hablada, impidiéndoles, entonces, el acceso a un gran número de avances sociales y tecnológicos. Un sujeto que sólo se exprese en el coloquial iletrado, tendrá difícil encontrar un trabajo estable en la llamada economía oficial, quedando limitado a la precariedad laboral de la economía informal. Sin embargo, la tradición *baladí* valorizada y transmitida oralmente, que incluye épica, música, poesía y cierta literatura religiosa, por personas que, en muchas ocasiones, no coinciden con los elementos más poderosos económicamente, constituyen el polo valorizado de la cultura iletrada, lo *asl*.

Estos usos de la lengua hablada tienen una influencia importante en la construcción de la persona *-self-*, usando el registro adecuado para el fin propuesto, si tiene el suficiente capital cultural, reconociéndose como afín a

unos individuos y diferente a otros, según como se exprese, es decir, construyendo identidades. Además, reafirma la tesis de una estructura posicional dual, en la que el sujeto construye su estatus mediante diferenciadores económicos, ocupacionales, políticos y culturales, que en este último caso le proporcionan el 'iḥḥ' prestigio, derivado de su conducta cotidiana en las relaciones sociales. Las diferenciaciones culturales basadas en el 'iḥḥ' horizontales, son susceptibles de ser manipuladas desde los grupos dirigentes locales y gubernamentales.

III. 6. 4 La estructura social juvenil

La población en edad juvenil, según la definición antes establecida supone un veintitrés por ciento del total de la población¹¹⁵. El grupo en primera juventud supone un doce por ciento, mientras que los de la segunda etapa alcanzan el once por ciento. De esta población el veintidós por ciento de hombres es analfabeto, mientras que en el caso femenino las cifras alcanzan el treinta por ciento del total de este grupo de edad. Si bien es cierto que el número de matriculados en la enseñanza secundaria asciende al setenta y seis por ciento, este indicador baja hasta el diecisiete por ciento cuando hablamos de enseñanzas de tercer grado, siendo, en los dos casos, menores los porcentajes de matriculadas femeninas. Por lo tanto, una vez finalizada la educación secundaria, la opción de iniciar la vida laboral, es la seguida, necesariamente, entre la población de estatus económico medio bajo; mientras que las clases altas siguen la educación universitaria, reproduciendo el modelo de estructura dominante, facilitando la endogamia entre las comunidades y dificultando la movilidad ascendente. Sin embargo, las cifras de desempleo entre los que buscan su primera ocupación, alcanzan el setenta y siete por ciento del total de desempleados. Se trata, en su mayoría, graduados de la educación secundaria y diplomados universitarios, causando la precariedad laboral de la economía informal y la dependencia de las redes establecidas en torno a la familia y el vecindario.

De todas formas este tipo de análisis macrosociológicos poco explican de la cotidianeidad de los jóvenes cairotas. En el caso de las cifras de matriculados en educación secundaria, por ejemplo, no se refleja que, en la mayoría de ocasiones, lo que se produce es absentismo. Samir, Mahmoud y otros jóvenes consultados al respecto exponen que sólo acuden para los exámenes. De esa forma pueden conseguir dinero para ayudar a su familia o para un consumo de ocio. Como vemos, las diferencias de renta de los progenitores imponen desigualdades sociales al no poder conciliar vida laboral y académica. Este hecho lo demuestra el caso de Maher, que puede seguir estudiando en la universidad, aunque no lo haga al haber fracasado en el examen de reválida de la educación secundaria, como sí hace su primo

¹¹⁵ Las cifras básicas para la elaboración de estas estadísticas están extraídas de <http://www.unicef.org/infobycountry/egypt.html>.

Abd al Rahim que estudia Ciencias Químicas. Si además, es el primogénito, como Muhamad residente en Dar es Salam, en una de las áreas definidas como *shabi*, la obligación de contribuir al mantenimiento de la prole, en su caso con tres hermanos menores, le obligó a dejar los estudios a temprana edad contribuyendo a la desigualdad cultural impuesta por las diferencias económicas. Sin embargo, los puestos de trabajo a que pueden acceder los jóvenes caireotes nunca alcanzarán un nivel salarial superior a las trescientas libras, lo que exige un segundo empleo con formas de obtener ingresos de gran imaginación, a excepción de Maher, que especificaremos en cada uno de los cuatro jóvenes protagonistas de las escenas etnográficas de la última parte.

Por eso la precariedad laboral, con jornadas de trabajo que se extiende más allá de las nueve o diez horas, de los jóvenes de clases medias y bajas establecen capacidades heterogéneas para el consumo que provocan desigualdades apreciables. Sirva de ejemplo la vestimenta: mientras que los jóvenes de clases altas visten marcas transnacionales y usan complementos de gran valor, los jóvenes de clases medias y bajas, vistiendo de forma similar a la occidental, llevan ropas de fabricación nacional y no suelen usar complementos. Asimismo las oposiciones provocadas por estos contrastes, impiden el acceso a las nuevas tecnologías y a la información, que permite a los jóvenes de clases altas formar parte de las nuevas comunidades construidas a través de estos medios, y el acceso a formas musicales desconocidas entre las clases medias. Por ejemplo, Mahmoud, nubio del Bulaq Abu al Ala, no conoce a los Rolling Stones ni a U2, pero sí suenan en los equipos de alta fidelidad de los coches de los jóvenes de clases altas, que se reúnen los jueves por la noche frente a la Universidad Americana. Al mismo tiempo, se aprecia un uso extendido de móviles entre las clases altas, facilitando una privacidad para establecer relaciones entre géneros, que no tienen los miembros de las clases medias y bajas con una presencia escasísima de estos artilugios.

Así, asistir a un concierto –veinticinco libras-, ir a una discoteca –veinte libras- o a los estrenos de cine –quince libras-, son los grandes acontecimientos que se dan muy raramente en unas economías que ganan unas doscientas libras al mes a lo sumo, convirtiéndose en ocasiones que marcarán la identidad de los muchachos. Pero también el consumo de artículos necesarios exige una austeridad obligatoria, ya que unos zapatos cuestan entre cincuenta y cien libras, unos tejanos entre cuarenta y ochenta libras, aunque sean de fabricación nacional. Todo eso sin contar la aportación obligatoria a la economía doméstica. Así, el dinero para gastos en ocio se convierte en una pequeña suma, por eso cualquiera de esas actividades suponen un gasto excepcional; como el cine, al que Mahmoud no acude desde hace tres meses. De ahí que la mayoría del tiempo de ocio de estos grupos se ocupe hablando con amigos o en el café del *bara* al tratarse de actividades que no necesitan de un gasto excesivo en dinero.

Desde una etnoteoría *shabi* la situación desigual de la estructura se naturaliza mediante una explicación teológica: “Igual que en el mar hay peces grandes y pequeños, en la vida hay hombres ricos y pobres porque es la voluntad de Alá”, explicaba Samir al comentar la precaria situación de su padre. De esta forma, la desigualdad obtiene una legitimación religiosa, que beneficia a las clases altas manteniendo su hegemonía en una economía con más del cincuenta y tres por ciento de empresas nacionalizadas. Sin embargo, y a pesar de la legitimación religiosa de la estructura, también es común la opinión que manifiesta Mansur en torno a “aquellos que acumulan el dinero”, manifestando su desagrado ya que “viven de sus padres y sólo para la diversión, alejados de *Al Quran al Qadim* lo que les causará problemas cuando crezcan, ya que no conocerán las durezas de la vida y se les hará difícil encontrar su sitio y su trabajo”. Mansur sólo quiere tener “el suficiente dinero” para vivir sin problemas trabajando lo imprescindible y ser fiel a Dios. Se trata de resignación ante la situación que debe vivir, no exenta de cierto enfrentamiento con los jóvenes de clase alta y envidia ante las posibilidades que les permite su nivel económico.

Este enfrentamiento con las clases altas se refleja en la importancia que dan los jóvenes de clase media y baja a las relaciones establecidas localmente basadas en la reciprocidad, convirtiendo al espacio del *hara* en uno de los principales determinantes para su construcción identitaria. Para Mansur, lo importante de la vida es ayudar a las personas, familia y amigos, consiguiendo así que las dificultades cotidianas sean más llevaderas. Y como ejemplo explica: “El miércoles pasado estaba en mi casa cuando mi vecino de abajo me llamo a la puerta. Era su mujer que me dijo que su marido estaba enfermo y no podía levantarse de la cama por sí mismo para ir al médico. Yo entre en su casa le levanté de la cama y fuimos en taxi al hospital, y allí me quede esperando a que saliera para poder llevarlo a su casa, sin importarme el tiempo que perdí”. Mansur explica que entre vecinos y amigos no se dan las gracias, se ayudan, porque se sabe que si algún día necesitas ayuda la encontrarás. Y puntualiza “Yo no pienso en el dinero sino en la amistad; otras personas solo piensan en el dinero pero cuando se acaba se quedan solos” diferenciándose de esa manera de las clases altas occidentalizadas y refuerza su ideología con un refrán árabe: “*Al ragul yasna al flous laka al flous la tasna al ragul*” -el hombre hace el dinero pero el dinero no hace al hombre-. Así, las relaciones comunitarias tienen mayor importancia que las instrumentales, siendo también una de las razones que hacen que el cambiar de lugar de residencia sea insólito. Este tipo de relaciones abre la posibilidad de obtener ingresos y beneficios en la economía informal, que en el caso de los jóvenes se relaciona con la vigilancia de los puestos de venta ambulante para que sean ocupados por su legítimo inquilino cotidiano, el cobro de rentas de arrendamiento informal para los propietarios de los pisos residentes en la misma barriada y otras actividades que ilustraremos en la cuarta parte. Los vínculos residenciales crean grupos heterogéneos económicamente, pero homogéneos culturalmente.

Desde el punto de vista lingüístico es válido lo descrito anteriormente para la sociedad en general. Sin embargo, es destacable la diferenciación generacional que se recoge en algunos casos -Mustafa, Walid y Samir principalmente-, cuando su nivel académico supera a la de sus mayores. En el caso de Samir, que sigue cursos de especialización técnica utiliza coloquial alto, mientras que sus padres hablan el coloquial más bajo, salpicado de expresiones *asl*. La importancia de la educación en estas diferencias generacionales queda demostrada en las diferencias de habla que mantienen Walid y su padre, ilustrada en la tercera parte, y en la mayoría de ocasiones con la generación de los abuelos. Muhamad, por su parte, reproduce el modelo parental usando el coloquial bajo; en este caso, las diferencias de habla aparecen con sus hermanos menores. Estos usos del habla señalan la importancia de la educación y la socialización para establecer modelos impuestos, determinando las desigualdades. Por otra parte, desde la cultura generacional aparecen formas de habla influenciadas por la cultura cotidiana del grupo, incluyendo el uso de palabras derivadas del inglés y nuevos sentidos a palabras viejas, como en el caso de *makana*, literalmente máquina, utilizada para definir a las chicas mejor parecidas que se cruzan por la calle, objetivando a la mujer. Además, el uso de frases hechas en inglés es frecuente, como la expresión *up to you* con el sentido de cómo quieras. Esta forma de habla juvenil también tiene connotaciones diglósicas: el uso del inglés entre los jóvenes de clases medias altas como Walid contrasta con el uso del coloquial recogido de las películas y series televisivas en la pandilla de Maher y Muhamad, que por otra parte, utilizaba continuamente refranes del habla *asl*. Así, la diglosia funcional para los mejor educados contrasta con la diglosia obligatoria de los jóvenes con un capital cultural inferior.

Esta es la estructura en la que se insertan los muchachos cairotas cuando inician su camino de reintegración social culminado con el nacimiento del primogénito. Es destacable, señalar la importancia de los vínculos sociales basados en la residencia más que en el estatus económico en la estructura social dual que hemos presentado. Pero, dependiendo de dónde se fije la atención, o qué tipo de acción social estemos describiendo, las desigualdades económicas cobrarán mayor relevancia que las culturales, como en el caso del establecimiento de una alianza matrimonial entre linajes constreñidos por el principio de igualdad entre los contrayentes. En otras ocasiones, la afinidad cultural supondrá mayor importancia que las similitudes económicas. Sin embargo, la diferenciación económica prevalece entre el grupo de clase alta y el resto de grupos. Por eso, puede existir mayor diferencia entre un copto de clase alta y un copto de clase baja, que entre dos miembros de la clase alta económica de diferente origen cultural. A pesar de ello, estos principios de afinidad y diferencia serán manipulados según los intereses del grupo o del individuo, aprovechando las características de la estructura social, cambiando los, supuestamente, límites culturales asentados. Aún así, los contrastes económicos tienen menor importancia entre los amplios grupos definidos como *shabi*, donde mandan

las relaciones comunitarias, de ahí la gran heterogeneidad, tanto económica como profesional, mostrada por esos colectivos. La consecuencia de esta estructura dual, es el establecimiento de una jerarquía en forma horizontal más que vertical. Así las cosas, para una movilidad ascendente es indispensable vincularse al centro de poder de la comunidad para obtener una posición elevada, aunque sería mejor usar el término centrada. De esta forma, se obtiene un mayor reconocimiento cuánto más cercano se encuentre el sujeto a la centralidad, metáfora más apropiada al ethos islámico del *tawhid* y el *tassawuf*. Por último, es interesante atestiguar que esta estructura dual es producto de la imposición de un modelo occidental a partir de finales del siglo XIX que se solapa con el tradicional.

III. 6. 5 Política, juventud y cotidianeidad

Un conocido refrán cairota mantiene que “en Egipto no hay más que dos partidos el Ahly y el Zamalek” para referirse a la situación de la política formal. Según el politólogo francés Patrick Haenni (2005), la política se basa en la pesca. Pescar los votos, pescar las oportunidades, pescar los intereses, pescar el prestigio para maximizar los dividendos políticos y económicos. Y para los jóvenes esto supone comer los bocadillos de los islamistas, llevar camisetas del Wafd, recibir el dinero del PND y el día de las elecciones quedarse en casa. La opinión generalizada es que el sistema entero es *fasad* –corrupto–, que los ministros ocupan las habitaciones de los hoteles de lujo para cometer actos indecentes y nadie puede hacer nada contra ellos. Todo esto fue culpa de Sadat, que aplicando la política de la *Infitah* invitó a todo el mundo al robo y al fraude, según el comentario generalizado entre las clases medias y bajas cuando se pueden permitir abandonar el discurso dominante. Este escaso interés en la política parlamentaria y estatal de las clases populares, en general, les convertiría en marginados del sistema.

La Antropología Política ha descrito la importancia de las formas tradicionales de politización de la vida cotidiana como son la religión, el parentesco, la pauta de residencia o el lugar de origen. En este sentido, Diane Singerman (1995), estableciendo un proceso de participación en la política a partir de la relación patrón cliente centrada en el segundo elemento, incide en la presencia en las áreas tradicionales y populares cairotas de redes de reciprocidad cuya comprensión, como un recurso y una institución política, permite desterrar las connotaciones negativas que el clientelismo en las comunidades populares tenía en los estudios clásicos. De esta forma, queda establecido que ciertas parcelas de poder en Egipto no están necesariamente controladas por el gobierno. Este sentido de sanción pública y comunal, facilita la aparición de redes de las que pueden resultar movimientos sociales al margen del islamista y de los burócratas de alto nivel local, creando nuevos centros de poder horizontal en el vecindario al margen de los institucionalizados.

A pesar de la comprobación anterior, no podemos obviar que durante las décadas de los setenta y ochenta principalmente, los movimientos islamistas se convirtieron en mayoritarios en aquellas barriadas con mayor número de disidentes de la política gubernamental. Según Haenni (2005) los islamistas pescaron en las aguas revueltas de los *baladiyat* haciéndose fuertes en esos feudos. Allí, aprovechando la fuerza de las *futumwat* utilizaron a esos jóvenes para controlar los *gara*. Así, como consecuencia de las zonas de asentamiento de los grupos islamistas, las bases socioeconómicas de estos movimientos son muy diversas. Una gran variedad de grupos se sienten atraídos por sus tesis porque se expresan en un lenguaje popular, devoto y moralista, que imparte un cierto sentimiento de intimidad y seguridad. Al mismo tiempo, en un mecanismo retroalimentativo, los jóvenes de los *baladiyat* también pueden compartir con los militantes un cierto grado de antagonismo hacia el orden social y el poder político que lo mantiene. El lenguaje islámico representa un sistema alternativo de proyectos y un contrapoder, donde lo importante más que el contenido es la diferencia que representa. Actualmente, los islamistas en su confrontación buscan la politización de una visión particularista de la religión. El Islam político es posmoderno en este sentido, es una teorización de la organización de los primeros tiempos como reacción a la imposición occidental, intentando que la política se subordine a la religión. Este proceso introdujo en Egipto un modelo de individualización (Beck 1998) que entra en conflicto con los referentes colectivos hasta entonces dominantes en las sociedades árabes. Tres figuras históricas reaccionan y componen diferentes visiones de una teoría política islámica contemporánea: Hassan Al Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes, Abu Abd-Allah al Mawdudí fundador de Gamma al Islamiya, de amplia presencia en los *baladiyat* cairotas y Sayeed Qutb, sucesor de Al Banna. Mawdudí fundador de Gamma al-Islamiya, pensaba que la *yabiliya* actual es consecuencia de la práctica política de los líderes musulmanes que siguieron los modelos introducidos por parte del colonialismo y el imperialismo¹¹⁶. La identificación de jóvenes de territorios tradicionales y populares con esta declaración, sitúa al Estado islámico como la utopía que debe realizarse para acabar con la injusticia, haciendo posible que estos movimientos se pueden interpretar en clave de ciclo vital como una revuelta juvenil, contra el padre Estado que ha incumplido sus promesas. Sólo la *hakimiya*, gobierno de Dios, podrá cambiar la situación confrontándose a la *ilmaniya*, laicismo, del poder dominante.

Entre los factores que pueden explicar el auge del islamismo se puede señalar la estructura económica, en la que se entrelazan y articulan diferentes modos de producción, produciendo una alta fluidez de clase en

¹¹⁶ El concepto de *yabiliya*, literalmente ignorancia, se aplica a la forma de gobernar de los hombres, anterior al nacimiento del Profeta. Según los teóricos islamistas, el actual abandono de la *Sharia* por los gobernantes hace que estemos de nuevo en un período de gobierno alejado de Dios.

sentido descendente, favorecida por los cambios políticos. Así, frente a los riesgos sociales provocados por el proceso de modernización que hemos descrito, el Islam parece inmutable, acomodándose como una reacción a la alienación y una búsqueda de autenticidad. De esta manera lo que los islamistas proponen es una revolución cultural. Sin embargo, más allá de eso, poco proponen para salir de la crisis; sus soluciones son limitadas e indirectas apelando continuamente al ambiguo concepto de *maslaha*, interés general.

Al mismo tiempo, a consecuencia de la pérdida de autoridad de los padres a menudo ausentes o ocupados en los dos o tres empleos necesarios para sobrevivir, los conflictos familiares, la carencia de las instituciones de mediación eficaces para amplias franjas de la población, la falta de espacio en los apartamentos y el absentismo escolar han precipitado a los jóvenes a la calle y a los islamistas a dominarla. Con sus espacios caritativos, han facilitado el cambio de rol de las bandas juveniles, como en Imbaba que hicieron que se conociera en la prensa como la República Islamista de Imbaba durante la década de los ochenta y los inicios de los noventa (Haenni 2005).

La implantación de los sistemas subordinados de las asociaciones clientelares e islamistas es facilitada por una mentalidad militar que impone un estilo en las relaciones basado en la jerarquía (Singerman 1995). El notable del poder estatal y el dirigente islamista local pretenden una superioridad que espera ser obedecida, dificultando el pluralismo y la participación política de las clases populares y, evidentemente de los jóvenes como grupo dominado, reduciendo las oportunidades para la celebración de elecciones libres en el país. Este estilo atraviesa todas las relaciones sociales, desde las familiares hasta las generacionales, jerarquizándolas, como demuestra la relación entre Walid y Mustafa que analizaremos más adelante; o entre Mahmud y los jóvenes de su *shela*, e incluso la relación establecida en la familia de Maher. Así, como señala Haenni, el espacio político informal se representa en una tensión entre una forma de entender la organización de tipo clientelista y la emergencia de movimientos sociales contestarios, respondiendo los primeros a una cultura de la deferencia y a la tradición de la revuelta los segundos. Sin embargo, a pesar de todos los intentos desde estas instituciones de acabar con las solidaridades, *takaful*, basadas en la vecindad y la sangre, no han conseguido acabar con los grupos de *futummvat* que impondrán sus formas de solidaridad en los grupos islamistas, y conseguirán instrumentalizar la violencia en los barrios para el beneficio de sus actividades asociativas y delictivas. Así, este tipo de actuaciones justifica la represión de los islamistas especialmente antes de cualquier proceso electoral ya sea local o estatal. En este sentido, es una opinión generalizada que los miembros de la *Gamaa Islamiya* son los responsables de los atentados, tildándose, desde el discurso dominante transmitido desde la prensa oficialista, a los *mutatarrijin* –radicales- de malos

musulmanes, hijos del sionismo, utilizándose como estereotipo para el discursos político ocultando posiciones disidentes.

Pero otros grupos como el nubio, expresan el resentimiento hacia el gobierno abiertamente, e incluso en conversaciones intrascendentes. Así, Mustafa, no odia al resto de egipcios porque son sus compatriotas, pero sí a sus gobernantes por la construcción de la presa de Asuán que anegó las tierras de su linaje. En el primer lustro del siglo XXI, un proyecto intenta eliminar parte del vecindario, la animadversión hacia Mubarak es la resultante de su intento de acabar con ellos. Este descontento es el que aprovechan los grupos islamistas, cuyos cuadros dirigentes están formados por jóvenes instruidos, que creen que, poco a poco, el régimen de Mubarak pierde la justicia que Dios entregó a los hombres para hacer una sociedad justa, según los principios islámicos. Por lo tanto, podemos percibir un aspecto generacional de estos grupos y su oposición al status quo, otorgándoles legitimidad y consiguiendo conversiones e ingresos en sus filas de jóvenes marginados, a los que se les ofrece algo que el gobierno no puede, esperanza. Sin embargo, todas estas intenciones no salvan la duda que chicos como Mustafa sostienen sobre la clase de gobierno que consumirían de ocupar el *divan*, caracterizando el desencanto hacia la política.

Tampoco en los partidos políticos institucionalizados como el Partido Nacional Democrático, se facilita la posibilidad a las jóvenes generaciones de participar en la vida política. En una noticia del veintitrés de febrero del 2000 en el *Middle East Times* se hace referencia a los cambios introducidos en la dirección del partido para su renovación. La reforma, que debía incluir jóvenes, relevó a setenta y siete cargos del Partido, algunos de ellos ministros. El cambio más apreciable es la aparición de cinco cristianos coptos y del hijo del Presidente Gamal, del que se cuenta que posee una gran fortuna personal, remarcando la vocación laicista de la formación, *ilmaniya*. Pero las juventudes del Partido dirigidas por Mahmud Musalam, de treinta y un años, muestra su disconformidad, acusando de que se trata de una vuelta de la vieja guardia a los puestos dirigentes, incumpliendo Mubarak sus promesas de renovación. Así, el miembro de menor edad del Polítburó cuenta cincuenta y nueve años, y cuarenta y ocho el ministro más joven, Yusuf Boutros Ghali ¿Dónde está la renovación? ¿Qué pueden hacer los jóvenes para acceder a una política dominada por el sistema del clientelismo y de los favores? ¿Es esta una de las razones de porqué miran con atracción a los grupos islamistas que les permiten participar activamente en su dirección? ¿Es la justificación para que aquellos jóvenes defraudados por los partidos e islamistas, mejor preparados que las generaciones anteriores, entren a formar parte de los nuevos movimientos sociales? De esta forma, desde los grupos dominantes se perpetúa la represión de los derechos de los jóvenes jerarquizando las relaciones sociales, transformándolos, aparentemente, en políticamente inactivos.

Aparece así un hastío hacia la participación política como actividad formal capaz de transformar la realidad social. Para los jóvenes la situación política es complicada y los disidentes de la cultura dominante se encuentran sin vías para ejercer su oposición. Así, es interesante entender el grupo de la Gama al Islamiya y los Al Ajwan al Muslimin como accesos a la política, porque permiten un trabajo político cotidiano, mediante el voluntariado en los *gara* como el Bulaq Abu al Ala, Dar as Salam o el Bulaq el Drukur. En este sentido, abren durante las veinticuatro horas las mezquitas, a pesar de la prohibición gubernamental, permitiendo que los desprotegidos duerman bajo techo; además, reparten el *zakat* directamente ya que conocen a los vecinos y sus necesidades porque departen con ellos en el café, en el barbero y compran en las mismas tiendas. Al mismo tiempo, estas actividades representan un desajuste de mayor magnitud para la ideología dominante, que los grupos prodemocráticos y defensores de los derechos civiles que quedan para las clases medias y altas educadas. Vemos así como la fractura es provocada por una expresión nacida en la propia sociedad. Estos grupos, como ejemplo de lo que supone ideológicamente su presencia en las barriadas, plantean la *shura* para los asuntos importantes de la comunidad, una forma democrática prevista en el discurso islamista. A pesar de las dudas que manifiestan muchos sectores no se puede dudar su potencial revolucionario en el contexto caiota.

Un dato situacional ayudará a comprender hasta qué punto la situación política está alterada. Las conversaciones políticas se mantienen, preferiblemente en inglés y, siempre, en voz baja en los lugares más apartados de los espacios públicos o en la intimidad. En una ocasión, conversaba con Mustafa en un café del Downtown, mostrándose intranquilo y mirando hacia todos lados a pesar de nuestro apartado lugar habitual en el café del callejón. Pero, para estar seguro de que nadie nos oiría en nuestros comentarios, hubo un descenso de volumen y de lengua. Este cambio de tono y de idioma en la conversación es significativo, sobre todo en un país donde la gente utiliza un tono de voz muy alto, casi rozando los gritos en las conversaciones normales, acompañados de los sonidos del dominó, los dados y la televisión, lo que convertía nuestro diálogo prácticamente en inaudible. Pero como indicó el propio Mustafa: “en Egipto las paredes oyen”. Esta sensación de ser vigilado se refuerza con la actitud policial habitual en las intervenciones que llevan a cabo en las calles, coercionando a los ciudadanos. Como por ejemplo, cuando caminando por las calles de un *hara* del Bulaq Abu al Ala, unos policías con uniforme azul interrumpen a un grupo de jóvenes nubios: Mustafa y cuatro amigos que se dirigen a la estación de metro de Ramsís. Les requieren su documentación, el pasaporte en este caso, porque ninguno de ellos tiene documento de identidad, obligándoles a que se levanten los pantalones para observar si llevan calcetines. La falta de esta prenda en contraste con sus tejanos, cazadoras y zapatos, etiqueta a los chicos en categorías que les convierten en sospechosos para la policía. O cuando una tranquila noche de jueves, en el *qahwa* del *hara* de Mustafa, alguien da la voz de que van a llegar

las fuerzas de seguridad, en menos de cinco minutos las mesas que ocupan la calle quedan desiertas porque “puedes acabar en la comisaría... y de allí sabes cuando entras pero no cuando sales”. Esa es la presencia gubernamental cuando aparece, la represión.

Por lo tanto, la política es la de rastrear tu propio beneficio en los grupos oficialistas clientelares, en los grupos islamistas o en los movimientos de protesta que, en algunos casos, acaban fagocitados por la política formalista, buscando la popularidad y prestigio local que sus dirigentes han conseguido con sus actividades cotidianas en el barrio. Estos líderes, pasarán a engrosar las filas del Partido Nacional Democrático, consiguiendo prebendas económicas y sociales a cambio de la victoria electoral en sus áreas de influencia. De este sistema de relaciones que no tiene en cuenta adscripciones ideológicas es un buen ejemplo el padre de Samir. Afiliado al PND, no duda en conseguir trabajo para su hijo en la agencia de viajes religiosos de un islamista. A pesar de ello, para él ser buen egipcio es ser miembro del Partido, como la mayoría de hombres de su parentela, obteniendo ciertos privilegios como acceso a puestos de trabajo y vacaciones a bajo precio en las instalaciones del Partido en Port Safaga o Hurghada, a cambio de servicios en el *hara* durante los periodos electorales. Por eso, la protesta ante las injusticias no son un buen camino, Samir sentencia resignado “la recompensa llegará de la mano de Dios con una buena esposa y muchos hijos que aquí trabajan para que el padre no trabaje y viva de ellos”. Más que un trabajo dialéctico, la política se convierte en una actividad medida en réditos económicos. En buena parte debido a algo que subraya Mustafa: “como van a tener pensamientos políticos si no saben ni el nombre de los ministros... sólo se preocupan por la comida diaria... como los animales... así los mantiene el gobierno”. Así, la movilización política en los *baladiyat* como en el que vive Samir, Maher o Muhamad, aparece ante problemas concretos: la falta de agua corriente o el intento de expropiación de los edificios no planificados, siendo difícil que madure en tendencias de mayor alcance. Las protestas de mayor abstracción ideológica han aparecido después de la guerra de Irak y de los atentados del once de septiembre de Washington y Nueva York dirigidas por formaciones de defensa de los derechos humanos y democráticos que han acabado con los dirigentes en arresto domiciliario o en la cárcel, por traición a la patria, acogiéndose al estado de excepción vigente en el país desde los años ochenta.

Por su parte, los movimientos vecinales se forman mediante la lógica de la solidaridad dominante, *takaful*, en que se producen uniones entre miembros de *futuwwas* de otros *haras* si la protesta se extiende y se conoce al que la encabeza. Es así como se produjo la revuelta que acabó con el incendio del edificio de la Opera en 1926 (Abu Haggag 1993) o la Revuelta del Pan de 1967 iniciada en Imbaba, que acabó por integrar a bandas juveniles de otras zonas de la ciudad en su recorrido hasta el Parlamento para demandar la subvención de parte del coste, que había

aumentado en un doscientos por ciento como consecuencia del Plan de Ajuste Estructural que imponía el Fondo Monetario Internacional (Haenni 2005). Como vemos existen formas de estructuración de la política llamada informal, más allá de los tópicos islamistas o clientelistas. En este sentido, puede servir de ejemplo Muhammad de Dar as Salam, que ha acudido a concentraciones en su *gara* para evitar el derribo de edificios no planificados, para conseguir corriente eléctrica o agua “hay que ir porque van todos los del *hara*... se pasa bien... es un momento en que estamos todos juntos... y tenemos razón”.

Para acabar podemos señalar que uno de los problemas más importantes del mundo árabe reside en la fragilidad del ser político. Este déficit identitario conduce a los cairotas a no reconocerse en sus regímenes, ya que no son representativos, no son elegidos democráticamente. En consecuencia, los egipcios se ven obligados a exiliarse, a refugiarse, a encerrarse en el islamismo o en las formas cotidianas de la política que si pueden solucionar sus conflictos inmediatos. El caso de la familia Zyan, del que hablaremos más adelante, puede ser un buen ejemplo de cómo estando aparentemente alejados de la política institucional, sus relaciones sociales entretejen unas redes de solidaridad que solucionan las carencias infraestructurales desatendidas por el gobierno. Estas redes proporcionan vías de canalización de las reivindicaciones vecinales, que en su caso están dominadas por los valores religiosos. Los Zyan, sin militar en ningún colectivo islamista específico, que les situaría en una posición peligrosa para sus intereses, actúa como un grupo opositor de corte islamista al relacionarse directamente con *muminun* como ellos, pudiendo, en algunos casos, militar en asociaciones islamistas de oposición como en el caso del imam de la mezquita del *hara*. Se crean así redes sociales que articulan una disidencia clandestina, mediante estructuras de solidaridad mecánica, que facilitan la reivindicación política a los olvidados de la política formal. De la mano de las redes de reciprocidad que se forman entre los vecinos, es posible que se tejan tramas descentralizadas que luchen por la mejora de las condiciones de vida de las clases medias árabes. Posiblemente estas redes de participación política estarán encabezadas por jóvenes educados, apartados de la política oficial.

