

**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**

IV
TERCERA PARTE
JÓVENES DE EL CAIRO



IV

TERCERA PARTE:

JÓVENES DE EL CAIRO

En la segunda parte hemos analizado esquemas culturales entendidos como marcos referenciales. Entre ellos hemos incluido una división espacial de la ciudad de El Cairo como escenario y hábitat valorizado, influenciando la construcción identitaria. Tal y como hemos señalado, la inclusión de estos diferentes escenarios es imprescindible para entender las distinciones juveniles. Si en la segunda parte de la investigación proponíamos una visión macrosociológica del fenómeno juvenil masculino cairota, ahora cerraremos el zoom de nuestra perspectiva para alcanzar, mediante un estudio comparativo basado en las técnicas tradicionales establecidas por la etnografía, los objetivos propuestos para la investigación. De esa manera, si antes proponíamos un ensayo de investigación dialéctica entre datos bibliográficos y empíricos; ahora presentamos, a través de un modelo etnográfico con cuatro escenas, cómo se construye el sentido de pertenencia desde el interior de las culturas juveniles cairotas.

Pretendemos entonces entender la construcción identitaria de los jóvenes cairotas a partir de sus propias categorías, a partir de experiencias de individuos de diferentes extracciones sociales. Además, esta comprensión se nutrirá de encuentros situacionales en los que se negocian y renegocian las ideas, los deseos, las aspiraciones e intereses de unos individuos que definen su vida tomando como referencia a los otros y a lo que éstos representan, en el marco de contextos regularizados e institucionalizados. La situación es, pues, el enlace entre lo individual y lo colectivo, entre lo micro y lo macro del análisis antropológico propuesto; el escenario en el que se ponen de manifiesto y se emplean reflexividades internas y externas. Sin embargo, los acontecimientos situacionales no son los fenómenos a explicar en sí mismos, sino representaciones materiales que expresan ordenaciones lógicas subyacentes. Esta metodología se recoge en los trabajos dirigidos por Max Gluckman en el Rhodes-Livingstone Institute primero, y en su ampliación al estudio de redes sociales de la Escuela de Manchester.

Así, los cuatro siguientes capítulos presentarán, mediante narraciones etnográficas, cuatro informantes y sus espacios vividos, intentando establecer un contraste entre ellos y sus formas de vida construyendo una cultura cotidiana y una estética de arraigo¹¹⁷. Se trata de casos que pretenden ser didácticos para comprender los rasgos contradictorios que intervienen en la consolidación de la organización

¹¹⁷ Más que una técnica comparativa exhaustiva proponemos la técnica de la comparación incontrolada que presenta Marshall Sahlins (Llobera, 1979) Esta técnica permite intercalar la comparación en cualquier momento del texto.

social. Esto implica una concepción de las relaciones sociales centrada en los procesos, siguiendo la línea abierta por Gluckman en el contexto subsahariano (Hannerz 1980). No pretendemos con ello agotar la heterogeneidad sociológica de los jóvenes caíotas, sino ilustrar su proceso identitario de la única forma posible, presentando casos concretos. Observaremos, de esa manera, la influencia, nunca exclusivamente determinante, de los marcos referenciales primarios de los cuatro jóvenes protagonistas de nuestras escenas etnográficas. De esta manera, el propio individuo presentará una capacidad de elección entre las posibilidades ofrecidas por los esquemas.

En primer lugar, presentaremos las características del Bulaq Abu al Ala dónde residía Mustafa y un grupo de jóvenes que formaba una *shela*. Así, describiremos las adscripciones impuestas y voluntarias de Mustafa, y de las relaciones que se establecen en el café de la calle Abu Talib, primer referente etnográfico para el contraste que pretendemos establecer. En segundo lugar, nuestros pasos nos dirigirán al Muhandisin para contrastar a Mustafa con un elemento esencial de su hilo narrativo, su enculturador generacional Walid. Tomados en conjunto, se trata de dos individuos que podemos incluir en el grupo que hemos definido como etapa vital de segunda juventud. En el tercer capítulo el protagonista será un grupo tradicional migrado a El Cairo en los años setenta del siglo XX, asentado en un *baladiyat* de la mano de su hijo mediano, Maher. Este caso nos permitirá contrastar su forma de vida, con la de Muhamad, cuya unidad doméstica se refugió en un edificio de construcción no planificada de Dar as Salam después del terremoto que azotó la ciudad el catorce de octubre de 1992, al reconstruir el gobierno varios inmuebles del sector de Sayida Zeynab, entre ellos, el de su familia. En estos dos últimos casos, presentaremos una ilustración de las formas que adquieren las relaciones establecidas por los jóvenes en la etapa vital que hemos definido como primera juventud.

De esta manera, los siguientes capítulos, ilustrarán las formas de relación que establecen en su vecindario a partir del eje principal del informante en cada uno de ellos. Esto situará el factor residencial como un marcador identitario esencial para distinguirse de otros no residentes en su *hara*. Sin embargo, pesar de las diferencias sociales entre ellos, también muestran aspectos comunes en el proceso de construcción del yo, negociando con la cultura parental y con la dominante como grupo generacional con problemáticas similares. Esa característica generacional es la clave que permite la comparación entre ellos, aunque se establezcan diferencias en las soluciones ofrecidas, igual que se establecen diferencias entre las culturas parentales que forman la sociedad caíota de las cuáles reciben su socialización. Así, en estos cuatro capítulos será una descripción de las características de cada división, la que iniciará la presentación contextualizada de los protagonistas de estos relatos etnográficos. Destacaremos, la categorización que los pobladores hacen de ciertos espacios que se han convertido en marcadores de los límites de sus áreas

familiares, que delimitan como potentes marcadores identitarios¹¹⁸. Al mismo tiempo analizaremos las redes sociales de los jóvenes que, al representar categorías diferentes, nos permitirán describir cuatro formas diversas de ser joven en la capital, sin pretender abarcar todas las posibilidades sociales.

Como señala el antropólogo argentino Hugo Gaggiotti (1999), la identidad colectiva puede construirse a partir de la creación de un espacio común imaginado colectivamente a través de las relaciones sociales. Desde este punto de vista, la ciudad operaría mediante símbolos, valores, memoria, mitos y tradiciones, entendidos como elementos que conducen a la formación de un sentido de pertenencia, de diferencia y distinción, de continuidad en relación al pasado y de un destino común. Así, una ciudad también construiría una identidad propia compartiendo los elementos culturales de las comunidades sociales que la integran, tales como un nombre colectivo que simboliza la unidad colectiva, distinguiendo a los habitantes de la ciudad de los demás; un mito de origen común que relaciona a todos los integrantes de la comunidad; y, por último una memoria compartida de ciertos hechos que se traspasan de generación en generación.

Si bien es cierto, que como hemos señalado anteriormente, en El Cairo estas características urbanas están presentes en la construcción identitaria individual y colectiva; también es cierto que la heterogeneidad de su población facilita que cada barrio se convierta en un marcador prioritario para sus pobladores. Se construye, entonces, una diferenciación influenciada por el área de residencia a partir de los mismos elementos antes señalados. Así, poseen características propias, una identidad construida históricamente que sirve a los miembros de la comunidad para distinguirse¹¹⁹. Se trata de costumbres o el uso de ciertos referentes espaciales. De esta manera se produce una asociación del individuo con el territorio y un sentido de la solidaridad entre sus miembros o de una parte significativa de ellos. De ahí que una descripción de los *hara* cairotas aparece completa cuando los conceptualizamos como espacios de relación dual. En primer lugar, el residente establece con sus vecinos una *Gemeinschaft*, frente a la *Gesellschaft* establecida con el visitante ocasional o profesional al *hara*, según la conocida dicotomía establecida por Tönnies. Será la pertenencia a la *Gemeinschaft*, como consecuencia de una naturalización de las relaciones establecidas a partir del lugar de residencia, lo que distinguirá a unos de otros e implementará, a partir de estos marcos primarios de referencia, la distinción entre el ellos y el nosotros.

¹¹⁸ Designamos con este nombre a espacios frecuentados, pero no reclamados como propios por los jóvenes y que están valorizados y por lo tanto asumen su función simbólica.

¹¹⁹ La ciudad de El Cairo está construida en unión de varios centros históricos, el romano donde se construyó la primigenia Al Fustat en el siglo VIII, la ciudad fatimí medieval, la otomana en el margen norte del río, el centro de negocios del siglo XIX y las ciudades residenciales de Heliópolis y Roxy a principios de este siglo. Para mayor detalle véase Abu Lughod (1986).



Mapa 6. Situación de los barrios de los cuatro informantes principales en el sistema urbano del Gran Cairo.

Una de las causas de la relevancia del lugar de residencia para la creación de comunidades diferenciadas, se evidencia si observamos la delimitación geográfica de los cuatro sectores en los que se desarrolla el modelo etnográfico. En cada uno de ellos encontramos fronteras físicas que los encierran en sus propios límites. Es el caso de las líneas ferroviarias que enlazan El Cairo con Alejandría en el norte, y la que se dirige al Sur del país; además del cauce del río. Únicamente Zuq el Had aparece como un barrio abierto a la gran avenida que lleva a la meseta de las Pirámides; sin embargo, esta arteria se convierte en una barrera física por la dificultad de cruzarla; igualmente, la separación del centro histórico de Gizeh por el suburbano, acaban por delimitar claramente su territorio. De esta manera, se crean territorios bien diferenciados en el interior del conglomerado urbano que, en muchos casos, separan a los habitantes de las zonas privilegiadas de los pobladores de los suburbios menos favorecidos, facilitando la creación de límites culturales susceptibles de ser utilizados estratégicamente. Sirva de ilustración, el *baladiyat* de Imbaba, encerrado y separado del resto de la ciudad por la línea ferroviaria, el río y una franja intermedia de residencias no planificadas que se extiende al sur de la *shariá* Sudan hasta el Muhandisin.

Como ya hemos señalado, los informantes principales, como pobladores de estos lugares residenciales, construyen su identidad en interacción con el espacio vecinal comunitario, contrastando con la totalidad urbana y en dialéctica con la cultura dominante, con la parental y con la de su grupo. Entenderemos de esa manera que la identidad individual es la experiencia de los límites temporales, espaciales y de todos aquellos límites que la persona y el grupo definen, para permitirle ser todo lo que intenta ser y, al mismo tiempo, rechazar todo lo que el grupo decide rechazar.

IV. 1

EL BULAQ ABU AL ALA: MUSTAFA, NUBIOS EN EL CAIRO

En la descripción propuesta anteriormente hemos categorizado al Bulaq Abu Ala como un zona en la que se entremezclan características de las zonas tradicionales –*gara'*– y las populares –*baladiyat*–¹²⁰. El triángulo imaginario que delimita sus fronteras tiene como base la avenida Gala', desde el puente Seis de Octubre que une la ciudad con la isla de Zamalek en el sur, hasta la plaza de Ramsis en el norte¹²¹. La orilla Oeste del Nilo marca la frontera este, desde el citado puente hasta la zona fronteriza marcada por la línea del metro, que comunica el centro de la ciudad con Imbaba. El límite norte lo marcan las áreas cercanas al suburbano en la plaza de *Ramsís*, -dónde se encuentra la Estación Central de Ferrocarril- con la avenida As Saptiya que se extiende hasta el paseo del río; justo en el punto en el que el metro cruza el Nilo por el puente *Tabaqat*, impracticable en la actualidad para peatones y vehículos. De esta forma, el barrio queda aislado del conflictivo Imbaba y rodeado de modernos edificios que ocultan la precariedad del vecindario.

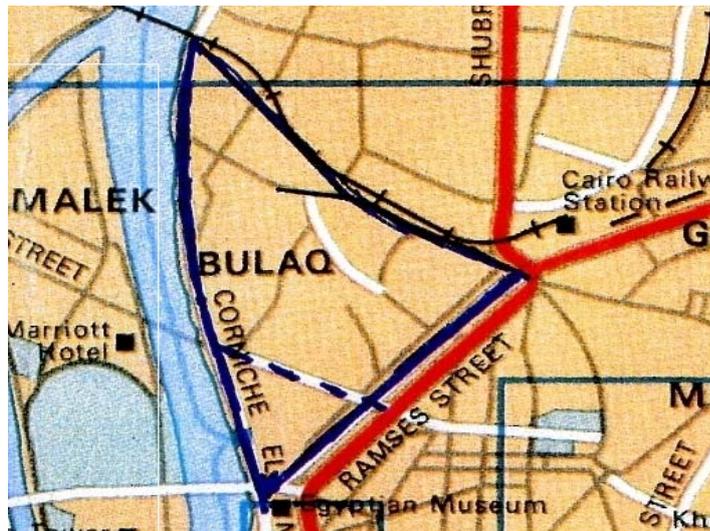
Sin embargo, para sus pobladores los límites se han establecido por marcadores espaciales de relevancia social. Para ellos, el límite norte lo señala la mezquita y mausoleo del morabito local Sultán Abu al Ala, junto al actual puente del metro. En el sur, el límite se establece en la torre del Hotel Hilton, uno de los más lujosos de toda África, convirtiéndose la plaza frente al hotel, ocupada por vehículos de transporte colectivo privados, en una franja fronteriza, separándolo así del Downtown. Como mojón del límite este, la gran estatua de Ramsís y la mezquita de Al Fath, formando así el triángulo que compone el Bulaq, forma abreviada con el que se le conoce en la ciudad.

Su privilegiada situación, junto con el temperado clima nocturno por la cercanía del río, ha provocado que desde el movimiento de los Oficiales Libres, su población haya sufrido diversos reasentamientos en áreas marginales de la ciudad. A principios del siglo XXI, se ha propuesto

¹²⁰ El Bulaq toma el nombre del santo local Abu Al Ala que durante el siglo XI protegía de los cocodrilos a todos aquellos que pretendían cruzar el Nilo por el punto dónde actualmente se encuentra el puente que une la avenida veintiséis de julio con Zamalek. En su recuerdo se levantó la mezquita Abu al Ala, al final de dicha avenida antes de cruzar el puente. La tradición popular mantiene que el morabito está allí enterrado.

¹²¹ La fecha conmemora el inicio de la guerra del Yon Kipur en 1973. La derrota de Israel propició la devolución de la península del Sinaí a Egipto. Actualmente, siguiendo con la construcción de la nación, ese día se celebra actualmente el día de las Fuerzas Armadas con una gran parada en el estadio para desfiles construido en Heliopolis. En dicho estadio, en la celebración de 1981 fue asesinado Anwar as Sadat. Sin embargo, eso no impidió bautizar con esa fecha el puente que fue construido en 1984 por Mubarak para mejorar el caótico tráfico cairota, que únicamente cruzaba a Gizeh por el puente *Tajir*.

una nueva reordenación territorial que expropiará a los habitantes del Bulaq más cercanos al hotel Hilton, para la construcción de modernos edificios de oficinas, tal y como desde los años sesenta se hizo con las zonas limítrofes al río. De todas maneras, estas relocalizaciones de la población del Bulaq se han conseguido no sin conflictos con los vecinos, que reclaman mejoras en los servicios, resistiéndose a abandonarlo, en muchas ocasiones.



Mapa 7. El Bulaq Abu al Ala

La población actual presenta componentes nubios, caso de Mustafa, desplazados por la construcción de la gran presa de Assuán; recién llegados a la ciudad de las zonas *sayidis* del país principalmente, y gente que se ha asentado allí desde la industrialización que emprendió Muhammad Ali en el primer tercio del siglo XIX. La densidad de población es alta en torno a los setenta mil habitantes por kilómetro cuadrado. Podemos categorizar al vecindario entre las clases medias que presentan niveles educativos de grados primarios y secundarios, y unos ingresos económicos medianos (Neupert 1983). Aún así, en muchos de sus callejones, *bara*, podemos encontrar personas con ingresos bajos que malviven en una habitación arrendada con derecho a espacios comunes culinarios y sanitarios, que obligan a dormir por turnos a las familias numerosas.

El Bulaq ha tenido una historia peculiar que le ha conferido una identidad marcada frente a otros asentamientos de la ciudad (Abu Lughod 1986). Fundado en el siglo XIII por el Sultán Malik Nasr aprovechando un retroceso del río, se trataba de una zona residencial para las élites mamelucas, siendo rápidamente ocupado por príncipes y soldados, dotándolo el sultán de todos los servicios necesarios. Además, construyó un puerto, el más importante de la ciudad durante más de cuatro siglos, para asegurar el comercio con el Delta. Gracias a la importancia del puerto, durante el siglo XV, se instalaron almacenes, molinos de caña de azúcar y

cereales, y mercaderes de azúcar, grano, aceite, y artesanos. A inicios del siglo XIX, Muhamad Ali planificó en el Bulaq el desarrollo de la industria, provocando la primera de las relocalizaciones obligatorias de su población. Las clases altas lo abandonaron para asentarse en los suburbios del norte de la ciudad. Así, se inició una reestructuración que dejó, como único vestigio de su esplendor pasado algunas arcadas y puertas. Entonces se ubicaron las primeras industrias textiles de algodón, de hierro y la primera imprenta en caracteres árabes. En la actualidad todavía podemos descubrir pequeñas imprentas y las redacciones de los dos principales diarios egipcios, *Al Abram* y *Akbbar al Yawn*, en la avenida Gala’.

La segunda de las remodelaciones importantes se produjo con la *Infitab* del presidente Anwar As Sadat, que propició buenos negocios para las clases altas, a mediados de los años setenta. De nuevo, se desplazó a muchos habitantes para construir edificios de oficinas y hoteles, convirtiendo al Bulaq en una mezcla de distrito comercial y residencial. Como símbolo del poder estatal se levantó el rascacielos sede de la Misr Televisión en la orilla del río. A esta construcción siguió la promoción de apartamentos de lujo con vistas al río y al lujoso barrio de Zamalek, de esa manera, sus habitantes, evitaban la vista de las construcciones de los miembros más pobres del suburbio, que ocupaban las zonas adyacentes al río. Durante el mandato de Mubarak, la orilla ha seguido remodelándose con la construcción del lujoso World Trade Center, centro de negocios, comercial y de ocio; y el paseo junto al río que ha barrido definitivamente la presencia de las casas flotantes de su orilla.

Tradicionalmente considerado como un centro de oposición a los invasores, en sus calles se promovió la revuelta que acabó con la ocupación del país por Napoleón. Por su parte los británicos, durante el periodo de ocupación, continuamente recibían ataques cuando circulaban por sus *hara*, justificando los sucesivos intentos de cambiar su población con las sucesivas reordenaciones que han intentando su gentrificación. Con la marcha de las clases altas durante el siglo XIX, se convirtió en un *gara* tradicional similar a los del interior de la muralla, siendo bien conocido por sus *futummas*, que lo protegían de los forasteros y mantenían el orden. Esta forma de relacionarse con el poder establecido continúa vigente, como muestra el continuo rechazo de las políticas de relocalización emprendidas por los diferentes gobiernos, movilizando en los últimos años a su población, manteniendo una fama de contestario, de mercado negro y venta de drogas que le dan mala fama frente a otros arrabales, impregnando a sus habitantes de esta mala reputación.

A pesar de las rehabilitaciones gubernamentales, en muchas viviendas falta la electricidad y el agua; sin embargo esta falta de atención, no impide que busquen sus propias soluciones. Mustafa, en su vivienda de dos habitaciones, una para las mujeres y otra para él y sus hermanos, que además es el comedor y la sala de estar, consigue la línea eléctrica y

telefónica conectándose directamente a los postes que pasan junto a su ventana, con un cable que debe desconectar cuando se da la voz de que la policía va a hacer una redada en el *gara*, no importa cuál sea el motivo, para luego volverse a conectar. “Cualquier excusa es buena para llevarte a la comisaría”, comentaba Mustafa.

La avenida Veintiséis de Julio, marca un área seccionada de su totalidad, aislando su vértice sur. En esa sección las viviendas cercanas al Hotel Hilton y a la *Corniche* del Nilo han sido desalojadas a principios de la década de los noventa del siglo pasado, no sin conflicto, para dotar de los servicios necesarios a las zonas rehabilitadas, con modernos y lujosos espacios cercanos al río; convirtiéndolo en un centro de negocios, ocio y residencial para las clases altas lo que antes era un vecindario de asentamiento no planificado, con más de doscientos años de historia. La planificación gubernamental proyecta que, en los próximos años, desaparezcan todos los asentamientos populares, desalojando todo el vértice sur para construir áreas de servicios y modernos edificios de oficinas. En el centro de esta zona conflictiva encontramos la calle Abu Talib, que en el siglo XIX era un *ryad* que cruzaba todo el sector sur hasta desembocar en el puerto, hoy puente del ferrocarril. En la actualidad, esta calle ha sido seccionada por la construcción del aparcamiento del World Trade Center.

En la división sur de la calle se localiza el café dónde se reunía la pandilla de Mahmud; lugar dónde entablé contacto con Mustafa. Este tramo de la calle de Abú Talib, sin asfaltar, carece de iluminación y cloacas. Como otras calles de los *gara* y *baladiyat* está llena de basura. Junto a los desperdicios los niños corretean de un lado a otro aunque la noche ya haya caído hace rato en El Cairo. Gallinas, patos, burros se mezclan con los vecinos. La falta de iluminación la suple las bombillas que el café y un puesto de comida barata, *ful*, *taameya* y *falafel*, tienen instaladas para los parroquianos. Hay que decir parroquianos y no clientes, porque la gente que está en el café son todos conocidos entre sí, formando una comunidad, *gemeinschaft*. Los asiduos, sentados junto a la pared de los edificios, a los dos lados de la calle, dejan espacio para que pasen coches, motos y bicicletas por el centro de la calle. Los automóviles circulan con el volumen de los radiocasetes muy altos, haciéndose notar, saludando los vecinos a sus conductores.

IV. 1. 1. El *usab* de la calle Abu Talib y la *shela* del *qahwa*

El centro de reunión de la pandilla de Mahmud es un *qahwa* en el centro de la calle Abú Talib. En el interior del café, doce mesas permiten a los clientes jugar al dominó, al backgammon y a los naipes, en un espacio saturado que obliga a los fieles a ocupar la supuesta acera, sobre todo en las

horas nocturnas. Un mostrador de mármol separa el lugar dónde se prepara el té, el café o cualquiera de las bebidas que en los cafés tradicionales se pueden consumir, de la zona para los clientes. El servicio lo compone un hombre para preparar bebidas e infusiones, y otro para servir las, que además tiene la importante misión de preparar las *shishas*. Un desvencijado radiocasete y una vieja televisión en blanco y negro, completan la oferta del *qahwa*. Sin embargo, su privilegiada ubicación hacen de él un lugar central para la economía informal y para la interacción social en general; otros establecimientos similares del área familiar del *gara'* de Abu Talib no se consideran así entre los vecinos, aunque no dejan de tener su clientela. De esta manera, cada café tiene una importancia diferenciada por las actividades que gestiona.

La primera de las mesas que ocupan la vía pública, estaba ocupada, la mayoría de las veces, desde la oración del *magrib* hasta bien entrada la noche, por el único fiel vestido con traje y corbata de importación. Todos los jóvenes que llegan al café, incluidos Mahmud y Mustafa, saludaban respetuosamente al hombre de la corbata. Se trata de un miembro del *hara*, que recaudaba el alquiler de pisos, controlaba la ubicación de los puestos ambulantes y, gracias a su red de conocidos, reclutaba trabajadores para la construcción y otras actividades manuales. Su actividad diaria es estar allí, recaudar el dinero de los alquileres y controlar los negocios informales, es el *mualim* del primer sector de la calle Abú Talib. En este sentido, por la tarde, cuando llegan al *qahwa* los adultos después de su jornada laboral, inicia su tarea de reclutamiento de los trabajadores informales para el día siguiente. Los hombres se sientan en las mesas del café y los va llamando para asignarles la tarea del día siguiente. En su red hay todo tipo de profesiones. Es la empresa de trabajo temporal del *hara*. Como *mualim* debe conocer el motivo de nuestra presencia allí y es Mahmud quién le pone al día. Las actividades de este personaje, así como su indumentaria, le convertían en un serio aspirante a *baltagi*, nombre con el que se conocen a los miembros de las redes informales que controlan los negocios legales e informales. Mustafa, por su parte, sospechaba que este sujeto era además miembro de la policía secreta o al menos un confidente. Esa era la razón por la que Mustafa prefería hacer sus negocios en pequeños *qahwa* de su callejón, al otro lado de la avenida veintiséis de julio o en los cafés del Downtown, dónde el anonimato permite mayor libertad en las conversaciones.

El área familiar dónde se reunía el *usab* de Mahmud estaba delimitado por un pequeño puesto de comida rápida de la calle, el *qahwa* en el centro de la calle y el *hara* dónde se encontraban las viviendas de Mahmud y Tawfiq. Formaban el grupo jóvenes nubios esencialmente, Tona de diecinueve años, Mustafa de dieciocho años, Tawfiq, nacido en Mali, también de diecinueve años; Tareq de veinte años, el hermano de éste, también Tawfiq, de dieciséis años, al que todo el mundo llama Taw Aswad,

por el color negrísimo de su piel, y el propio Mahmud¹²². Sin embargo, este conjunto de jóvenes no forma la *usab* del *hara*, la pandilla es más amplia y se reúne con motivo de partidos de fútbol, *mawlids* o bodas. Estos pequeños grupos, que se ven cada día y pasan siempre juntos todo el tiempo que pueden, son conocidos como *shela*. Podemos entender la relación establecida entre *shelas* y *usabs* como grupos de solidaridad segmentaria, con su *futumma* actuando como líder y estableciendo relaciones entre las distintos *shela* hasta formar la *usab* de la calle Abu Talib.

Al final del *ryad*, los bajos del inmueble donde residían Mahmud y Tawfiq eran frecuentados por la *shela* para fumar *bango*¹²³. Allí, en la puerta de entrada al edificio el *mualim*, Darsh, recibía una libra por cada cigarrillo que se liara. Los chicos entraban en ella y se sentaban en alfombras plásticas, únicos enseres de la habitación, con las ventanas cerradas y tapadas por papel de embalar. En una hoja de papel de periódico se amontonaba la marihuana, con el tallo, la hoja y los cogollos, liaban los cigarrillos pagados y los fumaban inmediatamente en la misma habitación, saliendo a la calle de nuevo, sin la posesión de la sustancia que les acarrearía problemas con la ley. Cuando conseguían un poco de dinero, habitualmente como recaderos o en pequeñas labores de vigilancia de puestos ambulantes encomendadas por el *mualim* del *qahwa*, lo gastaban en unos cigarrillos de *bango* y en consumiciones en el café. Taw Aswad, era el principal comercial del *mualim* del *bango*, aunque el resto de miembros del grupo también buscaban posible clientela, ofreciéndolo a la entrada de la calle Abu Talib por dónde podía rondar algún *jawaga* despistado. De esa manera podía obtener un poco de dinero, y *faruq* gratis para él y sus *zamala*¹²⁴.

Así, pasaba el grupo la mayor parte del día: en la calle Abu Talib buscando pequeñas oportunidades económicas que les permitirán satisfacer, aunque de forma limitada, sus necesidades juveniles. Se trata de mocerío que se ausenta de la escuela secundaria y espera que llegue el día para iniciar el servicio militar que supondrá, en su caso, dos o tres años alejados del *shela* y del *hara*, al no contar con estudios secundarios que les permitan la entrada en la universidad. Este absentismo escolar facilitado por la ausencia de un control rígido parental, les permite disfrutar de la libertad en las relaciones que ofrece el *shela* continuamente. En ausencia de adultos, está permitido fumar, hablar groseramente, buscar el conflicto con las *shela* y las *usab* rivales para construir su prestigio, que estará en juego en un partido de fútbol, por ejemplo.

¹²² No se trata de mi informante principal Mustafa, que ya había hecho el servicio militar y no formaba parte de esta pandilla de amigos.

¹²³ Principalmente la procedencia de la planta es el delta del Nilo, el hachís se fuma principalmente en las bodas en los suburbios tradicionales y populares, es más asequible al exiguo bolsillo de estos jóvenes

¹²⁴ Es otro de los nombres que se usa coloquialmente para el cannabis, en su forma resinosa conocida como hachís. Toma su nombre del rey Faruq que gobernó, al suceder a su padre Fuad, entre 1936 y 1952, fecha en que tuvo que marchar al exilio tras el golpe militar, del que era conocida su afición a fumar cannabis.

Siguiendo las categorías socialmente establecidas para el ciclo vital, los podemos reconocer como personas en su primera juventud. De todos ellos, sólo Mahmud tiene un empleo. Esa independencia económica le asigna un prestigio entre el grupo que le permite ejercer cierta autoridad, encargando pequeños recados a los miembros del *shela*. La responsabilidad laboral de Mahmud le ha pintado un naciente bigote, simbolizando la incipiente *murumma* que empieza a desarrollar al seguir un horario y someterse a las jerarquías laborales. A excepción de Mahmud y Tareq, que estudia leyes en la universidad de Al Azhar, el resto son “*fadda*, los que no hacen nada, ni trabajan ni estudian, sólo se dedican a hacer lo que les da la gana” como los define Mahmud, sin responsabilidades parentales ni laborales. Entre los *fadda* que forman el *shela*, la cotidianeidad de las relaciones establecidas ayuda a construir una cultura común basada en un lenguaje propio, que incluye la designación de sus miembros con motes, y una estética de arraigo al grupo basada en una vestimenta similar, incidiendo en la construcción identitaria de sus miembros. En primer lugar destaca, la utilización de gominas y cremas para alisar el cabello rizado que todos ellos, por su origen subsahariano, presentan. Es una influencia de la valorización positiva del modelo juvenil de la cultura dominante, de tipo árabe y con el cabello liso, y la valorización negativa de los tipos étnicos africanos ausentes de las representaciones culturales dominantes. En este sentido, la ausencia de bigote y barba entre estos jóvenes también responde a la valorización positiva del modelo del púber bien afeitado, cuyos valores son la *futummat*, frente al modelo de barbudo que se asocia negativamente a los islamistas. Aunque la precariedad económica impide que esta estética de arraigo esté basada, únicamente, en las prendas de vestir, la posesión de una cazadora de nylon y unos tejanos es experimentada como elemento diferenciador con otros jóvenes, que deben vestir las prendas que reparten las agrupaciones caritativas o la *galabiya*. Por otra parte, no podemos considerar el uso de chanquetas como elemento de esta estética de arraigo. Al estar constituido el grupo por jóvenes de clases medias bajas, no tienen acceso a una economía que les permita usar otro tipo de calzado, a diferencia de Mahmud que, a pesar de su bajo sueldo, puede permitirse comprarse un par de zapatos por temporada¹²⁵.

En la forma en que se saludan se pueden observar diferencias que delimitan su proximidad afectiva. El saludo habitual es el de *ma'asalama*, una forma abreviada del tradicional *as salam u al aykum*, que usan otros jóvenes afectos fuertemente con el Islam, tal y como hace continuamente Maher del que hablaremos más adelante. Entre los miembros del *usab* una palmada en la mano indica la lejanía. El saludo se convierte, gradualmente, en más efusivo, hasta llegar a los cuatro besos en las mejillas de los amigos próximos, son *sadiqi*. Esta categoría implica una estrecha relación entre los

¹²⁵ El sueldo de Mahmud ascendía a doscientas cincuenta libras al mes, mientras que el precio de un par de zapatos puede llegar a las ciento cincuenta libras.

individuos que se designan de esa manera. Entre los casos observados, esta relación implica a dos jóvenes que fraternizan, suponiendo un sentimiento de cariño, reciprocidad e intimidad en un trato muy parecido al que dos adolescentes de distinto género podrían mantener, si el férreo control ejercido por la parentela y el vecindario no lo impidiera¹²⁶. En algunas circunstancias, estas relaciones implican también *elakat atifjyah*, relaciones emocionales que tiene que ver con el sexo, siendo entonces *ashab*, amantes masculinos¹²⁷. Además, el compartir este tipo de relaciones secretas propicia la aparición de fuertes solidaridades entre ellos, como ya señaló Simmel. Habitualmente se establece entre aquéllos de la misma edad, compañeros de estudios y residentes en el mismo edificio.

Las relaciones sociales, incluidas las generacionales e intergeneracionales, están marcadas por la jerarquía que se establece en los grupos formados espontáneamente aunque sea por un espacio de tiempo pequeño. La categoría también se establece mediante la edad. Los adultos tienen autoridad sobre los jóvenes, y entre ellos los que están en la segunda juventud sobre los que están en la primera. Estas diferencias se escenifican en la separación entre edades en las mesas de juego: adultos, los que han realizado el servicio militar y los *fadda*. A los jóvenes que lo han realizado, sin embargo, sólo se les permitirá jugar en las mesas de los adultos una vez hayan contraído matrimonio, estableciendo así las distinciones en el seno del grupo de parroquianos. El dominio de los juegos más populares entre los jóvenes en el *qahwa*, en este caso el dominó, también ofrece la posibilidad de aumentar el prestigio. La versión del juego más popular en El Cairo permite jugar a tres personas. Se cogen nueve fichas ganando el que se apunta ciento cincuenta puntos, contando los tantos de los demás cada vez que uno de ellos domina el juego en todas sus variedades. Es habitual que cuando alguien hace una jugada importante repique fuertemente en la mesa de mármol protegida con un tapete verde. Entre los gritos de los parroquianos por las jugadas, los repiquetes de los dados del backgammon y de las fichas del dominó; el ruido en el local es ensordecedor. Así pasan el tiempo de ocio, jugando al dominó sobre todo a partir de la oración del *magrib*, marcando el fin de la jornada laboral para aquellos que tienen un trabajo en la economía formal, porque las economías informales son otro asunto muy diferente. La excepción son los jueves después de esa oración,

¹²⁶ En este sentido Malek Chebel, para el contexto magrebí, achaca este tipo de relaciones entre jóvenes al sistema educativo “desde la primer infancia, definiendo el marco en el que está permitido buscar sus objetos de catexis y donde puede producirse la confluencia del deseo. La separación precoz de sexos es algo que cada adolescente experimenta con un regreso a conductas de compensación y autoerotismo. El compañerismo de las pandillas de adolescentes y postadolescentes no está desprovisto de la ternura que encontramos en los comienzos de las relaciones heterosexuales... Más bien se concibe como una disposición plástica que coloca al niño y adolescente magrebí en una situación virtual propicia a la catexis homosexual” (Chebel, Barcelona 1997: 37). La validez de esta afirmación para el contexto cairota se sienta en las similitudes entre ambos sistemas educativos que proponen la separación de géneros desde la enseñanza secundaria.

¹²⁷ Nos referimos a la satisfacción de necesidades sexuales entre adolescentes no a verdaderas relaciones homosexuales, que cuando existen siempre son calificadas de *elakat maslaha*, relaciones basadas en el interés, que puede no ser exclusivamente económico.

tiempo en el que, si la economía lo permite, se busca un local para jugar al billar americano en un café occidentalizado o para ir a beber unas cervezas a zonas aisladas pero, en muchas ocasiones, se alarga la noche hasta la oración de la madrugada, *fajr*. Estas actividades, por otra parte, son cotidianas para el *shela* de Walid por su capacidad económica, convirtiéndose en uno de los principales diferenciadores de los jóvenes, que les permite, como a Walid, un consumo de actividades de ocio de mayor gasto, el uso de vestimentas valorizadas entre la población juvenil, en su mayoría de marcas occidentales y, sobre todo, el uso del teléfono móvil como medio de comunicación que permite salvar el control parental de las conversaciones. Son este tipo de personas los que, superficialmente, pudieran parecer formar parte de esa juventud global marcada por el consumo y por el uso de las nuevas tecnologías.

El ejercicio del poder de los adultos en este espacio puede ejemplificarse con una situación en la que en el *qahwa*, a diferencia de otros días, en el radiocasete sonaban los populares temas del *High Quality Saba'*, la música de moda entre los jóvenes *fadda*, cosa extraña porque en este café no era habitual que se tuvieran en cuenta la peticiones juveniles¹²⁸. Esta especie de golpe de estado de los jóvenes estaba propiciado por la escasa presencia de adultos en el café: sólo una pareja de hombres jugando al backgammon en una mesa del fondo. A medida que iban pasando los minutos la presencia adulta iba en aumento. Cuando los fieles habituales habían tomado el interior del café, a excepción de la mesa ocupada por los *fadda*, uno ellos, de unos cuarenta años, con un bigote muy grande que siempre vestía una *galabiya*, obligó al camarero a quitar la cinta y encender la televisión, provocando la desaprobación de los jóvenes. Sin embargo, los adultos habían conseguido su propósito, seguir en la televisión un partido de fútbol entre el Ahly y el campeón nigeriano, valedero para la Copa de Campeones de África. Los adultos habían ejercido su autoridad basada en la edad, y los chicos debieron marcharse con la música a otra parte, a una mesa fuera del café siguiendo con la partida de dominó y utilizando un radiocasete de un coche que había aparcado, para seguir con su fiesta particular. Finalmente, el alto volumen de la música provocó el enojo de los adultos que seguían el fútbol, también a todo volumen, y el mismo sujeto que les había obligado a abandonar el interior del café, ejerciendo su autoridad, manda, de nuevo a los chavales, con muy malos modos a desconectar definitivamente el radiocasete.

Este es un ejemplo de cómo se ejercen las autoridades basadas en la edad en las relaciones sociales. Así, la sociedad patriarcal, adulta, que impone sus criterios a miembros de otros grupos de edad, ha entrado en acción, impidiendo la conducta espontánea de los chicos en su presencia, que en este caso se han quedado sin su fiesta particular. Si bien es cierto que en la actitud de la *shela* existía un atisbo de rebeldía, mostrando que no todo

¹²⁸ Se trata de una producción musical recopilatoria de los éxitos del año.

es consentimiento, buscando, más que el enfrentamiento directo, fórmulas para burlar la autoridad del mundo adulto, ya sea mediante la creación de confidencialidades con los amigos; o buscando, además de la ausencia de adultos, la compañía constante de los *zumala* de la *shela*, es decir de miembros del grupo generacional, así los jóvenes construyen su propia cultura. Sin embargo, este tipo de relaciones jerárquicas surgen continuamente en el interior de los grupos. La autoridad, se establecerá, en cada momento, en dependencia de las características del grupo: autoridades basadas en la edad, en el poder económico o en el prestigio religioso de alguno de los miembros del grupo, como el que ejerce Maher por su reputación familiar. Teniendo en cuenta este carácter jerárquico de las relaciones sociales en el *hara*, comprenderemos mejor la importancia del *futumwa* para el establecimiento de relaciones, también jerárquicas, entre las distintas secciones del barrio. Así, el *futumwa* se convierte en un mediador cuyos juicios influyen en la valorización de los miembros del grupo y de las *usab* rivales.

IV. 1. 2. Mustafa y el *hara* del Bulaq Abu al Ala

Mustafa como ya hemos señalado, no formaba parte ni de la *shela* de Mahmud ni de la *usab* de la calle Abu Talib¹²⁹. Era la economía informal la que unía a ambos nubios; Mahmud le procuraba contactos de *frangis* recién llegados a la ciudad. Además Mustafa, que ya había hecho el servicio militar, buscaba sus *zumala* entre personas que podríamos clasificar en el grupo de la segunda juventud. Así sus compañeros en el tiempo libre, eran Ahmed, de veinticuatro años de edad oriundo de Zagazig, una población de doscientos mil habitantes en la zona del Delta; Walid, al que conoció en la facultad de leyes ambos con el servicio militar cumplido, gracias al cuál pudo encontrar un empleo estable en la compañía de consumibles informáticos en la que trabajaba, y ante todos su inseparable primo Ibrahim, su *sadaqa*, con el que había vivido la niñez y la primera juventud en el *hara* junto a la calle Veintisiete de Julio, en la que creció Mustafa. Hemos de entender el *hara*, en este caso, no como un área familiar como la presentada en la calle Abu Talib, sino como una extensión de los espacios privados residenciales.

Si bien es cierto que la relación de Mustafa con el Bulaq hacía tiempo que había dejado de ser tan intensa, a consecuencia de su vida laboral principalmente, como lo era entre los miembros de la *shela* de la calle Abu Talib, la forma de vida que se desarrollaba en su *hara*, ejercía su influencia en la construcción de su identidad. No en vano cuando acabó el bachillerato y antes de incorporarse a la milicia, se pasaba el día en la calle hablando con amigos, jugando al fútbol en la calle, y en los cafés. Como

¹²⁹ Mustafa, pasaba el metro ochenta y era de complexión fuerte, lucía un bigote bien cuidado y no ocultaba su pelo negro ensortijado con gominas como era el estilo dominante entre los jóvenes nubios.

veremos la conciencia política de Mustafa, su marcador personal más prominente, tiene en su lugar de residencia su elemento determinante principal. Su residencia se localizaba en un pequeño callejón del Bulaq, al norte de la avenida Veintiséis de Julio¹³⁰. La entrada a su *hara* estaba controlada por un vendedor de frutas ambulante que reconocía a todos los miembros de la comunidad. El callejón de Mustafa tomaba el aspecto de un barrio tradicional. Por la noche, bien entrada la madrugada, el *hara* mantenía una actividad casi normal; sólo se echaba en falta el ruido ensordecedor de los talleres de los trabajadores manuales y la presencia de mujeres en la calle. Tiendas abiertas, gente sentada en el *qahwa* de la calle, niños jugando, bicicletas y motos, circulando por la estrecha calle. En la mezquita del *hara* de Mustafa, en la parte de atrás del consulado italiano, en un espacio separado de la calle por unas rejas reservado para los creyentes que no pueden acceder al edificio durante las plegarias, la gente sin techo dormía en las esterillas de oración. Esta mezquita es privada, es decir no controlada por el Ministerio de Asuntos Religiosos. Está dirigida por los Hermanos Musulmanes que, además, reparten ayuda entre los más pobres del vecindario recogiendo el *zakat* directamente. La apertura las veinticuatro horas del día de este tipo de mezquitas dirigidas por el grupo islamista y la administración del *zakat*, son los principales motivos de enfrentamiento con el gobierno, que pretende controlar esas actividades del grupo. A esta mezquita es a la que acudía Mustafa a realizar la plegaria del viernes, cuando la practicaba, y con motivo de las grandes celebraciones del año musulmán; además de pedir consejo al *shaijke*, ante las contradicciones que la vida cotidiana puede presentar para una persona que se tiene por un buen musulmán, como en el caso de la cerveza sin alcohol ya comentado, en relación con el que no se sintió tranquilo hasta que el *sheyjk* le resolvió sus dudas.

En este ambiente había crecido Mustafa que tenía veintisiete años en el momento de la investigación de campo. Su residencia ocupaba la primera planta de un viejo edificio de cuatro pisos, ejemplo de la densidad horizontal que presentan las zonas tradicionales y populares, carecía de agua potable y tomaba la electricidad de la calle directamente, como ya se ha dicho. El piso, tenía dos habitaciones y una pequeña cocina en la que se encontraba también la ducha, mientras que el retrete había sido separado de la cocina por una pequeña puerta de acordeón. La habitación más grande, un cuarto empapelado en colores crudos con motivos vegetales, tenía como mobiliario tres sofás rodeando la habitación. En esos muebles dormían los tres, dos hermanos y su primo, cuando estaban en casa. En una vieja estantería, las fotografías de los niños y, en un lugar destacado, la del padre fallecido presidiendo la estancia. Llamaba la atención la inexistencia de cuadros en las paredes con caligrafías doradas de la *shabada* o la primera

¹³⁰ Se notará la ausencia de designación con un nombre del *hara* de Mustafa. Es habitual que los nombres de los callejones no tengan ninguna relevancia o que sencillamente no existan. Así el lugar de residencia de Mustafa se designaba como el callejón dónde está el puesto de frutas.

sura del Corán, presentes en otros hogares musulmanes. Con la ventana abierta de esta habitación se podría dar la mano a cualquier transeúnte del *hara*, por la poca altura de la planta. Esta ausencia de privacidad es la que permite entender el callejón como una extensión de la vivienda, de ahí que muchos residentes usen el *lib il shurung*, para transitar y ocupar los espacios del *hara*, sintiéndolo no como un área familiar o un espacio público, sino como un espacio privado en el que se establecen relaciones de parentesco ficticio con los vecinos. Así, cualquier presencia ajena al callejón debe ser anunciada al resto de la comunidad y acudir con un miembro de la misma, por lo menos al principio, para que explique los motivos de esa irrupción extraña, evitando al mismo tiempo las habladurías de la opinión pública del *hara*.

IV. 1. 3. Familia, religión y servicio militar

Desde la muerte de su padre, Mustafa vivió con su madre, sus hermanos, su tío y sus hijos, siendo Mustafa el menor de cuatro hermanos. La ausencia del padre ha propiciado una fuerte relación con su madre. Su primo, de su misma edad, es como un hermano para él, su único *sadaqa*, ya que al poco tiempo de la muerte de su padre, hace diez años, el núcleo familiar de Mustafa se unió a la unidad doméstica del hermano de su madre. La muerte del padre marcó la vida de Mustafa. Con mayor libertad para decidir que cualquier chico de su edad, su hermano mayor se convirtió en guía para sus decisiones, pero sin la férrea autoridad que representa la figura del padre en las sociedades árabes, cuya presencia continúa presidiendo la habitación principal del piso del *hara* de Mustafa, como reconocimiento al creador de la saga, honrando su memoria. Además, siguiendo la tradición islámica, que se entiende que caracteriza a los nubios, el piso no ha sido rehabilitado y está en las mismas condiciones en que estaba cuando aconteció la muerte del patriarca. Ese luto material que impide la rehabilitación de la vivienda se extenderá por un período no inferior a diez años.

Desde el matrimonio de su hermano mayor con una maestra y la compra de un piso en Helwan, su madre se trasladó allí para estar mejor atendida debido a su avanzada edad, aunque en las ocasiones festivas menores el piso del Bulaq, sigue siendo el centro de reunión de la progenie¹³¹. Mustafa, tiene otros dos hermanos casados que viven en Kom Ombo y Asuán respectivamente, con los que no tiene excesiva relación en los últimos tiempos. Estas dos ciudades, antes del servicio militar, eran consideradas por Mustafa como una extensión de su área familiar por la frecuencia con la que efectuaba sus visitas. Sin embargo, desde la entrada en la universidad y en el mundo laboral, ha dejado de visitarla, aunque las

¹³¹ Zona residencial en torno a la zona industrial creada en los años sesenta por Nasser al sur del Gran Cairo, donde finaliza la línea uno del metro, lo que la convierte en una zona privilegiada, dónde se mezclan elementos de los barrios populares con elementos de los occidentalizados.

recuerda como el lugar de origen del linaje del que recibe su identidad étnica nubia, del que fueron arrancados por el Estado; una tierra sin mal, paraíso perdido al que desearía volver para olvidar la dura vida que le han obligado llevar en El Cairo. Mantiene los lazos y el simbolismo étnico político por las visitas periódicas de su madre acompañada de su hermano, sobre todo para pasar las festividades religiosas importantes como la del Aid al Kibir o las vacaciones del final de Ramadán. Su cultura parental le ha legado un espíritu crítico frente a los gobernantes, con Nasser a la cabeza, por el perjuicio que para los nubios supuso la construcción de la presa de Assuán. Como hemos señalado, las expropiaciones obligatorias de algunas zonas del Bulaq de construcción no planificada, y la falta de servicios ha acentuado esa actitud crítica ahora frente al gobierno de Mubarak. En el imaginario del nubio, sólo Anwar As Sadat, de fenotipo negro, que intentó una reconstrucción económica de las deprimidas zonas del sur de Egipto, se ha salvado de la imagen depredadora hacia el país nubio, que para él tienen otros gobernantes. A pesar del discurso dominante que afirma que no existen diferencias entre árabes y nubios, como ya hemos señalado es difícil encontrar miembros de este grupo cultural en las capas altas de la sociedad. Aún así, la opinión dominante les atribuye sinceridad y honestidad, siendo muy apreciados, nótese la ironía, como sirvientes y cocineros. Como vemos existen límites entre las dos comunidades que son creados tanto desde el interior del grupo, como por la imagen que se les presupone desde el exterior.

Si observamos la carta de parentesco de Mustafa, llaman la atención sus diez hermanos, de los que cinco murieron a los pocos años de vida, confirmando la alta tasa de mortalidad infantil en las zonas rurales, ya que parte de la familia se trasladó a El Cairo como consecuencia de la finalización de la presa de Asuán en los años setenta¹³². El último de ellos, murió trágicamente con trece años, al contar Mustafa con once, al caer al río cuando jugaban juntos en la orilla. Así, Mustafa sólo mantiene una estrecha relación basada en el parentesco con su hermano de Helwan y con Ibrahim, el hijo del hermano de su madre, de ahí que no sea capaz de precisar el género del último de los hijos de su hermano mayor. Además, dos características diferencian la carta de parentesco de Mustafa de la del resto de informantes, como consecuencia de su cultura parental nubia. La primera de ellas es la capacidad que tiene de poder incluir en sus relaciones de parentesco la línea matrilineal, que como veremos, no aparece en los

¹³² La elaboración de las cartas de parentesco de los informantes principales está basada en las respuestas que los informantes dieron a la pregunta: “¿Cuántos familiares eres capaz de recordar?” Esta técnica nos permite interpretar ausencias o presencias en términos de intensidad de las relaciones mantenidas entre los miembros del grupo de parentesco. En principio esta actividad generaba suspicacias entre los informantes, pero después de realizar un pequeño número de ellas, se me acercaban los *zamala* de los informantes principales y prácticamente me obligaban a que les realizara “el juego de la familia” y les facilitaba una copia una vez elaborada definitivamente. La rivalidad por conseguir mi presencia junto a ellos en el *qabwa* de su *bara* se asentaba en el prestigio que obtenían al relacionarse con un occidental y conseguir que paseará con ellos por el vecindario. Por mi parte, aceptaba todas las invitaciones para reunir una buena cantidad de cartas de parentesco.

informantes con una cultura parental tradicional, caso de Maher y Walid, que se refleja en la estrecha relación con el hermano de su madre que se hizo cargo de la prole con la pérdida del padre. La segunda hace referencia al matrimonio de su única hermana viva con uno de sus primos, en una costumbre frecuente entre los nubios para asegurar la reputación parental, cuando uno de sus miembros femeninos no ha contraído matrimonio en una edad considerada socialmente apropiada. Esta dificultad de contraer matrimonio para las nubias en El Cairo -el matrimonio de su hermana se produjo en Kom Ombo-, se acentúa si tenemos en cuenta la prohibición para las nubias de casarse con hombres no nubios. Este tabú matrimonial no puede asimilarse al que impide a las musulmanas casarse con un no musulmán, se trata de una prohibición estatutaria relacionada con la endogamia del grupo.

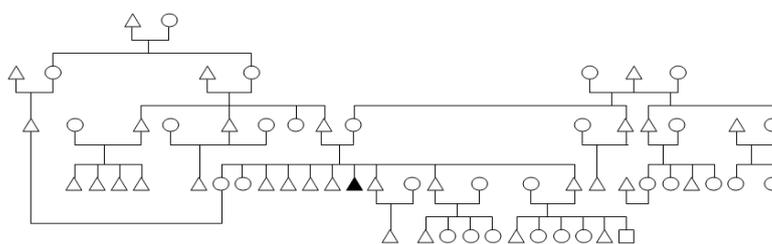


Fig. 4. Carta de parentesco de Mustafa.

Sin embargo, el matrimonio mixto si está permitido para los hombres en una interpretación de la etnoteoría procreativa ya analizada, que asegura que son los hombres los que insuflan la vida al embrión¹³³. De esa manera, la comunidad se asegura que un embrión de un matrimonio mixto será siempre musulmán o nubio. Se mantienen así los límites étnicos desde el interior del grupo, aunque comparta con la cultura dominante el celo ante presencias alienas en la vivienda para preservar la honorabilidad del grupo de parentesco. Aún más en un *bara* en el que la privacidad es negada continuamente por el control que ejerce el vecindario y que se externaliza en la opinión pública. Así, mi presencia siempre era avisada por teléfono por Mustafa para que las mujeres, si estaban en el piso, estuvieran a buen recaudo y se convirtieran en una sombra negra. Esta ocultación del género femenino es extensible a las áreas familiares, que si bien durante todo el día aparece como el espacio femenino por excelencia, al caer la noche, con la presencia masiva de hombres que han terminado sus tareas habituales, desaparecen de ellas.

Con todo ello vemos, cómo el lugar de residencia influye en la construcción de la persona, valorizando aspectos sociales como el espacio que deben ocupar las mujeres a diferentes horas del día para conseguir

¹³³ De ahí que la población copta siga perdiendo miembros ya que la norma prohíbe a los hombres coptos casarse con musulmanas y no al contrario.

salvar su reputación. Dicha socialización en los valores dominantes se refleja en su consideración sobre el papel de las mujeres en la cotidianidad: “que son seres naturalmente diferentes a los hombres y por eso tienen un estatus especial en el Corán”, afirmando la subordinación de las mismas, según manifestaban tanto Mustafa como Maher y Mahmud. Siguiendo con el modelo dominante transmitido por la cultura parental a Mustafa se entiende que en su discurso prefiera los hijos a las hijas: “Los chicos ayudan a los padres en la vejez, es una contradicción que viene del campo, el hombre trabaja duro en el campo, es fuerte y necesario para esa vida. También tener muchos niños es señal de virilidad... protege sus propiedades de los robos y otras cosas: venganzas, disputas por la tierra... Esto era así hasta ahora, una chica es diferente. El Cairo es diferente, es una ciudad, ahora la ciudad ocupa los pueblos y cambia los hábitos: vestidos, televisión, satélite, *qabmas* modernos, los campesinos cultivan con walkman, pero las preferencias siguen igual mejor chico, que chica, en la ciudad. Muchos habitantes de la ciudad han venido del campo, eso desaparecerá después de mucho tiempo, más de cuarenta años... más de una generación... Para mí es igual un chico que una chica, es un regalo de Dios, intentaré enseñarle igual... Pero prefiero chicos y chicas mezcladas, si no se consigue se sigue intentando, por eso hay gran cantidad de niños. Si nacen solo niñas se busca otra mujer, para que tenga niños, pero también es porque al hombre le gusta la variedad, para poder escoger niños y niñas”.

Además del sistema educativo, en el caso masculino, el servicio en el ejército se convierte, como hemos señalado anteriormente, en una forma esencial de interiorización, o mejor de in-corporación, de la cultura dominante, cuyo mejor ejemplo es la jerarquización de las relaciones, ya sea en la esfera pública o en la privada. Y decimos in-corporación porque la milicia supone una separación de la persona de sus áreas familiares, de su vida cotidiana y un traslado a áreas alejadas del país, que impedirán el contacto físico, antes habitual. Además, supone un tratamiento del cuerpo del recluta con cambios visibles en la persona, que van desde el corte del cabello, hasta el ejercicio físico pasando por la vestimenta. Esta experiencia supuso para Mustafa, a pesar de no ser recordada con agrado al sufrir prácticas humillantes de sus superiores por su origen étnico, aprehender la disciplina necesaria para afrontar las obligaciones que depara la vida con responsabilidades que le espera al abandonar el ejército, y el autocontrol frente a sus superiores, es decir, la sumisión al sistema jerárquico. En su caso, el año que pasó en la provincia del Sinaí al servicio del gobierno, fue el corte vital para iniciar su reintegración a la sociedad, completada cuando contraiga matrimonio.

Así, Mustafa recuerda su vida anterior al servicio militar entre las filas de los *fadda* como una vida dominada por la irresponsabilidad: “me dormía en cualquier parte y abandonaba las obligaciones, o si había un partido de fútbol perdía las formas gritando, saltando e incluso golpeando a algún amigo por la rivalidad”. Mustafa comprende el año que estuvo

sirviendo en el Sinaí “como una necesidad desagradable en la vida de cualquier hombre para endurecerlo y que deje de ser un niño”. Para él, sólo los individuos que se han iniciado en el mundo laboral desde pequeños pueden no tener necesidad de la experiencia vital militar porque “el trabajo te convierte en un hombre”. Pero muchas personas necesitan de este entrenamiento para ser hombres y dejar que cualquier cosa les aparte de las obligaciones. Mustafa pensaba explícitamente en los hijos de las clases altas egipcias, ocultando un conflicto de clase que reaparece continuamente cuando se tratan temas como el matrimonio o el ocio, como se verá más adelante. A Mustafa su paso por el ejército le permitió aprender a controlarse, porque para él un hombre es aquel que se autocontrola, es disciplinado y no manifiesta abiertamente sus sentimientos. “Si esto no lo consigues por ti mismo entonces necesitas del ejército para conseguirlo”. En su caso, lo que el paso por el ejército marca, es el fin de la primera juventud, del tiempo de ser *fadda*, de hacer lo que te da la gana, y empezar a pensar en conseguir el dinero necesario para poder contraer matrimonio. Pero, la ausencia de control parental sobre su vida le permitía una independencia difícil para otros jóvenes de su edad, que, por ejemplo, le permitía decidir sobre el camino a seguir en su vida sin rendir cuentas a la familia patriarcal, y le dotaba de un pensamiento crítico y un individualismo ausente en otros sujetos de su misma edad. De esa manera, el matrimonio era un objetivo relativo para él. Además, contaba con el beneplácito de su hermano mayor para estudiar contabilidad que, al poco tiempo, abandonó para enrolarse en la Facultad de Derecho de Ayns Shayms, donde conoció a Walid. Como vemos, el servicio militar marca un límite construido entre los que todavía no lo han realizado y aquéllos que ya han pasado por esa experiencia, propiciando ciertos comportamientos y presentaciones del yo permitidos para unos y no esperados en los otros. Vemos de esa manera la determinación de la biografía individual que se consigue desde instancias gubernamentales, homogeneizando lo heterogéneo, en un ejemplo del proceso de individualización y que en este caso es fruto de la modernización del país.

La religión islámica es una de las formas de interiorización de los valores dominantes más importante en la sociedad caiota. Mustafa, cuando es interpelado por su naturaleza, elige definirse como musulmán antes que como nubio. Para Mustafa “la oración es una cosa que se debe hacer con concentración y entrega y la mayoría no cumple con eso cuando reza en cualquier parte, lo hacen así por hipocresía, para que todos crean que son buenos creyentes”. Asimismo, no es relevante para él cumplir a toda costa los preceptos, se trata de perseverar en el esfuerzo, ser cada día un poco mejor; pero es consciente de sus transgresiones religiosas, porque sabe que es humano y no pretende ser el mejor de los creyentes. Mustafa, con una religiosidad invisible, puede ser considerado como un protestante porque piensa en la religión como conducta moral más que como exhibición pública. En este sentido, valoriza positivamente su virginidad, que no perderá hasta que contraiga matrimonio porque las relaciones sexuales antes

del matrimonio están prohibidas en el Islam. Por otra parte, su conocimiento del árabe clásico conseguido en las clases de derecho en Ayn Shayms le permite leer el Corán, forjando, de esa manera, una interpretación personal del texto sagrado, apartada tanto de la versión mercantilista de la religión oficial del Estado como de aquellos aspectos que le suponen una crítica a sus hábitos, del rigorismo de una lectura al pie de la letra. De esa forma, el texto religioso, como texto alegórico, le permite justificar todo aquello que le interesa.

Para él la *Sharia*, como código de organización de la totalidad de la vida humana, es inmutable como el Corán y todo lo que contiene. “Es un libro escrito por Dios y no por los hombres”. Es la “Madre de todas las Leyes, es una constitución para los hombres” que sirve de inspiración al resto de leyes que sí pueden ser cambiadas por las necesidades humanas¹³⁴. Para él, la organización social justa es la “enviada por Dios a los hombres”, pero su cultura parental y la enculturación recibida en el vecindario le lleva a considerar que en Egipto está corrompida, “sólo se hace lo que interesa al gobierno”. Así, religión y política aparecen como campos semánticos imbricados que se confunden hasta el punto de que para Mustafa únicamente los *Ajwan*, nombre con el que se conocen a los Hermanos Musulmanes en el Bulaq, trabajan en el sentido de crear una organización islámica y, por tanto, más justa por el hecho de que es “la sociedad que Dios ha ordenado a los hombres”. El conflicto presente en el Bulaq, implementando formas para la construcción identitaria, le sitúa políticamente en la disidencia y le permite construir su discurso crítico, culpando al gobierno de mantener a los egipcios en la pobreza y en la ignorancia, impidiendo cualquier atisbo de cambio por vía política: “Como se puede pensar en hacer frente las leyes de los hombres si el gobierno mantiene a la gente con la única preocupación de buscarse el sustento diario, no se pueden preocupar de otras cosas... Aquí nadie sabe el nombre de los ministros por ejemplo, nadie piensa más allá de comer cada día... son como animales... porque el gobierno los mantiene así”. Para él, “sólo los Hermanos intentan oponerse al régimen” trabajando por el *istislah*, el bien común. “No se ocultan..., actúan a la luz” señala Mustafa, ofreciendo servicios que el gobierno debiera afrontar, “pero es un viejo dicho que el Ministro de Asuntos Religiosos se llena los bolsillos con el *zakat*. Pero el gobierno aprovecha cualquier ocasión contra ellos para arrestar a sus miembros”. Con una acusación de asesinato pueden detener a más de cuatrocientos supuestos miembros para que, entre ellos, aparezca el culpable. A pesar de todo esto, los *Ajwan* intentan oponerse al régimen y son valientes en su oposición, pero el miedo que produce la represión y el estado de excepción permanente impide que personas como Mustafa se

¹³⁴ Esta descripción de la *Sharia* como constitución política es la forma habitual en que los islamistas se refieren a la importancia política del texto religioso recogiendo unas famosas palabras de Hassan al Banna, el fundador de los Hermanos Musulmanes. Una obra de interés para conocer el ideario político de los islamistas en general y de los *Ajwan* en particular es Sayyid Qutb (2007), el segundo dirigente del grupo egipcio después de la muerte de al Banna.

adhieran al grupo. Y elige como relato para sustentar su conciencia política cómo en cierta ocasión apareció en la televisión uno de sus vecinos del *hara* acusado, en aplicación del estado de excepción, de haber mantenido una reunión con miembros de un grupo islamista para tramitar un atentado. Este chico desapareció durante más de dos años. A su regreso sin acusación contra él, se le oía gritar en la noche por las pesadillas causadas por las torturas recibidas, todo ello a pesar de ser bien conocidas sus actividades caritativas en el vecindario incluso por los miembros del poder local. Sin embargo, la falta de confianza en la política como solución para la mejora de las condiciones de vida, hacen dudar a Mustafa de que ocurriría si alcanzaran el poder los islamistas.

Aparece una desesperanza en la política como vía de solución de los problemas sociales y económicos como en una mayoría de cairotas que se reafirma para Mustafa después de las elecciones locales de 1996. En el Bulaq se iban a presentar una serie de candidatos independientes, conocidos miembros de los *Ajwan al Muslimin* y de la *Gama' al Islamiya*. Mustafa actuaba como interventor de uno de los candidatos, consiguiendo movilizar a muchos jóvenes para que acudieran a las urnas a depositar su confianza en ellos. Media hora antes de cerrar el colegio electoral situado en una escuela de enseñanza primaria aparecieron las fuerzas del orden público con la orden de cerrarlo, desalojando a los presentes y cargando las urnas en una de las camionetas policiales. Cuando aparecieron los resultados, la candidatura más votada fue la del Partido Nacional Democrático del presidente Mubarak con algunos de los miembros de la lista independiente ocupando puestos de dirección en la lista del partido gubernamental. Habían negociado su pase al partido gubernamental para asegurar la autoridad en la circunscripción desde los espacios políticos formales, traicionando a los candidatos que se mantuvieron firmes en su posición, perdiendo la oportunidad de ocupar cualquier cargo local. Aquellas fraudulentas elecciones locales le apartaron definitivamente de la política e inició la vía de la economía informal para mejorar sus condiciones de vida. Este acontecimiento era, en el hilo narrativo de Mustafa, fundamental para presentarse como apolítico cuando la situación lo requería, un cambio individual que sustentaba en la reificación de ese acontecimiento electoral. Por eso, cuando su posición cercana a la revolución social propuesta desde instancias islamistas puede acabar con un negocio, utiliza una estrategia de apariencias que recurre espontáneamente a los arquetipos más valorizados, reiterando el discurso dominante sobre la política.

La corrupción de los políticos locales provoca este desencanto generalizado: “seguramente acabarían con todas sus buenas intenciones y no querían cambiar nada y de nuevo se corromperían en el diwan, todo el mundo cuando esta sentado en un sillón, quiere mantenerlo y beneficiarse de ello”. Su discurso dominante en las conversaciones políticas, resignado ante la *fasad* dominante, explica que “en Egipto si se tiene dinero pero no amigos influyentes se pierde el dinero y el negocio”. Por lo tanto, se

necesitan dos cosas para salir adelante: dinero y amigos influyentes y ninguna de las dos cosas están entre las pertenencias de Mustafa. Por lo que la adscripción es imprescindible para la movilidad ascendente ¿Pero algo se podrá hacer para cambiar la situación? “Imposible, todo el mundo cuando está sentado en un sillón, quiere mantenerlo y beneficiarse de ello”. La intuición de Ibn Jaldún de que el poder corrompe al mejor de los hombres se hace presente, y ese desencanto es el que hace que la única realidad para Mustafa, como para otros muchos jóvenes, sea buscar la prosperidad personal a través del mundo laboral, ya sea en Egipto o fuera.

IV.1. 4. Lo electivo en el proceso identitario

El desencanto de la vía política propuesta por el gobierno es un elemento identitario generacional causando una fractura con la generación poscolonial que se encaramó en los puestos dirigentes después del Golpe de los Coroneles. El aferramiento al *diman* impide el cambio generacional y la participación política de los jóvenes. Estamos frente a una tercera generación que crece con el aumento de la islamización en el país durante los años setenta para evitar la proliferación de grupos comunista y socialistas en los campus universitarios. Para Abdelkader Zghal, "los primeros signos que señalan la existencia de esta nueva generación permiten intuir una relación con Occidente fundamentalmente conflictiva, una crisis de identidad bastante grave y una predisposición a la violencia, en la medida que se siente cotidianamente objeto de una violencia institucionalizada e ilegítima. Los miembros de esta tercera generación de jóvenes urbanos, socialmente movilizados sin estar integrados ni económica ni políticamente, constituyen un vivero permanente contra el orden político y social de varios países, tanto del Magreb como del Machreq" (Zghal 1997, 1992: pág. 167). Mustafa forma parte de esta generación en la que los disidentes de la cultura dominante como él, se encuentran con las manos atadas que les impiden encontrar vías para la actividad política. Y cuando existen, como el caso de los Hermanos Musulmanes o la oposición democrática, la represión es la respuesta del establishment. Pocas esperanzas depositadas en un futuro cambio social y político. La solución para los que han conseguido construir un pensamiento crítico, a pesar de la falta de libertad de expresión y de soportar la socialización del sistema educativo, fijada con ayuda de la religión oficial en la escuela primaria y apuntalada en las universidades - donde los apuntes están escritos a máquina desde hace años, y en cuyas facultades de historia sólo se estudian los acontecimientos recientes en las clases de doctorado-, pasa por huir de Egipto, al que Mustafa define como una gran cárcel¹³⁵. Es un refugiado político en su propio país sin posibilidad

¹³⁵ La cuestión es dónde huir como canta Khaled describiendo el estado de ánimo de los jóvenes en el contexto árabe: “¿Dónde ha ido el joven?, ¿Dónde está su desafío?, El rico se sacia, El pobre trabaja para matarse, Los charlatanes islámicos dejan ver su verdadero rostro, La baraka ha condenado al campo, El egoísmo ha borrado la solidaridad, En este caos organizado, ¿Dónde están los hombres de antes?, Tu siempre puedes chillar y compadecerte, O escapar -pero ¿dónde?” (Khaled, "El Harba Wayan" 1988).

para la huida por las condiciones para conseguir un visado en las embajadas de los países que han firmado el Tratado de Schengen. Únicamente le queda intentar buscar trabajo en los países del Golfo Pérsico y volver con la cartera llena.

A pesar de definirse como musulmán, como hemos apuntado anteriormente, Mustafa no define su persona alrededor de la *Vía Mubamandis* antes descrita. Los *ideoscapes*, que se proponen para los jóvenes a través de los modelos globales, reflejan la influencia de la cultura generacional en su construcción identitaria. En su caso, su vestimenta evoca, además de la posición en la estructura antes descrita, su rechazo al puritanismo islámico. Vestido siempre con tejanos y camisa, de los que únicamente posee dos modelos y siempre con los mismos zapatos negros de puntera redondeada o con las chancletas, *ship ship*, que usan los jóvenes de su *hara*, sigue el modelo de modestia impuesto desde la religión, más por imposición de su nivel económico que por elección. Esta obligación afianza un discurso negativo hacia las clases altas que oculta cierta envidia. Un bigote bien cuidado y poblado muestra al grupo su *murumwa* completada cuando nazca su primer hijo. La imagen que presenta, el uso del habla en un registro valorizado positivamente, junto con sus ocupaciones informales, le permiten construir su prestigio en el *hara*.

Por otra parte su nivel académico alto, ha cursado contabilidad y unos cursos de derecho, le permite el uso del coloquial alto y el bajo, permitiéndole presentarse frente al otro según sus intereses específicos en ese momento. Si tenemos en cuenta su nivel económico se situaría en una posición media baja, aunque recientemente su nivel económico se ha visto incrementado por la estabilidad que le permite el empleo que consiguió gracias a su compañero Walid en la compañía de informática, proporcionándole una retribución, por encima de la media, de trescientas libras y facilitándole sus negocios informales¹³⁶. Para él, este empleo es una buena forma de aprender idiomas y, tal vez, de conocer a alguien que le facilite la salida del país. A pesar de todo, su jornada laboral, que debería acabar a las cinco y media, se extiende un par de horas como mínimo. Además, las obligaciones de sus negocios informales le imponen un tiempo libre dominado por estas actividades.

Estas nuevas posibilidades económicas convierten en un hito para él haber conocido a Walid en la Escuela Superior de Contabilidad. “Me abrió los ojos a otras cosas y a otra clase de vida”¹³⁷. Con él Mustafa empezó a pensar en sí mismo, en formas de ocio como los *qahwa*

¹³⁶ Las diferencias económicas, residenciales y étnicas entre ellos impiden a Mustafa reconocer a Walid entre sus *zumala*, reconociendo que su relación está basada en el interés mutuo.

¹³⁷ Mustafa cursaba, además de contabilidad por imposición de su hermano mayor del que dependía económicamente, leyes. Los tres cursos de contabilidad los terminó pero la licenciatura de derecho la abandonó en el último curso para emplearse en el pequeño negocio de productos informáticos en el que trabajaba Walid.

occidentalizados con luces de neón y música a todo volumen, el billar y también al *bango*¹³⁸. En este sentido es interesante la observación que hace Mustafa a propósito de la permisividad sobre el consumo de hachís durante el gobierno de Sadat. “Porque el propio Presidente lo fumaba en *shisha* para reflexionar sobre el país ahora la prohibición es dura”. Es una concesión del gobierno al puritanismo islamista que, por otra parte, no tiene demasiada incidencia en vecindarios como el Bulaq Abu al Ala. Sin embargo, después de acabar su relación con Walid por motivos que reseñaremos más adelante, abandonó los *qahwas* occidentalizados y el billar, pero no el *bango*, que “me permite pensar tranquilamente”.

Además las nuevas tecnologías, como los ordenadores personales, forman parte de su cultura generacional que le permiten salvar la represión sexual provocada por el asfixiante control que impide las relaciones con el otro género. Así, el cibersexo y la pornografía como formas de satisfacción, según comenta, le permiten no caer en las relaciones sexuales ilícitas que prohíbe la *Sharia*, usadas habitualmente entre los *sadaga* y en la propia familia¹³⁹. De esta manera, en la habitación principal de su casa, en una mesa de comedor se situaba el objeto máspreciado para Mustafa, un ordenador multimedia al que recientemente había incorporado un módem para la conexión a Internet, que realiza a través del pirateo de la línea telefónica con un número de acceso a un servidor, aunque sea imposible, en la mayoría de ocasiones. Este ordenador le permite satisfacer, también su gran pasión por el fútbol a través de un videojuego pirateado, ahora que pasar mucho tiempo con los *fadda* jugando al fútbol en la calle es imposible por sus responsabilidades laborales y sus negocios personales. Aún así, este deporte consume gran parte del tiempo libre de Mustafa que acude habitualmente al *qahwa* de la calle Abu Talib a ver los partidos de fútbol de la Liga de Campeones europea, y en las grandes ocasiones como los campeonatos internacionales visita los cafés occidentalizados del centro de la ciudad, que tienen pantallas gigantes, a seguir los partidos más importantes. Además, algunos viernes por la noche con su camiseta del Ahly, unas deportivas, un balón de fútbol y varias botellas de agua, reclutaba a unos cuántos *zamala* del *hara* y se dirigían en autobús al gran aparcamiento del aeropuerto, donde las bolsas se convertían en los postes improvisados de las porterías del campo de juego. Allí, diversas pandillas pasaban la noche jugando al fútbol y su reputación, creándose rivalidades que se renuevan con la victoria o pérdida de un partido, elaborando selecciones del *hara* para limpiar el honor mancillado. Estos campeonatos informales se alargaban hasta que salía el primer autobús hacia la ciudad, a eso de las cinco de la madrugada.

¹³⁸ Si bien esta práctica es desaconsejada por los *shayks* no está considerada como *haram* como el consumo de alcohol por ejemplo. Eso permitía a Mustafa salvaguardar su conciencia religiosa cuando consumía marihuana o hachís.

¹³⁹ Este controvertido tema está magníficamente tratado por Rauf Musad Basta en *El huevo de avestruz* (1997).

IV. 1. 5. Entre el *flus* y el *zawag*

Siguiendo nuestra organización del ciclo vital de los jóvenes cairotas a partir de los datos del trabajo de campo, Mustafa estaría iniciando su proceso de integración en la sociedad adulta. Como he señalado, es imprescindible para ello contraer matrimonio, *zawag*. Sin embargo, este hecho se convierte en una tarea de titanes por sus condiciones sociales. Son muchos los impedimentos que hacen que la edad en la que se contrae matrimonio alcance en los jóvenes de clase media más allá de la treintena de años. El principal es el coste de la boda para el novio que supera las diez mil libras, de las que casi la mitad suponen los gastos previos al alquiler de la vivienda, cuando se encuentra (Singerman 1995: pp.109-121). Así, las conversaciones entre los jóvenes, generalmente, de este periodo vital, giran en torno al *flus*, el dinero, y las actividades para conseguirlo que les abrirán las puertas del *zawag*.

Mustafa, en su empleo de comercial de consumibles informáticos, obtenía un sueldo de trescientas libras mensuales. Por su situación familiar, con su madre viviendo con su hermano en Helwan, y su empleo que le obliga a pasar la mayoría del tiempo del día fuera de casa, se ve obligado a comer en los puestos de comida rápida y cenar en pequeños restaurantes, lo que le supone un coste adicional. Así, como la mayoría de cairotas, Mustafa está obligado a buscar una forma de obtener un sobresueldo en la economía informal. En su caso, gracias a sus negocios "*ballal*" su sueldo puede aumentar hasta las mil o mil doscientas libras al mes, cuando le va bien, lo que le permite seguir un ritmo de vida alejado del que sus condiciones parentales le asignan¹⁴⁰. Dos son los tipos de negocio a los que dedicaba Mustafa su tiempo libre. La venta de consumibles informáticos cargándoles un pequeño recargo cuando se pagan sin facturas oficiales de la empresa, y el comercio con bebidas alcohólicas de importación. La primera de las actividades provocó un conflicto con Walid, su jefe de sección, que contaminó sus relaciones personales hasta el punto de separarlos. El negocio del recargo en las facturas de dinero negro de la compañía era conocido por Walid, dividiéndose las ganancias. En cierta ocasión Walid hablando con un cliente se enteró de que Mustafa le había estado vendiendo artículos sin pagarle su comisión. Una conversación de café les hizo romper sus relaciones personales, pero seguir con los negocios informales por interés mutuo.

En segundo lugar, el negocio que le reportaba mayores ingresos, la compra venta de bebidas alcohólicas en las tiendas libres de impuestos de la ciudad. A pesar de la prohibición islámica en referencia al consumo de alcohol, es fácil comprarlo en bodegas especializadas del centro de la ciudad

¹⁴⁰ Mustafa califica de permitidos, legales desde el punto de vista religioso, estos negocios porque no incluyen el robo o la extorsión. La gran extensión de esta economía que alcanza el setenta y uno por ciento en relación a la economía formal ayuda también a la calificación de *ballal* de Mustafa.

y de los sectores occidentalizados que siempre parecen estar regentadas por un copto al situar una imagen del patrón San Jorge en el escaparate. Esa presencia visible del alcohol convertía los negocios de Mustafa en *ballal*, mientras que su consumo siempre era calificado como *baram*. Para Mustafa, sin embargo, la abstinencia se sustenta en una supuesta experiencia corporal propia ya que, según su relato, en una ocasión cuando era *fadda* probó ron en compañía de su *shela* provocándole dolores abdominales, justificando corporalmente la prohibición religiosa frente a un *rumi* al que le podría parecer ridículo¹⁴¹.

Lo esencial para el negocio es conseguir contactar con extranjeros recién llegados al país. Esto lo consigue gracias a su empleo comercial en empresas internacionales, la presencia en el mismo edificio de la sede de la empresa en que trabajaba de la residencia de estudiantes y los contactos que aportaba Mahmud, con el que se repartía algunos beneficios, por su trabajo en la empresa de servicios inmobiliarios de Zamalek en que trabajaba éste. Las leyes del país permiten a los extranjeros recién llegados comprar cierta cantidad de bebidas alcohólicas. Más adelante si la estancia se alarga, el visado permite comprar cierta cantidad de alcohol mensualmente dependiendo ésta de la ocupación y de la nacionalidad de origen. El negocio permite mayores beneficios si se cuenta con una cantidad inicial de *flus*, en divisas extranjeras, para comprarlo y revenderlo directamente a *mualims* que las distribuyen entre las clases altas a precios desorbitantes. Si no se dispone de la cantidad inicial necesaria para la inversión, el hecho de disponer del pasaporte del recién llegado permite acudir a las tiendas libres de impuestos, donde uno de los revendedores a gran escala proporcionará los dólares necesarios para la compra ofreciendo una pequeña comisión por el contacto. Dichos negocios tenían lugar, principalmente, en las dos tiendas libres de impuestos del Muhandisin en la continuación de la avenida Veintiséis de Julio. Se trata de lugares conocidos por Muhamad, que le presentó a los revendedores de alcohol que pasan el día sentados junto a las tiendas libres de impuestos, obteniendo pingües beneficios. Sin embargo, estas fuentes de ingresos no son estables situando la economía de Mustafa en el riesgo que le provoca tensiones al gastar parte del dinero a repartir, hecho que le ocurrió con Walid, porque Mustafa gustaba de gastar sus beneficios invitando a sus *zamala*, en cafés y restaurantes del Downtown, comprando *bango*, acudiendo a salones de videojuegos y las cafeterías occidentalizadas más modernas para seguir el fútbol internacional. El ahorro no estaba en la mente de Mustafa. ¿Cómo conseguirá el dinero para alcanzar su objetivo? ¿Intentará involucrar a su linaje para conseguirlo como otros jóvenes cairotas?

¹⁴¹ El alcohol principalmente whisky, ron y ginebra que venden las bodegas coptas es de muy mala calidad eso pudo provocar los dolores abdominales de Mustafa. Las marcas que se pueden encontrar son réplicas de conocidas marcas occidentales: podemos encontrar whisky Johnny Walter, ron Catique o ginebra Beefather.

Además de conseguir ahorrar el dinero suficiente para sufragar los gastos del matrimonio, la búsqueda de *arosa*, novia, es otra de las preocupaciones para Mustafa. Según las normas tradicionales en esta búsqueda está implicada toda la estirpe. En el caso de Mustafa, buscan para él una novia entre las mujeres nubias que conocen en el Bulaq y en Helwan. Pero Mustafa también intenta relacionarse con chicas que ha conocido en la universidad o en los centros de trabajo que visita. La importancia que tiene para Mustafa la tradición islámica le empuja a buscar un modelo de mujer “que vista modestamente pero que sea moderna”. Para él moderna significa con estudios y que pueda trabajar, al menos hasta que tengan su primer hijo, para compartir los gastos económicos de la boda, abandonando así las prácticas matrimoniales tradicionales. Si consigue contactar con alguna de estas chicas, le propone una salida con amigas y amigos que les llevará a pasear por el centro de la ciudad, junto al río y con las falucas con neones y música que zarpan frente al hotel Nile Hilton antes descritas. Algún día conseguirá que alguna de estas chicas acceda a sus intenciones, comunicadas por alguna mensajera. Sin embargo, su origen nubio no facilita la búsqueda de una mujer blanca.

Si sigue el método popular, las exigencias económicas le llevarán a años de noviazgo hasta tener el dinero suficiente para los gastos de piso, mobiliario, electrodomésticos y la boda¹⁴². Cuando la familia de la novia esté segura de las posibilidades económicas del novio accederá a celebrar la *jataba* que unirá a los dos jóvenes como novios reconocidos y a los que se les permitirá pasear juntos con una tercera persona de testigo, que normalmente es una pariente o una amiga íntima de la novia, y alguna salida en pareja. Esta ceremonia tiene lugar en el lugar de residencia de la novia, sella el pacto de las negociaciones entre las dos estirpes, incluyendo un gran regalo de dulces y el oro para la novia que ofrece el novio. Las costumbres populares hacen que la ceremonia incluya música y un trono donde se sentarán los novios. Para la celebración de la ceremonia se instala una carpa en la calle de la novia, disponiendo la sala como un teatro en cuyo escenario se sitúa el trono de los novios. Frente a ellos, a la derecha, la familia e invitados del novio y, a la izquierda, los de la novia. La ceremonia consiste en la presentación del oro regalado para formalizar el enlace a los asistentes, repartir dulces y bebidas a los invitados, acabando con un pequeño baile.

Mustafa también podría intentar solucionar el problema con el matrimonio *Urfi*, sancionado en el año 1999 por la nueva ley de estatus personal y civil. Una forma de matrimonio que no considera indispensable el consentimiento de las familias para firmar el contrato por lo que propone una vía directa para el enlace. “Es una forma matrimonial que tiene sus raíces en los primeros años de la *Sharia*. En esos momentos mujeres independientes lo practicaban e incluso el primer matrimonio del Profeta

¹⁴² Pudimos asistir a una *jataba* de un amigo de Mustafa de su *haru* de origen jordano en Al Fayum, el ejemplo etnográfico es de la ceremonia que tuvo lugar en el lugar de residencia de la novia.

con la viuda fue en esos términos... además está aprobada por al Azhar”, señala el nubio para justificarlo religiosamente. Pero, para él su efectividad radica en “la sinceridad del amor del hombre por las mujeres”. Si es así, es un buen camino para cambiar las rígidas normas matrimoniales que los dificultan, que impiden que un gran número de jóvenes se casen con quién aman, evitando que las chicas lleguen a prometerse por obligación con hombres mayores o jóvenes de ricas estirpes, que piden su mano en matrimonio por el conocimiento que tienen de su buena reputación aunque no se conozcan. Se trataría de una buena medida para solucionar el problema matrimonial, porque permitiría que muchos jóvenes se casen sin necesidad de las altas sumas que se exigen para el piso y los muebles, según las costumbres establecidas, que están muy lejos del alcance de las economías de estos jóvenes.

Pero en su opinión tiene dos caras todo depende del hombre. Si es sincero con su amor a la mujer, le parece bien que sólo tengan que firmar un papel privado y casarse sin el consentimiento parental. Pero teme que los ricos, “aquellos que acumulan el dinero”, lo usen para poder tener relaciones sexuales con chicas, para después abandonarlas a su suerte sin ningún derecho de divorcio para ellas, quedando desamparadas y mal vistas en la sociedad cairota. Por eso el problema del matrimonio *urfi* son las intenciones de los hombres, pero si es sincero su amor lo considera una buena forma de convertir el matrimonio de un contrato comercial a un enlace sincero entre dos personas adultas que deciden unir sus vidas, “como en Europa”. Sin embargo, entre las clases populares esta nueva forma de enlace debe salvar muchas valorizaciones negativas, como las que entre los escrituristas como Maher lo consideran *tajaya*, inmoral. Mustafa prefiere la vía directa que solucionaría las trabas económicas que impone el matrimonio a la manera tradicional, pudiendo completar su integración en la vida adulta definitivamente y convertirse en un hombre completado, pero eso no es posible en Egipto: “Aquí las libertades no se entienden, si permites esto los ricos pensarán que pueden hacer lo que quieran con las chicas... Como esos que piensan que vivir como en Europa es tomar drogas y hacer lo que quieran... Por eso no iría bien”.

La solución del matrimonio *urfi*, nos dirige hacia una solución utópica para Mustafa por las características de las relaciones entre géneros en el Bulaq. El desprestigio social para la muchacha que habla con desconocidos impone la forma tradicional de matrimonio con el contrato entre progenies. Para Mustafa sería posible si las relaciones entre géneros “fueran como en Europa, pero eso no es posible por la mentalidad egipcia”. Mustafa seguía negociando su identidad de egipcio que quiere ser como un europeo para asegurar su relación conmigo, e intentaba ocultar sus ideas en torno a las mujeres. Así, su fidelidad a no estar con ninguna mujer antes del matrimonio la justifica por la mentalidad cairota que no lo aceptaría, diferenciando entre las culturas: “en Europa bien, aquí no”. En su

caso la mentalidad utópica se presentaba continuamente en nuestra relación. “Somos *zamala* porque puedo sentirme como un europeo, puedo hablar de todo sin el temor de ofender”. Este sentimiento de no pertenencia al grupo, en definitiva de la posibilidad de sentirse diferente al resto de cairotas a través de nuestra relación, aumentó su carácter individualista. Por fin podía entender que el ocio, no es únicamente estar en el *qahwa* sin hacer nada como le había mostrado también Walid. Este sentirse diferente se encarnó con la asistencia a un concierto de rock de raíz árabe en el Centro Cultural Francés al que asistíamos unas treinta personas, la mayoría europeas. El grupo estaba formado por un guitarra solista, que utilizaba los medios tonos característicos de la música árabe, un bajo, un batería, un músico que utilizaba todos los instrumentos habituales en el conjunto árabe, *nay*, *qanun*, *rabab* por ejemplo, y una cantante de edad avanzada. El repertorio estaba compuesto de canciones tradicionales, acompañadas de ritmos rockeros y riffs de guitarra orientalizados. Es de destacar que a diferencia de los grupos tradicionales que habían actuado antes en la parte delantera del edificio, ofreciendo su actuación a cualquier transeúnte; esta actuación se trasladó al patio trasero del edificio oculto a la vista del viandante. Esta participación en el concierto de rock entre franceses y árabes occidentalizados, permitió vivir a Mustafa su utopía relacional, vivir la libertad europea imposible en la sociedad cerrada y dominada por el interés en que se movía Mustafa. En aquel pequeño patio trasero los chicos y las chicas compartían el espacio, bailaban juntos disfrutando de la música sin temor a las habladurías del *hara* y a la mancilla de su honor, temiendo las repercusiones de sus acciones.

Mustafa había localizado por unas horas su utopía y la reproducía cada vez que nos encontrábamos solos, ya fuera para cenar, fumar una *shisha* y conversar, o para pasear por la orilla del río. De esta manera, como propone Amparo Lasén en su caracterización de los jóvenes de la cultura de club, “las utopías logran transformar la situación presente al considerar sólo los rasgos que salen de la vida ordinaria, constituyen así mundos paralelos. Estas utopías intersticiales, según el término de Maffesoli, tienen lugar aquí y ahora, a diferencia de los mañanas mejores de las ideologías” (Lasén 2000: 221). Frente a ella, que en el contexto cairota de Mustafa supondría la política islamista de los Hermanos Musulmanes, abandonada por Mustafa, la utopía de relaciones abiertas, la individualidad de las opiniones y su forma especial de in-corporar la religión situaban a Mustafa en los márgenes del espacio social juvenil cairota.

Con esta interpretación de datos etnográficos, pretendo haber ilustrado cómo la construcción identitaria es un proceso de negociación individual, en el que están involucrados la cultura parental, la dominante y la generacional que, como cultura cotidiana, producen los jóvenes al establecer parte de sus relaciones al margen de los adultos, aunque dependiente de los límites establecidos contextualmente. Por otra parte, la narración sobre sí mismo que presenta Mustafa, como el resto de

informantes principales y de cualquier historia de vida, hay que entenderla como una reificación narrada de algunos aspectos situacionales, elegidos o impuestos, y transformados por el individuo, según los modelos apprehendidos que estructuran su hilo narrativo. Estos aspectos situacionales reificados son aquellos que el individuo elige como hitos: la frustración frente a las elecciones locales o su participación en el concierto de rock, que su memoria selecciona entre todos los recuerdos de lo vivido, en una narración que es una estrategia para adquirir una identidad social que, siguiendo las coordenadas contextuales, responde al individuo de la preguntas: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Quiénes son? Sin embargo, no podemos olvidar la distorsión que produce en dicha narración su destinatario. Mustafa, elige unos hitos determinados acordes con el receptor del mensaje, de ahí que la labor de construcción de la presentación de la identidad de Mustafa, o de cualquiera de los informantes, no esté completa sin datos obtenidos en situaciones interaccionales.

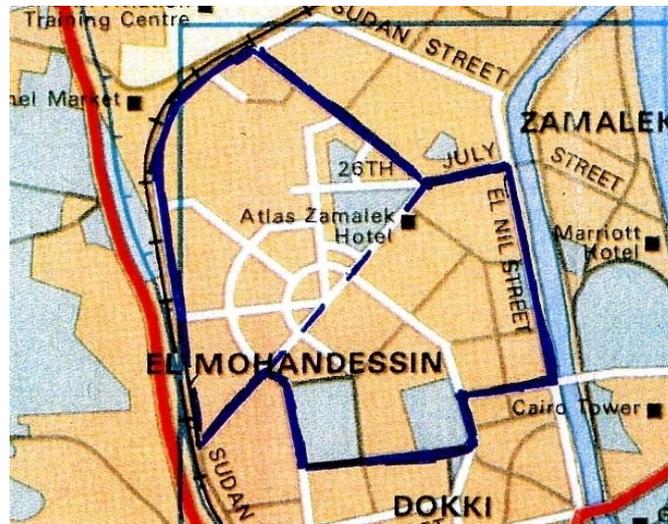
IV.2.

WALID, LAS NUEVAS CLASES MEDIAS: EL MUHANDISIN UN BARRIO *FRANGI*

Si observamos una fotografía aérea de la ciudad de El Cairo, observaremos la diferencia que existe entre el Bulaq Abu al Ala y el Muhandisin, es decir de cualquier barrio tradicional con los modernizados. Mientras que en el primer caso el vecindario aparece como una madeja de callejuelas aparentemente desordenadas; el Muhandisin se muestra con arterias rectilíneas ordenando el espacio según el modelo occidental de urbanismo, dejando espacio para aparcar coches frente a los inmuebles. Se trata de un suburbio construido durante los años setenta, los de la *Infitab* de Anwar as Sadat, para acomodar a las nuevas clases medias altas que obtenían beneficios de la liberalidad económica. El vecindario limita al norte con la avenida Sudán, aislándolo del deprimido *baladiyat* de Imbaba. Esta avenida lo circunvala siguiendo la línea del ferrocarril de Luxor, que va de norte a sur de la zona residencial. El límite sur del polígono lo establece el puente Seis de Octubre que une el vecindario con el sur de la isla de Zamalek y con la plaza de Tajrir en el centro de la ciudad. El límite este lo construye la orilla del Nilo y la calle Tajrir que permite rápidos desplazamientos entre el norte y el sur de la división. Es esta vía la que separa el Muhandisin del Dokki, otra zona residencial de estilo occidental. Al norte otro puente, el Veintiséis de Julio lo conecta con la zona residencial de la isla, comunicándolo ágilmente con el centro de la ciudad y con las zonas residenciales de sus mismas características, pero no con las deprimidas, que lo rodean como Imbaba o el Bulaq el Drukur. Un sector en el barrio de asentamiento no planificado que creció en los años setenta con inmigrantes de zonas del Sur de país, que ha perdido algunos de sus pobladores por la expropiación forzosa que a finales del siglo XX, se consumó para construir el enlace de la avenida Veintiséis de Julio con la circunvalación de la ciudad.

En su avenida principal distinguimos tiendas de marcas internacionales de moda, bancos, establecimientos de comida rápida, pizzerías, modernos restaurantes egipcios, tiendas de automóviles, electrodomésticos, clínicas con los últimos avances quirúrgicos, salas de billar, *qahwas* occidentalizados y pantallas luminosas indicando la hora y la temperatura a los transeúntes. En las fincas, cuya altura supera las cinco plantas, oficinas y despachos profesionales ocupan los primeros pisos, junto con los aires acondicionados y antenas parabólicas en los balcones aumentan la impresión de caminar por cualquier ciudad europea. Sólo los *bababs*, porteros de las fincas, que conservan el vestido tradicional con *galabiyas* de sus lugares de origen, recuerdan al transeúnte que está en El Cairo. El tráfico, ordenado por semáforos en los cruces principales, y los equipos de limpieza urbana intentando remediar la suciedad, ausentes en

otras zonas de la ciudad, ayudan a esta impresión. Sus calles y plazas se denominan con personajes y elementos de la antigüedad faraónica o de los hechos históricos de la época más reciente del país, ayudando a construir el imaginario nacionalista del que es un buen representante el padre de Walid.



Mapa 8. Delimitación del Muhandisin y del área familiar de Walid.

Sus habitantes, en su mayoría nativos, visten con ropas occidentalizadas: trajes y corbatas, pantalones tejanos, faldas y zapatos de tacón, pañuelos de seda en la cabeza para las jóvenes y muchas mujeres de mediana edad con el cabello a la vista. En los *qahwa*, con decoraciones orientalistas, utilizando los estereotipos árabes que deconstruyó el palestino Edward Said (1986), se sirven *shishas*, infusiones y zumos, las mismas consumiciones que en los *qahwa* populares y tradicionales, pero los camareros visten camisa blanca y pantalones negros. La música aparece a un nivel medio, mezclando temas de éxito internacional con los éxitos locales y las canciones clásicas de Umm Khalsum o Farid el Atrash. Sillones de mimbre y mesas acristaladas, permiten una relajada conversación. En estos cafés la presencia de mujeres en animadas conversaciones no es extraña, sino habitual.

La ordenación espacial no permite la ocupación del espacio para usos futbolísticos, por ejemplo, mientras que la ausencia de niños en la calle, a cualquier hora del día llama la atención. Durante la mañana, los cafés y restaurantes rápidos aparecen casi vacíos y el tráfico es intenso. Es a partir de la oración *zohr*, cuando se llenan de oficinistas para realizar su almuerzo. A media tarde, cuando el tráfico vuelve a ser intenso, los parroquianos ocupan sus lugares habituales e inician sus partidas de *tabula* y ajedrez; mientras que los jóvenes acuden a los locales de ocio para jugar al billar y reunirse para pasar el tiempo. En este hábitat ordenado vivía Walid, en un

ryad que desembocaba directamente a la Plaza de la Esfinge, centro neurálgico del barrio.

IV. 2. 1. Walid, religión popular y cambio social

Walid vivía con sus padres y hermana en un edificio de seis plantas de la *shariá* Doctor Ibrahim Salama, situado al suroeste de la división que marca la avenida veintiséis de julio. Dos calles más arriba de la citada calle, todavía queda un reducto de asentamiento no planificado, entre las calles Tanta, Al Faluga y Abú al Barakat que la concejalía intenta expropiar para seguir con la especulación y alejar a las clases bajas de los espacios modernizados.

El piso, con aire acondicionado, seguía la planificación exigida a una familia de su clase. La residencia está dividida en dos espacios diferenciados: el primero, de unos cincuenta metros cuadrados, para recibir la visita de amigos y familiares divide la residencia en dos partes distintas: una sala y un verdadero *harem* en el sentido que sólo los miembros de la parentela pueden acceder a él, convirtiéndolo en un espacio sagrado familiar. La sala para las visitas está decorada con papel pintado de formas recargadas en tonos crema; dos vitrinas en las paredes perpendiculares a la entrada para exponer las fotografías de la familia; un par de óleos en los que se representan escenas de bosques, ríos y montañas nevadas en la pared paralela a la entrada¹⁴³. Una mesa de madera noble para ocho personas, ocupa la parte más alejada de la puerta de entrada a la vivienda. En la más cercana, dos sofás de tres plazas y dos butacas, todos de cuero forman un cuadrilátero en cuyo centro se sitúa una mesilla de madera y mármol. En este espacio segregado del resto de la vivienda, la hospitalidad y el prestigio, son puestos a prueba con cada visita que se recibe, destacando la ausencia de televisión, definiéndolo como un lugar de relación, abierto al exterior comparable a los *hara* de los asentamientos tradicionales. Este tipo de planificación de la vivienda, anuncia el respeto por las normas impuestas por la cultura dominante de las clases acomodadas cairotas entre las que se incluyen la estirpe de Walid.

El nivel educativo del padre de Walid, ingeniero eléctrico, le permitió migrar al Golfo Pérsico trabajando en varias plataformas petrolíferas de los Emiratos Árabes Unidos durante más de diez años, hasta finales de los años ochenta, en que regresó para fundar junto a un compañero de trabajo una pequeña empresa de marketing favoreciendo el ingreso de buenas rentas. Esta ausencia del padre como figura autoritaria durante buena parte de la adolescencia de Walid, le ha dado un carácter individualista a pesar de que su hermano, seis años mayor que él, siempre ha intentado suplir la ausencia del progenitor. Como hijo de la revolución

¹⁴³ Estas representaciones gráficas son muy populares en los hogares no tradicionalistas, simbolizando la idea popular del Paraíso como un lugar de abundancia natural.

nasserista, el padre de Walid ha educado a sus hijos con modelos secularizantes, basados en el predominio de la razón sobre el pensamiento religioso, constante de toda la etapa iniciada con el movimiento protagonizado por los Oficiales Libres. Walid y su hermano mayor acudieron a una escuela privada del Muhandisin, de inspiración británica, aunque con separación por géneros en la etapa secundaria, como obligan las leyes egipcias. Esta cultura parental, ha influenciado directamente a Walid en su vestimenta occidentalizada, americana y tejanos habitualmente, en el bigote que se deja crecer, en la actitud en sus relaciones y en su habla cotidiana, incluido el volumen notoriamente más bajo que el usado por Mustafa, Maher o Muhamad. Su habla próxima al coloquial alto utiliza algunas frases del registro coloquial de las clases populares, asimilando a Walid con su grupo generacional. También su forma relajada de seguir los preceptos coránicos es consecuencia de su cultura parental. “Sólo voy a la mezquita de vez en cuando..., no rezo las cinco veces al día”, lo que significa en las grandes celebraciones. La religión es así socializada y secularizada como forma de obtener prestigio en una sociedad dónde lo dominante obliga a guardar sus formas, manteniendo los estereotipos en cuánto a piedad religiosa, con una presencia pública de la familia en las celebraciones importantes. “Pero si sigo el Ramadán y he viajado a La Meca para el *umra* con mi padre”. Como advertimos, las formas visibles de la religiosidad y, por lo tanto, formas que regulan aspectos sociales del individuo, son aquellas que práctica habitualmente Walid. Es la vía de la hipocresía que critican los islamistas a las clases medias y altas que usan la religión en su beneficio para mantener “las cosas como están”, como apuntaba Mustafa continuamente.

Al analizar su carta de parentesco, no perdamos de vista la modernización que el modelo tradicional ha sufrido por el impacto de los cambios producidos por el contacto con las culturas occidentales. En su generación, Walid tiene presente a sus primos maternos con los que tiene contactos frecuentes, pero si ascendemos dos generaciones, el recuerdo de la línea maternal desaparece en unos supuestos abuelos, de los que sólo recuerda el nombre; mientras que por línea paterna, los hermanos del padre de su padre si son tenidos en cuenta.

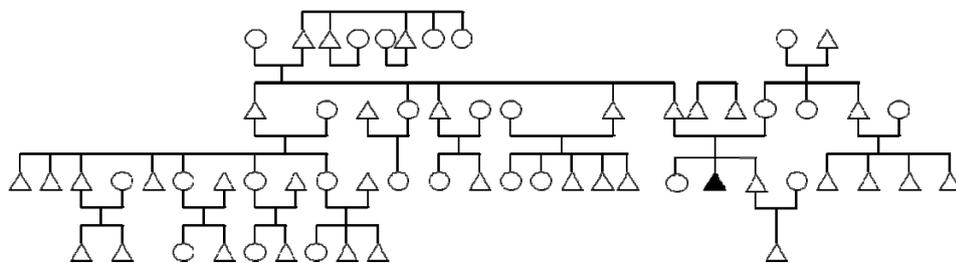


Figura 5. Carta de parentesco de Walid.

En la generación anterior a la suya, podemos apreciar también el cambio de modelo de parentesco de las capas altas cairotas. El hermano mayor del padre de Walid sigue con la alta natalidad de las zonas rurales, en este caso del Delta, lugar de origen del linaje de Walid, mientras que no es así en el caso de los hermanos asentados en El Cairo, a excepción de un hermano de su padre que no migró a trabajar en los Estados del Golfo Pérsico. A pesar de vivir en Al Abasiya, tiene cinco hijos, todos ellos en edad infantil y primera juventud. De esta forma, apreciamos como el modelo de parentesco está sufriendo una transición hacia natalidades bajas, mientras que los vínculos se mantienen con ambas líneas agnaticias. Por lo que su transformación es visible entre las clases acomodadas de El Cairo, de la que es un buen representante Walid.

Al mismo tiempo, la influencia de la religiosidad popular como normativa dominante aparece también en los atributos impuestos a Walid por su cultura parental. Al definirse como “*musulmán*”, más por necesidad que por sentimiento religioso, Walid sigue el discurso dominante. Eso no le permite dudar de la existencia de Dios y el Paraíso prometido, porque ha peregrinado a la Kaaba y ha visto “la piedra negra que es un regalo de Dios a los hombres enviada desde el Paraíso, para que estén seguros de su existencia, esta piedra despide extraños rayos brillantes y un olor especial”, la Piedra Negra se convierte en materialización palpable de la metafísica divina. Al mismo tiempo, su visión religiosa se completa con la creencia escatológica en un milenarismo islámico que espera la llegada del Mahdi y el fin de los tiempos para cambiar la situación actual, dominada por los Estados Unidos y las fuerzas del sionismo internacional. Para Walid, la situación internacional se reduce a una conspiración contra el Islam, la única religión, en la que se unen masones y judíos. Para demostrarlo saca un billete de diez dólares y señala la pirámide con un ojo enmarcado en un triángulo resplandeciente, como imagen divina masónica, y la leyenda del medallón del reverso del billete: *Annuit Coeptis* y, sobre todo, *Novus ordo seculorum* que señala varias veces, justificando el discurso de Bush sobre la necesidad de establecer un nuevo orden mundial. Y refrenda su cosmovisión del mundo contemporáneo con una leyenda urbana: “Un conocido de mi barrio tiene papeles del Mar Muerto donde explican la venida del Anticristo de las Bermudas, donde vive bajo el agua para provocar el fin de los tiempos como consecuencia del dominio americano que así impondrá la ley del Anticristo”. Lo interesante de esta cuestión es que todos los acontecimientos actuales –presencia israelí en Jerusalén, dominio norteamericano, imponiendo la ley del dinero en todo el mundo– ya están para él anunciados en una lectura esotérica del El Corán, en la sura de La Vaca por ejemplo, en la que los genios y los demonios son metáforas de los gobernantes israelíes y norteamericanos. Así, la argumentación se convierte en islámica y todas las situaciones actuales se comprenden como formas de intentar apartar el poder divino sobre la tierra contenido en la revelación al Profeta Muhamad.

Este tipo de argumentaciones son muy populares en el país. En cualquier quiosco de la ciudad podemos encontrar títulos sobre el fin del mundo, como consecuencia, en forma similar que en el mundo occidental, de la percepción de riesgo que se impone sobre los individuos que conforman las sociedades contemporáneas desde instancias dominantes. El milenarismo se propone como solución a esta percepción de riesgo que jóvenes como Walid perciben del medio que les rodea, contextualizando la explicación acorde con sus tradiciones enculturativas¹⁴⁴. De esa manera, la tierra se puebla de otras creaciones divinas que son “los demonios, los genios y los ángeles que luchan entre sí para atraerse a las personas hacia su lado, explicando la existencia del bien y del mal, tal y como se dice en el Sagrado Corán”. Entidades materiales, como demuestra su amigo Amr que fue utilizado por un genio para ver el mundo, sentándose en su parpado, obligándole a cometer acciones maléficas. No fue hasta la visita de Amr a una mujer de un pueblecito, Kafr al Arab en el *Muhafazat* de al Gharbiya, en el Delta, cuando consiguió deshacerse de él con la ayuda de rituales y de amuletos facilitados por la viuda¹⁴⁵. Así se configura el modelo creyente de Walid, asentado en la religiosidad popular, con una cosmovisión poblada por seres míticos y visiones escatológicas de la realidad, así como por la influencia de su cultura parental materna. De esta manera contrasta con la ortodoxia escriturista de Maher, que presentaremos en la próxima escena, y la interpretación de las instituciones religiosas gubernamentales; grupos para los que dichas prácticas son supersticiones con las cuáles hay que acabar.

Por otra parte, este modelo religioso impuesto contrasta con sus prácticas generacionales, ejemplificando la compleja dialéctica para la construcción identitaria entre ambos polos culturales. Conducir por la ciudad con el *estéreo* a un buen volumen, frecuentar restaurantes de comida rápida, jugar al billar bebiendo cerveza o ir a la discoteca, como búsqueda de sensaciones de libertad individual, le permiten la ilusión de realizar su modelo utópico fugazmente con sus amigos, recreando el modelo juvenil que propone la cultura de masas global, resemantizado por el contexto cairota. Pero su cultura parental y la cultura dominante, con sus modelos de relaciones entre géneros y obediencia a los mayores, le impiden romper definitivamente con el mundo que le rodea por el que se siente coartado para realizar su plan de vida. Vive la contradicción, en mundos morales diversos, y como rechazo al Islam dominante, critica en su discurso a las

¹⁴⁴ En este sentido son muy conocidas las obras de Ahmed Deedat (1918-1996) presidente del Centro Internacional de Propagación Islámica, financiado por el Grupo Saudí Binladin. Este predicador indio, afincado en Sudáfrica propone una visión crítica del cristianismo y del judaísmo como religiones equivocadas frente a la verdad que representa el Islam que es entendido como la única religión verdadera, hasta el punto de que en el lenguaje coloquial usado por Walid no existe una palabra para definir las creencias religiosas en plural, únicamente en singular. En la vivienda de Walid existían varias obras de este predicador pero no una edición de El Corán o los hadices como en casa de Maher.

¹⁴⁵ El gobernadorado de Al Garbiya situado en el Bajo Egipto tiene su capital en Tanta, a unos cien kilómetros al norte de El Cairo. Cuenta con una población de unos cuatro millones de habitantes según el censo de dos mil seis, dedicada en su mayoría al cultivo de arroz y algodón.

autoridades religiosas como el Shaijk al Tantawi. Por eso venera a la figura del Shaijk as Sharawi y su versión secularizada de la religión, reafirmandose en su pensamiento crítico al gobierno y a la religión dominante que le impide mostrarse libre en su comportamiento¹⁴⁶. Por eso busca esa libertad y “vivir como en Europa” que para él significa un mayor contacto con el otro género, principalmente, como elemento metafórico de la ansiada libertad individual para decidir, que le asemeja a Mustafa. A pesar de su situación económica, aportada por la vinculación parental con su puesto de trabajo, Walid no se sentía satisfecho “por la imposibilidad de hacer negocios, siempre necesito la aprobación de mi padre”; así, las oportunidades, que en su representación del mundo norteamericano se ofrecían a un chaval como él, situaban su modelo utópico, su plan de vida, en un ganador de la sociedad norteamericana. Precisamente el mismo país que amenazaba la seguridad de su orden colectivo, propiciaba la salvación individual para jóvenes emprendedores como él. Walid de esta manera ejemplifica una relación de amor y odio a los modelos occidentales.

IV. 2. 1. Walid y sus *zamala*

A diferencia de la *shela* que se reunía en el café de la calle Abu Talib, Walid, como sus amigos, utilizaba su teléfono móvil para contactar con sus *zamala*, una vez que sus ocupaciones profesionales se lo permitían. Decidían en qué pasar el tiempo de ocio y se encontraban normalmente en un *qahwa* de dos pisos en la avenida Abd al Azziz Radwan, en cuya planta superior, cuatro mesas de billar americano ocupaban el sitio. En la planta inferior, una barra de bar con taburetes, mesas bajas de mármol y butacas permitían a los jóvenes mantener una separación con el resto de mesas, viabilizando la privacidad de las conversaciones. La penumbra de esta sala contrasta con la luminosidad de las salas de billar del primer piso. *Shishas* nuevas, bebidas refrescantes y alguna cerveza sin alcohol, con altramuces que sirven gratuitamente, junto con las infusiones omnipresentes son las consumiciones preferidas de los clientes. Una gran pantalla de televisión proyectando videos musicales de éxitos nacionales e internacionales –Ricky Martin, Michael Jackson y Enrique Iglesias principalmente, que no se alejan del modelo nacional que representa Amr Diab- sustituyen a las viejas televisiones de los *qahwa* populares. En algunas mesas, observamos la mezcla de géneros, nunca en parejas solas, que han llegado por separado después de llamarse con sus teléfonos móviles y que al poco tiempo salen del local para iniciar un paseo por la zona.

¹⁴⁶ El Imam Metawalli as Sharawi (1911-1998) originario del Delta como el linaje de Walid, se convirtió en uno de los religiosos más influyentes del país a su regreso de Arabia Saudí en mil novecientos setenta y cinco por su aparición semanal, hasta su muerte, en el programa de televisión *Nur' Ala Nur*. Con una visión del Islam discrepante de las autoridades de Al Azhar –y evidentemente del Ministerio de Asuntos Religiosos-, su prédica, en un lenguaje cercano al coloquial, proponía una vía religiosa acorde a los tiempos modernos. Su popularidad se extendió por todo el mundo árabe y, a pesar de su fallecimiento su presencia en los quioscos y la televisión es frecuente.

Como vemos, la privacidad y el anonimato de este tipo de locales se corresponde con la forma de vida que muestran los vecinos, cuyas relaciones se basan en solidaridades instrumentales, tal y como hemos señalado anteriormente sin descartar otros matices en ellas. También en los inmuebles las interacciones entre sus habitantes adquieren todos las variables, que van desde el anonimato absoluto hasta la total intimidad. El único habitante de los edificios que conoce a todos sus residentes es el *babab*. Por lo tanto, las relaciones de parentesco ficticio como consecuencia de la vecindad son extrañas a estas calles en las que la densidad es vertical. Así, los *zamala* de Walid se encuentran entre sus familiares -primos principalmente-, compañeros de estudios, de trabajo e hijos de amigos de su padre. Sólo su *sadaqa*, Muhamad, que conoció en la escuela primaria a la que asistían, reside en su mismo edificio dos plantas más abajo, puede considerarse una relación basada en la vecindad.

Walid, como todos sus *zamala*, está en esa segunda juventud que antes he intentado describir. Pasado el servicio militar, en el caso de Walid un año en la ciudad de Alejandría, buscan su integración en su estrato adulto cairota, estatus que ocupan por el nivel económico de sus linajes, que les permiten el uso individual de sus salarios para el consumo de artículos como los móviles, y para el ocio en lugares como la sala de billar o realizar pequeños estancias vacacionales en Alejandría, como lógica de su cultura prefigurativa. Acorde con su posición, Walid y sus *zamala* visten *moda* de conocidas marcas occidentales, a diferencia de Mustafa y de los chicos de la *shela* de la calle Abu Talib, permitiéndoles cambiar de vestimenta casi a diario, como consecuencia de la lógica de consumo que acompaña a su caracterización occidentalizada. Entre sus rasgos principales podemos señalar la aparente libertad para la toma de decisiones en relación con la orientación a seguir en su camino vital, pero que no deja de ser una ilusión provocada por el individualismo homogeneizante que describió Beck.

En este sentido, Walid, decidió buscar un visado para un Estado miembro del Tratado Schengen, que una vez obtenido le permitiría trasladarse a los Estados Unidos, su objetivo. Su conflicto con el país está motivado por la imposibilidad de prosperar más allá de su nivel actual y la dificultad de relaciones con el otro género; eso es lo que le promete el “american dream” que ha recibido como *ideoscape* en la cinematografía y teleseries norteamericanas. Más allá de las motivaciones económicas para salir del país, éstas se anclan en la admiración que siente por el tipo de vida occidental ya que, como se ha ilustrado, está bien situado económicamente, gracias a las rentas obtenidas por su padre en el Golfo Pérsico, que le han permitido comprar el piso en el que vive el núcleo familiar y comprar otros dos: uno para Walid y otro para su hermana Hamida, en Medinat Nasser. “Por respeto, el mío es más grande, que soy hombre”, con este comentario observamos como el sistema de representaciones de la cultura dominante se hace presente en Walid. Él mismo recibe parte de los beneficios de la compañía de marketing que creó su padre y un compañero al regresar del

Golfo, cuyas amistades le han permitido a Walid encontrar su empleo de jefe de sección en la empresa de consumibles informáticos. Esta necesidad de huida es compartida por el núcleo de amistades más cercano a Walid. Este grupo está formado por Muhamad, Anwar al que conoció cursando contabilidad, Amr, compañero del servicio militar, y Omar, el hijo de uno de los socios de la empresa de marketing de su padre. Todos ellos están entre los veintisiete años de Walid y los veintinueve de Omar, lucen su bigote de buscadores de la *murunna* y siempre se reúnen por motivos de ocio. En este sentido, la relación establecida entre ellos carece de las características jerárquicas detalladas en el caso de Mahmoud y la pandilla del café Abu Talib, convirtiendo su pequeño grupo en una comunidad basada en relaciones personales. En el caso de Walid ejerce cierta autoridad entre su círculo de conocidos por relaciones basadas en el interés mutuo: Ahmed Maser y Mustafa a los que continuamente obliga a sustituirlo en sus tareas y obligaciones laborales, ausentándose de la oficina cuando algún asunto personal o profesional informal atrae su atención. Walid está seguro que Mustafa y Ahmed Maser están obligados a obedecerle porque les ha facilitado su puesto de trabajo en la compañía. Es así como se crea su red clientelal que le permite ganancias extras sin apenas esfuerzos. Cuando Walid se enteró de los negocios informales de Mustafa sin pasar la debida comisión a sus manos, se produjo una ruptura entre ambos que parecía acabar con una aparente amistad duradera. Sentados en unas sillas de mimbre de un *qabwa* de la calle Alfy, con una *shisha* y un par de cervezas sin alcohol, discutieron las razones que llevaron a Mustafa a traicionar su “amistad”. Mustafa visiblemente afectado por las consecuencias que pudiera acarrearle, pérdida del empleo especialmente, dejaba pasar el vendaval. El incidente de las ventas sin factura sin comisiones para Walid se zanjó con un retórico “no vuelvas a pronunciar mi nombre nunca más”. Walid no podía denunciar a Mustafa en la compañía por que él mismo estaba involucrado en las ventas ilegales, el escándalo con su padre le habría acarreado peores consecuencias a él que al nubio. El nubio estuvo un par de semanas indeciso paralizando sus negocios informales, pero calmada la tempestad, volvió a sus andanzas habituales a pesar de las amenazas de Walid de denuncia si lo descubría.

IV. 2. 2. Billar, arabeyas y clubes

Las actividades de Walid y sus compañeros durante la tarde y la noche del jueves precedente a la fiesta del *Aid el Kibir* o *Aid el Adba*, puede ser representativa de otros fines de semana del *shela* de Walid¹⁴⁷. Con tres días festivos seguidos que se extienden desde el jueves por la tarde hasta la oración del *magrib* del domingo, para Walid y sus *zamala* son una buena

¹⁴⁷ Esta fiesta que se celebra setenta días después del *Aid el Fitir*, último día del ayuno de Ramadán, es una fiesta en la que se sugiere, desde la ortodoxia, que se mantenga un ayuno hasta después de la oración del *magrib*. Se conmemora el sacrificio de Ismael por Abraham impedido por la misericordia divina. Se trata de una fiesta muy popular en la que los niños después de cenar reciben regalos y dulces en recuerdo de la vida salvada por la divinidad.

oportunidad de pasar los días construyendo su identidad utópica. Después de la oración del mediodía, Walid, consiguió hacerse con el automóvil de su cuñado. Después de unas llamadas de móvil, aparecieron Muhamad y Omar y nos dirigimos al *bulaq* Abú al Barakat. En un pequeño *qahwa* de un *hara*, nos sentamos y fumamos unas *shishas* acompañadas de un *shay* a la menta. En aquel pequeño café Walid y sus *zamala* acudían a comprar *bango*, *faruq* y *manzul*. El comerciante era un hombre de unos cuarenta años, alto y de complexión fuerte, vestido a la manera tradicional, con una *galabiya* blanca simbolizando la pureza alcanzada con el ritual de las *wudu* y con el ayuno hasta la oración del *magrib* que propone la ortodoxia islámica para esta festividad. En aquella ocasión especial la compra fue de *faruq* y un poco de *manzul*. Salimos de allí y recorrimos la ciudad en el *arabeya* de Walid escuchando música a alto volumen. Paramos a comprar comida rápida en dos establecimientos internacionales y cerveza en un almacén de venta legal de alcohol en la calle Champollion, dirigiéndonos a una zona aislada, cerca de la línea ferroviaria, abandonada la avenida Sudán. Allí, con las puertas abiertas del coche y el radiocasete a alto volumen consumimos la comida, las cervezas y un par de cigarrillos de *faruq*. Aquel lugar apartado del orden social, paraje habitual para ellos, ofrecía a Walid, Muhamad y Omar la posibilidad de transgredir las normas dominantes en día tan sagrado para la comunidad, después de haber cumplido con la obligación impuesta desde el orden parental de acudir a la mezquita al mediodía, sin provocar un deshonor para sus progenies, evitando las miradas inquisidoras de los vecinos. Además, la celebración familiar del *Aid el Kibir* no les obligaba hasta el día siguiente a la caída del sol, con la oración del *magrib*, cuando la prole se reuniría a comer el cordero sacrificado al mediodía por los matarifes *hallal*, comprado el día anterior por el cabeza de familia. Pero todavía quedaban muchas horas para eso.

La conversación entre ellos, a diferencia de las preocupaciones de Mustafa por conseguir mayores recursos económicos y de la preocupación por encontrar novia de Maher y sus *zamala*, se centra en las dificultades de salir del país y escapar del asfixiante control parental y vecinal de las actividades juveniles. La sensación que transmiten es la de reos, en una situación de la que no pueden emerger, ni tan siquiera con sus recursos económicos. Únicamente, se permite trasgredir puntualmente las normas sin cuestionarlas abiertamente. Por ejemplo, me explican lo duro que es aquí fumar marihuana tranquilamente y el desprestigio que provoca el hacerlo a la edad que ellos tienen, ya que hace tiempo que dejaron de ser *fadda*, además de las gravísimas consecuencias que te impongan repetidas multadas por ese motivo, ya que puedes acabar con largas penas de prisión; o el acercarse a las jóvenes que les atraen, para lo que hay pasar numerosos filtros de control social. La solución a sus pulsiones sexuales pasa por acudir a la prostitución, medio en el que se han iniciado cada uno de ellos gracias a su nivel económico alto. Y comparan su situación con la de los jóvenes europeos o norteamericanos que han descubierto a través del cine y la televisión, en series y películas como *The beach*, estrenada en esos

momentos, o cualquier comedia dedicada a plasmar la excitante vida de un adolescente norteamericano¹⁴⁸.

El grupo decide dirigirse a la cafetería habitual para jugar al billar. Por el camino unas llamadas telefónicas permiten la reunión allí del resto de habituales: Anwar, Amr y un amigo de éste Ahmed. Omar presenta el *flyer* reproducido más abajo, mientras se juega al billar y propone pasar la noche festiva en ese local del edificio del World Trade Center en la *Corniche al Nil*. La entrada con consumición asciende a treinta libras, demasiado dinero para Mustafa, Maher o Samir, pero no para Walid y sus amigos. “Este tipo de fiestas están llenas de los *awlad al zawal* que van a la Universidad Americana” explica Omar, que encontró el *flyer* en las inmediaciones de la sede universitaria, tentando al grupo para que pasen allí la noche como miembros de las clases altas caiotas. Finalmente lo consigue con el argumento de que las jóvenes de esos grupos son más permisivas que las del barrio y son *makana*. No era la primera vez que iban a ir a un *club*, como llaman a las discotecas, pero sí a una de aquellas características, tal vez por mi presencia entre ellos.



Fig. 6 Flyer de la fiesta del Aid el Kibir.

¹⁴⁸ Se trata de una película del año 2000 dirigida por Danny Boyle y protagonizada por Leonardo di Caprio en la que éste se traslada a una isla en la que una comunidad, formada íntegramente por jóvenes, conviven en libertad.

El local situado en la quinta planta del edificio del World Trade Center es amplio, con luces claras iluminando la barra. Allí se distribuyen unas mesas altas redondas en torno a las cuáles se reparten los clientes. Pintado en tonos grises oscuros para atenuar la luz, la decoración minimalista permite centrar la atención en las pantallas de televisión de gran formato que emiten los videoclips de moda, cuando son pinchados, o imágenes de espectáculos deportivos. Al fondo, a la derecha de la barra, la mesa de sonido de los pinchadiscos delimita el espacio para el baile, formado por un espacio circular con una tarima de madera elevada unos veinte centímetros del suelo de unos veinticinco metros de diámetro. Es en esta delimitación, cuyas paredes abren la vista al río con unos grandes ventanales, dónde los proyectores de luces de colores, láseres y cegadoras permiten a los jóvenes allí reunidos disfrutar del equipo de sonido adecuadamente, y abandonarse al baile. Las únicas bebidas alcohólicas que se sirven son cerveza Fayruz y Stella, de fabricación nacional. Los jóvenes allí reunidos visten con ropa de marcas transnacionales tanto chicas como chicos. La vestimenta tipo se compone de gorra de visera, camisetas con inscripciones de famosas marcas de lujo y camisas; pantalones vaqueros, deportivos de marca y un teléfono móvil bien visible en las manos o en los bolsillos traseros de los pantalones. Además, las cazadoras tipo bombers de las que usan los skinheads, resemantizadas localmente al tratarse de prendas de importación, se mezclan con las chaquetas tejanas, las chaquetas de piel y las tipo teenager. La mayoría, llevan el pelo engominado, usan perfumes y colonias; las perillas son mayoría entre los que usan pelo en la cara, pero mayoritariamente aparecen sin estos atributos. Por su parte, las chicas visten pantalones apretados, tejanos o de tergal, faldas largas, camisetas ajustadas de vivos colores y zapatos con plataformas altas, peinados de peluquería con maquillajes extremos. Son los *amlad al zawal*, según la categorización despectiva que realizaban Walid, Omar y Muhamad y los demás. “Esto son de esos que no saben lo que es la vida, no necesitan trabajar porque sus padres son ricos”, comentaba Amr no sin cierta envidia mientras bebíamos una cerveza Stella. Aquellos jóvenes tenían la posibilidad de viajar a Occidente sin grandes problemas, algo que para ellos era un sueño difícil de realizar.

El estilo musical predominante es el *Al Jiz*: Hani Shaker, Diab o Mohammed Fuad, aunque también se han pinchado ritmos africanos y reggae; además de música occidental comercial como Ricky Martin o Enrique Iglesias. Música sin pretensiones y para divertir bailando. Solo Michael Jackson aparecía fuera de lugar por la antigüedad de las piezas: *Thriller* y *Rhythm of Boggie*. Los temas que provocan mayor aceptación son los ritmos latinos, algunos de producción local, y cantantes de la diáspora árabe como Natatcha Atlas, Rachid Taha o Khaled con *Aïsha*, único tema de ritmo lento que ha provocado exclamaciones de aceptación sobre todo entre las chicas, sin conseguir que los chicos bailaran agarrados: todo queda limitado a miradas y sonrisas. La forma de bailar, con los brazos al estilo de la danza del vientre, así como las caderas, mientras las piernas siguen el

ritmo musical, manteniendo el mestizaje de estas prácticas culturales también en el uso del cuerpo. Como en las falucas son los hombres los que mueven el cuerpo más provocativamente. A pesar de la publicidad, los DJ se limitaban a pinchar canción tras canción, respondiendo a las peticiones de las chicas. Es interesante señalar que, a diferencia de los locales para las clases medias como el del centro comercial Al Bustan, la separación de géneros no se aprecia tan rígida conversando animadamente y bailando en grupos mezclados, nunca por parejas.

En aquel ambiente, el grupo de Walid contrastaba con los jóvenes de clases altas allí reunidos. La vestimenta: camisas, tejanos, americanas, zapatos con decoraciones de metal, el cabello corto y los bigotes que lucían, les delataban la pertenencia a grupos inferiores económicamente, provocando un rechazo que se manifestaba en las miradas. Aquello estimuló que lo que debería haber sido una fiesta a la occidental, se convirtiera en un acto de contestación dialéctica a las diferencias económicas que los *awlad al za'wal* aireaban continuamente con su indiferencia hacia nuestro grupo. Después de otra ronda más de cerveza, que provocaba nuevas miradas inquisidoras, salimos a la calle entrada la noche, con la sensación que aquello sólo era un sucedáneo de la libertad occidental que en El Cairo parecía reservada para las clases de élite. Recuperamos los dos automóviles que nos habían llevado allí, y tocando el claxon por las avenidas, nos dirigimos por la carretera de circunvalación hacia las Pirámides, dónde siguió la fiesta masculina con otra ronda de cervezas y cigarrillos de *fariq*, mientras en el radiocasete los cantantes Sabih del Golfo ofrecían su música melódica usual. Conduciendo por la ciudad, Walid y sus amigos, buscaban una escapatoria a las férreas normas construidas por la sociedad cairota, y sin miradas ajenas imaginan cómo vivirían su juventud en cualquier país occidental.

Igualmente, algún fin de semana buscan una escapatoria, posibilitada por su capacidad económica, realizando viajes cortos a Alejandría o Dahab. Lejos de El Cairo y de su cotidianeidad, durante esos pequeños períodos refuerzan sus modelos utópicos relacionándose, sobre todo en Dahab, con turistas. Su objetivo es un encuentro furtivo con alguna occidental o israelí, pasar el tiempo bebiendo combinados alcohólicos, fumando *bango* sin temor a las autoridades, aprovechando la fama alcanzada por Dahab después de la recuperación de la península por Egipto, y bañándose en la playa, “estar aquí es lo mejor, es así como estaría toda la vida, tranquilo... sin problemas... y con diversión a todas horas” como señalaba Omar. Sin embargo, mientras más esperan de su viaje al topos de su utopía, más les decepcionaba al no conseguir sus objetivos sexuales. Persecuciones por la playa, charlas nocturnas en alguna de las jaimas instaladas junto al mar y un beso de despedida, eran suficientes para incitar el mito de Dahab como el paraíso para los jóvenes, transformando lo ocurrido en los encuentros en leyendas urbanas de encuentros amorosos

con extranjeras que alentarán el próximo viaje hacia la utopía entre los *zamala*.

Con esto descubro los tránsitos morales entre el discurso y la práctica de Walid. En su hilo narrativo se presenta como un musulmán poco ortodoxo, utilizando todos los estereotipos al uso, incluida su presentación del yo. Sin embargo, sus prácticas contienen ese tipo de acciones prohibidas por la tradición islámica pero que su cultura generacional le empuja a cometer. Viviendo la contradicción identitaria entre lo impuesto, lo elegido y lo utópico. Entre la necesidad de presentarse como un buen musulmán, realizando las prescripciones religiosas imprescindibles para mantener su prestigio y el honor familiar, y la necesidad individual, avalada por sus *zamala*, de realizar fugazmente sus horizontes utópicos generacionales producto de su contexto de clase media. De esa manera, descubrí esos secretos que nunca me había confesado que le travestían en un Walid diferente y más humano.

IV. 2. 4. La migración a occidente

Los días transcurrían para Walid entre los negocios informales, las partidas de billar, los paseos en coche y comprando ropa, mostrando así su procedencia social. Cada vez aparecía menos por la compañía y los problemas con Mustafa aumentaban porque éste se veía obligado a suplir sus ausencias. Su relación interesada estaba llegando a su fin, pero eso no impedía al nubio seguir con sus negocios informales. Estas rencillas y cierta animadversión de clase que Mustafa sentía contra Walid, no sin ciertas dosis de envidia por sus posibilidades económicas, les separaban cada día más. A Walid, contrastando con Mustafa al que esperaba un matrimonio cuando tuviera el dinero suficiente para su coste, no le interesaba el matrimonio por el momento, ni tan siquiera el *urfi*. A pesar de sus formas occidentalizadas no difería su opinión al respecto. Se trata de un matrimonio no aceptado por las normas establecidas entre los jóvenes de las clases altas y medias como él. Lo oportuno para Walid “es dejar ese tema en manos de las mujeres de la familia que conocen bien el vecindario y buscarán una buena chica, no se puede hacer un buen matrimonio engañando a tus padres, se ha de hacer a los ojos de todo el mundo. Eso está bien para los pobres”. Todos estos atributos asignados, se contradicen, evidentemente, con la cultura generacional demostrada en sus acciones cotidianas posicionándolo en formas occidentales de juventud. Al mismo tiempo, el ejemplo de su padre trabajando en el golfo y ganando buenas cantidades de dinero, le ayudan a reforzar su proyecto identitario, en el que marchando a cualquier país occidental, conseguirá salvar la corrupción que le impide despegar como empresario a su edad.

Por todo ello, Walid sólo pensaba en salir del país hacia el mundo occidental que tanto le atraía, de cualquier forma, a pesar de su fuerte

identificación con el discurso político árabe. Durante una reunión habitual con sus *zamala* para jugar al billar, anunció que había pedido un visado para Inglaterra esa misma mañana, después de haber convencido a su padre de que le ayudara a realizar los trámites y que le depositara una buena cantidad de libras en una entidad bancaria a su nombre, requisito indispensable para conseguir el ansiado visado. Eso solucionaba el aspecto de Walid que vestía un traje gris, una camisa blanca y unos zapatos negros recién comprados, aunque no tenía la esperanza de conseguirlo a pesar de cumplir con todos los requisitos formales para su tramitación. El no poseer en su pasaporte algún visado de entrada para países de la comunidad Schengen, únicamente para Arabia Saudí para hacer el *Umra*, le impedían justificar su persona frente a las autoridades británicas. Ni tan siquiera su residencia en un suburbio como el Muhandisin, evitaría la denegación del visado. Y efectivamente después de dos semanas Walid anunció que se lo habían denegado. Aquella noche Walid estaba triste y frustrado, sus planes no se iban a realizar por el momento.

Al cabo de un par de meses, Walid apareció de nuevo radiante. Se le había abierto la posibilidad de conseguir un visado para los Estados Unidos, el enemigo número uno del islamocentrismo, arraigado en su cultura parental y dominante, que no le impedía admirar desde cultura generacional. Había conocido a *Harami*, un conocido propietario de tres pequeños puestos de comida en callejones muy concurridos del *Downtown*, a los que acudían músicos, actores y funcionarios después de las representaciones en los teatros más concurridos de la ciudad¹⁴⁹. En uno de ellos, entre las calles Champollion y Husseyn Basha, cerca de la compañía en la que trabajaba Walid, cenaba habitualmente un funcionario de la embajada norteamericana que le debía varios favores a Harami. Este funcionario le consiguió el visado a Walid, con la mediación de este aparentemente insignificante restaurador cairota. Una semana antes de la partida Walid se despidió de sus *zamala* con una fiesta en los locales de la compañía de informática. Comida rápida y cervezas para cenar; música occidental a alto volumen y cola con ron para acabar la velada: iba a iniciar su plan utópico de vida en un avión que le llevaría a Nueva York después de hacer escala en Londres.

La imposibilidad de enfrentamiento con éxito a las normas que no son de su agrado como la institucionalizada corrupción económica; la dificultad para el éxito social entre los jóvenes no casados; así como la islamización social creciente desde los años ochenta que obliga a la

¹⁴⁹ *Harami*, gracias a estos tres locales, tenía grandes influencias en muchos círculos sociales ya que sus locales estaban abiertos hasta altas horas de la madrugada ofreciendo comida. A pesar de su aspecto poco aseado, con camiseta de imperio de algodón blanco, pantalones grises de fabricación egipcia, chancletas, con un bigote cuidado y barba de dos días, se decía que poseía dos pisos en Madinat Nasser para sus dos esposas y sus siete hijos que vivían cómodamente, probablemente gracias al fruto de sus ganancias en los negocios informales.

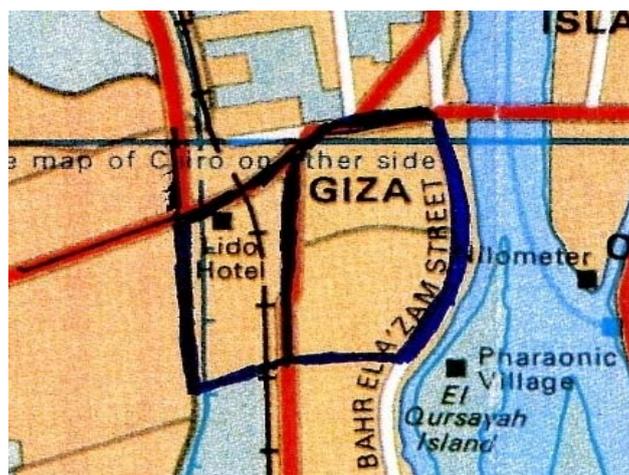
hipocresía religiosa para alcanzar el éxito -a diferencia de en las generaciones anteriores tal y como recuerda su padre de los primeros años setenta con la *Infitab* de Sadat-, le han dejado una única salida: la migración a occidente. Walid no busca el dinero fácil de los países del Golfo, como muchos trabajadores emigrados, para volver a reproducir el modelo social dominante. Finalmente Walid podrá dejar de presentar una conversación y un discurso metafórico sobre sus acciones, tipificado, contradictorio, arraigados en dos formas diferentes entender el mundo. Pero ¿cuál será el nuevo tránsito por diferentes mundos morales a qué se verá obligado en su destino? ¿Cómo construirá su nueva identidad al negociar con la realidad de la sociedad de destino? Esta escena nos ha permitido observar la diferencia entre identidad narrada e identidad negociada situacionalmente. Ésta última, propone estrategias de actuación y presentación del *self* diferenciadas y contradictorias entre sí, que adquieren su coherencia, si entendemos lo negociado utilizando modelos impuestos -parentales y dominantes-, y electivos -esencialmente generacionales en el caso presentado-, como un proceso de reconocimiento de uno mismo, necesario para la estrategia de la acción cotidiana y que, al mismo tiempo, construyen la narración del *self*, dependiendo del interlocutor al que se dirija la narración.

IV. 3

UNA FAMILIA

ORTODOXA EN UN *BALADIYAT*: ZUQ EL HAD Y MAHER

Los *baladiyat*, ocupan la mayor parte del territorio de la conurbación de El Cairo-Gizeh creando un cinturón suburbial en torno al centro europeo, islámico y a la carretera que lleva a las Pirámides. Se trata de asentamientos mayoritariamente informales; definidos por las autoridades como “no planificados” para destacar su carácter ilegal desde un punto de vista oficial y emprender acciones legales contra sus ocupantes si lo consideran necesario. A principios del siglo XIX, estas comarcas estaban ocupadas por tierras agrícolas sometidas al régimen hidrológico de la cuenca nilótica. Es decir, recibían agua del Nilo una vez al año, produciendo una inundación total durante tres a cinco semanas entre los meses de agosto y de octubre. En esos años, los únicos asentamientos humanos de esta región son los pueblos situados por encima del nivel de la crecida Gezirah, Badran y Bulaq al-Dakrur dónde se localiza actualmente el Zuq el Had, y en él la vivienda de Maher. Es a partir de 1830, cuando los trabajos de ingeniería hidráulica -en particular, la excavación de dos canales- permiten un riego permanente y la protección de ambas regiones durante la crecida. La desaparición de la inundación estacional favoreció la construcción de jardines y palacios en Gizeh. Sin embargo, a finales del siglo XIX se construyen nuevas áreas residenciales populares sustituyéndolos, como la de Umm al Masriyin dónde se encontraba la residencia de Samir



Mapa 9. Umm Masriyin y Zuq el Had.

Es a partir de los años sesenta y setenta del siglo XX cuando se produce la expansión inmobiliaria en el Bulaq al Drukur, siguiendo la línea del ferrocarril y el canal de riego para asegurar los servicios sanitarios en los

nuevos inmuebles. Se trata de un proceso de urbanización espontánea, no planificado institucionalmente ni controlado jurídicamente, que es tolerado por las autoridades. Sin embargo, este proceso es estructurado por los propios agentes sociales que participan en la construcción del asentamiento, enmarcándose en el proceso global de edificación informal de otras zonas de la ciudad como Dar as Salam o Shubra al Khayma. En estos procesos las prácticas nunca son individuales sino comunitarias, siendo organizadas por los propios líderes de la comunidad. La aparente espontaneidad es, realmente, una organización de redes informales que utiliza prácticas estratégicas que son objeto de debate, proyección, reflexión, de juicios de valor, de decisiones tomadas individualmente o en el marco de la parentela más o menos ampliada, o de distintas redes de sociabilidad, incluyendo en algunas ocasiones la participación de grupos formalizados locales. (Ireton, 1988: 125-126)

En la actualidad, el Bulaq al Drukur ocupa una gran extensión territorial cuyo límite norte es la avenida Feysal; la línea del ferrocarril y del metropolitano al este; las estribaciones de la meseta de Gizeh al oeste, y los territorios desérticos y la vía rápida de circunvalación de la ciudad conocida como Ring Road al sur. Sin embargo, como en el caso del Bulaq Abu al Ala, debemos delimitar el área familiar de Maher y su *shela*, formada en su mayoría por miembros de su progenie, en torno a la calle en que residía conocida como Zuq el Had por el mercado de frutas, verduras y carnes que ocupaba la vía pública los viernes, los lunes y los jueves. Esta área quedaba comprendida entre el canal del Nilo al oeste, la avenida Salah Salem y la línea de ferrocarril al este, extendiéndose hasta el inicio de la *sharia al Abram* al norte, y las zonas desérticas del sur de este polígono. De nuevo, encontramos demarcaciones por accidentes del territorio difíciles de flanquear, y en la que sólo la avenida de las Pirámides permite a sus pobladores cierta accesibilidad al centro de la ciudad, mejorada a finales de los años noventa con la construcción de una nueva estación del metropolitano en la zona fronteriza este, la estación de Gizeh Suburbs. La comunicación, precaria, con la cercana barriada de Um Masriyin en la zona histórica de Gizeh era facilitada por pasos elevados sobre las vías férreas, extendiendo su área familiar hasta allí, donde residían Samir y los miembros de su *shela* con los que rivalizaban por su pertenencia a otro *gara*.

En este territorio la mayoría de calles están sin asfaltar, a excepción de los *ryads* que cruzan el sector. Las edificaciones, de tres pisos, están construidas con cemento y ladrillo sin acabados que decoren las fachadas. La falta de iluminación callejera se suple con las luces de las tiendas de comida preparada, quioscos de bebida y tabaco y *qahwas* de cada *bara*. En estas callejuelas, la vida comunitaria en torno al lugar de residencia contrasta con el anonimato de las calles del Muhandisin, donde la densidad de población vertical y el estilo occidentalizante asegura cierta privacidad. Pero en estas zonas, con inmuebles de tres plantas y estrechos callejones, los altos índices de densidad de población extendida horizontalmente, facilita el

control de los vecinos impidiendo la privacidad y favoreciendo solidades comunitarias que se traducen en cooperaciones colectivas para el acuerdo entre los habitantes de un mismo bloque, aunque sea temporalmente, con el fin de negociar y de construir colectivamente sus ampliaciones, en pisos superiores para alojar a los recién casados de linajes del bloque, o mediante aportaciones económicas informales, para el mantenimiento de las infraestructuras comunes a los residentes. Además, estas redes, permiten también la reagrupación de los habitantes con la financiación de edificaciones informales, cuando las autoridades amenazan con la demolición. Este tipo de organización espontánea es favorecida por la residencia común de los vecinos que constituyen así una comunidad con una historia común. En este sentido, el peso de las asociaciones vecinales y el de las relaciones institucionalizadas entre los habitantes, desempeñan un papel significativo que ayuda a conformar alianzas entre vecinos.

Al Bulaq al Drukur, se trasladó el segundo hermano de la familia Zyan desde Beni Suef, para buscar una vida mejor para su mujer y sus cinco hijos a mediados de los años setenta del siglo XX siguiendo la llamada de la política de la *Infitah* de Sadat¹⁵⁰. Allí puso en práctica sus conocimientos comerciales; como tantos otros inmigrados de las zonas rurales del Delta y del Egipto medio, que provocaron la expansión informal del asentamiento. Después de casarse, alquiló un piso en la segunda planta de un edificio de Zuq el Had con tres habitaciones, convirtiéndose en el hogar, contando con una estancia para el matrimonio, una para las dos hijas y otra para los cuatro hijos. Completaba el apartamento, una pequeña cocina, un lavabo y una sala de estar dividida en dos espacios por un visillo: en el primero de ellos, el más cercano a la puerta de entrada y al corredor hacia la cocina, el lavabo y las habitaciones, un televisor en color de gran tamaño preside la sala junto con un retrato del abuelo; en el segundo, el más alejado a la puerta de entrada, se sitúan dos sofás de tres plazas y unas mesitas auxiliares. En este espacio, destaca la presencia de un Corán de gran tamaño, encuadernado en cuero negro y grandes letras doradas, con la primera de las letras de cada sura iluminadas por bellas cenefas, que el padre de Maher ha traído de La Meca en uno de sus habituales viajes comerciales al Hijaz. A pesar de la buena situación económica de la familia, como todos los habitantes del Bulaq al Drukur, la electricidad la consigue directamente de la línea de la calle, después de que los electricistas informales del *hara* la instalaran y mantengan periódicamente, ya que los servicios estatales no tienen en cuenta a estos asentamientos no planificados en sus necesidades infraestructurales. Así, el piso de la familia Zyan no sobrepasa los cincuenta metros cuadrados para ocho personas, en una muestra de cómo se estructura la alta densidad de población de los barrios populares, que ha

¹⁵⁰ Población de unos doscientos mil habitantes, capital del gobernadorado al que da nombre, a unos ciento cuarenta kilómetros al sur de El Cairo. Su economía está basada en la agricultura extensiva del arroz y del algodón principalmente.

sido definida como densidad horizontal por el elevado número de habitantes de cada apartamento.

IV. 3. 1. Familismo moral: Islam y ascenso social

El familismo amoral es un término acuñado por Edward Banfield en 1958 para definir las relaciones que se establecían en las zonas rurales de Sicilia. En éstas, los intereses del linaje, que incluía miembros consanguíneos y agnaticios, se situaban por encima de los intereses comunitarios estableciendo un poder económico, político y social que suplantaba la autoridad que el gobierno intentaba extender. De la misma manera en el sistema de relaciones establecidas a partir del modelo de la *Sharia*, los intereses de la familia extensa pasan por encima de las necesidades comunitarias o individuales y de los intereses estatales. Sin embargo, como veremos en el caso de Maher, el comportamiento según la normatividad implícita en los textos religiosos convierte este familismo en moral, imponiendo modelos de conducta a sus miembros y reprimiendo aquellos comportamientos que, según los juicios de valor de la *'asaba*, se alejan de la moralidad islámica.

Desde esta perspectiva religiosa, los Zyan se distinguen en la vecindad como *muminun*, es decir no únicamente *muslimin*, sino creyentes y practicantes del modelo de vida que propone la *Sharia* y el ejemplo del profeta, no sin contradicciones como observaremos más adelante. Rachid, el padre de Maher, es un hombre de gran prestigio religioso que, algunos viernes cuando sus ocupaciones comerciales se lo permiten, realiza la *jutba*. Este prestigio religioso lo ha construido tanto por haber realizado el *Haj* y el *Umra* en varias ocasiones, por la herencia religiosa -el abuelo financió la construcción de una mezquita en Beni Suef- como por la dirección de reuniones religiosas en domicilios particulares. Por supuesto, trataba todo elemento de la religión *baladí* como los *mawliids*, las prácticas del *dbiker* que practican ciertas *taqiyas* sufíes o los amuletos protectores contra el mal de ojo, omnipresentes en los automóviles de los cairotas, como prácticas desaconsejadas e incluso ilícitas. Eso implica que en celebraciones como la del *Aid al Adha*, en la que se rememora el sacrificio de Abraham, la familia mantenga un ayuno hasta la puesta de sol, recomendado pero no obligatorio, según la normativa religiosa. Por lo tanto, la práctica religiosa aprehendida por Rachid de su padre en Beni Suef, rigorista y ortodoxa, se refuerza con el modelo practicado por los musulmanes escrituristas como son los salafistas, que dominan la mezquita del barrio.

Es en este sentido que podemos definir la cultura parental de Maher como ortodoxa, imponiendo un modelo de presentación de la persona fuertemente marcado por esta pertenencia. Así, en el *baladiyat* de Zuq el Had, la familia Zyan era respetada y prestigiada por su cultura religiosa, lo que imponía a sus miembros en edades juveniles modelos de

comportamientos estrictos cuando realizaban sus actividades por sus calles. Pero, también impone esquemas en torno a la persona: “lo más importante es ser un buen musulmán...: si primero eres un buen musulmán, serás un buen hombre y un buen egipcio..., eso [ser un buen musulmán] depende principalmente de la familia. Si tu familia es mala es difícil que tú seas un buen hombre” explicaba Maher exponiendo la identidad básica que solidifica su hilo narrativo, no sin provocarle tránsitos morales y formas para evitar el control parental que expondremos más adelante.

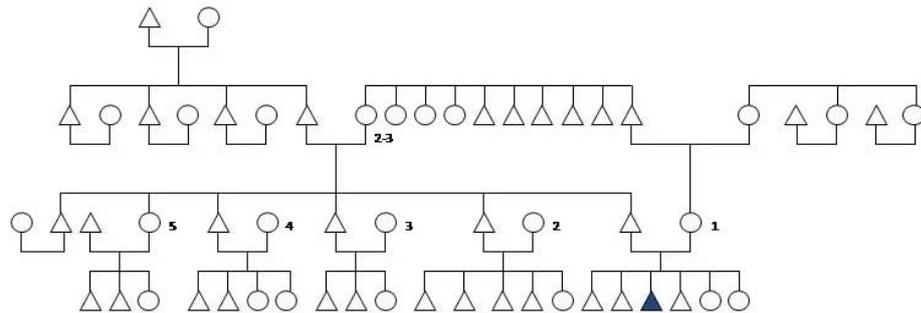


Fig. 7 Carta de parentesco de Maher.

1, 4, 5: Viven en el Bulaq al Drukur.

2, 3: Viven en el mismo edificio de Beni Suef (140 Km. de El Cairo) en la casa construida por el abuelo.

En la carta de parentesco de Maher que reproducimos sobre estas líneas, podemos observar algunas características diferenciadas de las cartas de parentesco de Mustafa y de Walid. En primer lugar, es interesante resaltar, el matrimonio del padre de Maher, Rachid, el conocido como matrimonio de primos cruzados en una forma habitual de asegurar el honor y el patrimonio. Por otra parte, si observamos la pauta de asentamiento de los grupos domésticos, todos se trasladan al Bulaq al Drukur ocupando apartamentos cercanos para mantener los lazos parentales en la ciudad, en una práctica habitual del asentamiento de inmigrados. Los dos hermanos que siguen en Beni Suef son los dos mayores que viven con su anciana madre, en la casa levantada por el padre en los años cuarenta, asegurando la fortuna en la ciudad de origen y con los que los migrados mantienen estrechas relaciones con frecuentes visitas, incluso por unas pocas horas al día. Al mismo tiempo, el prestigio local se solidifica al casar a la hermana de su padre, que vivió durante los años ochenta en casa de Rachid, con un conocido *shaijk*, que además garantiza uno de los negocios informales relacionado con los viajes a La Meca para las peregrinaciones. Las decisiones importantes, desde los negocios en los que invertir hasta los estudios que seguirán los hijos, son responsabilidad de la *asaba*: el consejo de miembros masculinos adultos al que se ha añadido el *zamy* de la hermana en un lazo de parentesco proclamado, resaltando la importancia de este enlace matrimonial, a pesar de la importancia formal de la ideología de la

descendencia patrilineal¹⁵¹. De esta manera, el prestigio basado en solidades religiosas queda definitivamente asentado en el nuevo lugar de residencia de los Zyan. Por lo tanto, a diferencia del caso de Walid en que prevalecen las relaciones establecidas a partir de la estratificación, o de Mustafa donde las organizadas a partir del área residencial son las predominantes; en este caso, es la familia extensa la que proporciona la trama de relaciones esenciales, prolongándolas hasta ciertos elementos de la comunidad cuyo vínculo tiene un beneficio para la parentela. De ahí que sea posible calificar este tipo de relaciones como familismo moral. Por lo tanto, en este contexto parental, el matrimonio se convierte en un asunto de primera importancia que obliga al control de los miembros no casados, para evitar emparentamientos no deseables.

Este sólido prestigio religioso de la familia Zyan en el Zuq el Had permite su instrumentalización en la economía informal. Rachid, el padre de Maher, tiene dos fuentes principales de ingreso de dinero relacionados directamente con lo religioso. En primer lugar, gracias a su vinculación con la mezquita del *hara* obtiene un rédito en forma de prestigio basado en lo religioso¹⁵². Así, los premiados para el viaje del *Haj* que no tienen los recursos suficientes para sufragar sus gastos, les confían la venta de su plaza a estirpes ricas que sí se pueden permitir el viaje¹⁵³. En segundo lugar, es socio de una empresa especializada en viajes a La Meca, en la que trabaja su hijo Maher, que le permite enviar a los agraciados a su agencia lo que le reporta grandes ingresos. Por último, los viajes periódicos que realiza junto a su hijo mayor Muhamad a los países del Golfo y a Arabia Saudí, le permiten recibir encargos de sus vecinos y conocidos para que “importe” instrumentos electrónicos, como teléfonos móviles principalmente, de las tiendas libres de impuestos de los aeropuertos de Jedah o Ryad. Todo este entramado le ha permitido aportar el capital necesario para financiar un comercio de productos de limpieza y alimentación a su hermano menor, llegado en los años noventa a la ciudad, junto a la avenida Feysal, al noroeste del Bulaq. Además ha iniciado un negocio de venta de informática de consumo, situado en una segunda planta de un inmueble de la misma avenida. Las ganancias económicas, *ballal*, de la familia Zyan son

¹⁵¹ Es cierto que para Ibn Jaldún la estructura cultural subyacente en la *asabiya* no se basa en los lazos de sangre, sin embargo era el término usado por los propios miembros de la estirpe para referirse al consejo masculino de toma de decisiones importantes para la familia extensa.

¹⁵² Se trata de una pequeña mezquita situada en una encrucijada del barrio, por la que se debe pasar para entrar en el *ryad* principal, dónde se sitúa la vivienda de Rachid Zyan, dónde se instala el mercado de abastecimientos del *hara*. Construida con aportaciones populares, tiene una capacidad de unas trescientas personas que, sin embargo, sigue la ortodoxia de ser un edificio aislado contando con un minarete desde el que se llama a la oración cinco veces al día. Es un ejemplo de lo que se conoce como mezquita privada que distribuye el *zakat*, al margen de los medios estatales. Esto permite crear una clientela que asegura toda una red de relaciones estableciendo solidaridades económicas y políticas al margen de las oficiales.

¹⁵³ Cada nación con miembros de la comunidad islámica recibe el permiso de Arabia Saudí para un número determinado de peregrinos, para evitar la avalancha de peregrinos si fuera de libre acceso. En Egipto, las demandas son tantas que nunca pueden ser todas satisfechas por lo que se realiza un sorteo para adjudicarlas. Estas plazas se revenden para las estirpes acaudaladas.

depositadas, siguiendo las recomendaciones de los *shaijks* más influyentes entre los *mumimun*, en el Faysal Islamic Bank: un banco islámico que no “cobra” intereses a sus clientes, cuya sede central está en Arabia Saudí. Para Maher, este banco no comete el pecado de *riba*, por el que los bancos te cobran el diez por ciento de interés por mantenerte la cuenta tengas pérdidas o ganancias. En el banco islámico ganancias y pérdidas se reparten proporcionalmente según el dinero depositado sin cobrarte cantidades adicionales establecidas legalmente¹⁵⁴.

El ascenso social y económico conseguido por Rachid le facilitó la compra de un amplio apartamento en la avenida Feysal. Ese fue el momento en que mi relación con los Zyan se hizo más estrecha al pedirme Rachid que asistiera al acto de compra y venta, siguiendo la costumbre de realizar la transacción, que fue en metálico, entre las dos estirpes y con testigos de ambas partes. Este traslado residencial es posible por esta forma de familismo moral que he presentado que no da demasiada importancia al vecindario como comunidad de iguales naturalizada, sino como lugar de relaciones instrumentales para el beneficio del linaje, y por la ideología del trabajo para las necesidades familiares, constriñendo los intereses individuales. El acto de compra venta se realizó en el inmueble en el que se localizaba la vivienda objeto de la transacción, en la quinta planta. Un lujoso edificio, decorado con mármol en el vestíbulo y ascensor. Allí nos esperaba un *efendi* y su hijo. La comitiva estaba formada por Maher, Mustafa, el padre de Maher, un abogado y un testigo amigo de la prole, trabajador de la empresa del padre de Maher. La suma de la transacción ascendía a ciento veinte mil libras que pagaría en dos plazos: uno en ese momento y otro a la entrega de las llaves el uno de julio. Una gran cantidad de dinero para las clases medias, demostrando el ascenso económico que han conseguido con sus negocios informales. La rúbrica del acuerdo tuvo lugar en el salón para las visitas; una amplia estancia decorada con piezas de imitación Luís XV dividida en dos espacios diferenciados. Únicamente los típicos cuadros de la *shabada*, en fondo negro y caligrafía dorada, y una pequeña mesa con las fotos de las mujeres de la familia rompían el estilo barroco de la estancia. Un gran aire acondicionado aliviaba el calor de la tarde cuando el propietario lo puso en marcha después de realizar las presentaciones.

La estancia estaba dividida en dos espacios diferenciados. Fue en el espacio ocupado con un sofá de tres plazas y cuatro individuales alfombrado, dónde tomaron asiento las dos progenies en posiciones enfrentadas. El vendedor en una butaca individual frente a los situados en

¹⁵⁴ Este tipo de bancos han tenido una amplia difusión a partir de los años ochenta en Egipto con la *Infitab* y la islamización social. Sin embargo, a pesar de lo manifestado, siguen con el negocio de los préstamos con interés con un subterfugio eufemístico para no designarlo de esa manera. Se trata de una forma de compra de bienes, incluido el dinero, que paga el banco y lo vende al cliente a un mayor precio del original. Así, se compra un electrodoméstico por una cantidad que paga el banco y al cliente se le reclama una cantidad superior actualizando el precio de dicho electrodoméstico por la inflación.

el sofá y junto al retrato de sus hijos. Su hijo en una silla junto a su padre, los dos vestidos en ropas cómodas, chándal y pijama respectivamente, las ropas típicas conocidas como *libs al sburuug*, y el testigo en otra butaca individual. La representación de los Zyan en el sofá de enfrente y en una butaca individual el padre, mientras el abogado ocupaba una silla en medio de la estancia en un terreno neutral. Al iniciarse la reunión la situación era tensa, nadie hablaba después de las presentaciones. Esperaban que el abogado repartiera las copias del contrato que fueron leídas detenidamente por todos los implicados: primero los patriarcas y luego los hijos, intercambiando impresiones sobre las cláusulas y modificando algún punto en los mismos. Finalmente, aclarados estos puntos llega el acuerdo final y el ya ex propietario se sienta en la silla que ocupaba el abogado mucho más cerca de la familia de Maher relajándose la situación. El padre de Maher le da una bolsa con un paquete envuelto en papel de periódico, el vendedor se lo pasa a su hijo que empieza a contar el dinero sentado en la mesa. Está todo. Se suceden las felicitaciones, los estrechones de mano y las bromas, ya no hay gravedad en el trato. Todos los presentes, excepto el abogado, firman el contrato que queda rubricado con un apretón de manos de todos los presentes. Salimos a la calle y mientras Rachid, Mustafa y el testigo se dirigen a Zuq el Had, Maher vuelve al trabajo en la oficina de la agencia de viajes recibiendo una reprimenda del jefe por abandonar el puesto de trabajo sin avisar. Pero él está seguro de su inocencia ya que “la familia, mi padre es lo primero... se deja todo por su llamada”. Una nueva prueba del familismo moral y del dominio parental al que nunca osaría desobedecer. Eso es lo que impide a Mustafa, uno de sus hermanos, realizar sus expectativas de cambio de vida “me podría ir al extranjero... pero mi padre...”. La voluntad del padre, los intereses parentales por encima de los intereses individuales para reproducir el modelo prefigurado, cuyo éxito queda simbolizado en la compra del piso de la avenida Feysal. Todo en la vida de estos hermanos está determinado por el modelo impuesto: nacimiento, aprendizaje, casamiento, paternidad y muerte.

Para Maher y sus *aj* y sus *ujit*, este modelo parental manifiesta éxito en forma de ascenso en la estructura, facilitado, en parte, por la islamización de la sociedad cairota que se ha producido a partir de los años ochenta y noventa del siglo XX principalmente, sobre todo en los *baladiyat*. Además ofrece seguridad en un futuro posfigurativo en el sentido que proponía Margaret Mead (1997[1970]), apartado del riesgo de las situaciones de Mustafa o Walid, basadas en mayor medida en las formas y modelos y cofigurativos y prefigurativos propuestos¹⁵⁵. Así, Maher y sus hermanos siguen los modelos de comportamiento aprobados por la ortodoxia interpretativa parental como el no fumar, la vestimenta basada en la austeridad, el uso del coloquial estandarizado jalonado de frases piadosas

¹⁵⁵ Aunque no podemos referirnos en el contexto cairota de aplicaciones directas del modelo ideal de Mead (1997) sino siempre a una mezcla de características de las tres categorías formuladas por la norteamericana: posfigurativas, cofigurativas y prefigurativas.

para introducir o acabar los discursos con *inshallah* y *al hamdulillah*, o el omnipresente *bismillah* antes de comer o iniciar cualquier actividad. El cumplimiento estricto de los preceptos religiosos, incluidos los sólo recomendados, ancla su identidad en el modelo de *mumin*, tan necesario para la supervivencia del grupo.

Sin embargo, el modelo, al vincularse directamente con el prestigio y el honor, impone también un control rígido y estricto sobre sus miembros más jóvenes frenando, al mismo tiempo, una toma de decisiones individual alejada de los intereses familiares. Dicho control llega, por ejemplo, a controlar las llamadas telefónicas de Maher, que al recibir una llamada de una amiga de la escuela superior que no conoce el padre, es castigado con no poder hablar por teléfono sin el beneplácito de su padre justificado en la ignorancia de la persona del interlocutor y su parentela; o a la prohibición de acudir al *qahwa* de su *hara* al vincularse en la cosmovisión a la cultura *baladí* y a lo *haram*, a la que no pertenecen a pesar de residir en un *baladiyat*. Pero, como veremos en el siguiente apartado Maher ha encontrado vías para generar su propia cultura generacional mediante acciones protagonizadas por esquemas elegidos, en ocasiones en contradicción con el modelo parental presentado.

IV. 3. 2. Tránsitos morales y conflictos parentales

Maher, no pertenecía a una *shela* basada en los vínculos comunitarios de residencia¹⁵⁶. A excepción de Mansur, su *sadiqi* al que conoció en la escuela primaria, que vive al norte del Bulaq al Drukur junto al establecimiento del tío de Maher en la avenida Feysal, los amigos con los que suele pasar su tiempo libre en el *hara* son miembros de su estirpe. Se trata de sus hermanos menores Mustafa de veintidós años y Mahdi de doce, y sus primos Abd al Rahman y Jabbar. Sus áreas familiares en el *gara* se extienden hasta la avenida Feysal dónde se sitúa el colmado del padre de Abd al Rahman. Allí pasa muchas tardes, cuando el trabajo se lo permite, jugando al ajedrez, escuchando música del “*arabian dream*” de Ihab Tawfiq, Mad El Kassim o Hammada El Allah. Con títulos como *Al ayawn al Helwa*, *Illah Rasul Allah* o *Allah please forgive me*, estas composiciones hacen referencia a los momentos gloriosos del pasado, la importancia de ser un mensajero de Dios o más interesante, presentando la vida disipada de los jóvenes de buena familia como un desvío de lo religioso que provoca todo tipo de desgracias. De esta manera, el modelo parental se refuerza con estos segmentos musicales producidos para una población que mira hacia el

¹⁵⁶ Maher tenía veinticuatro años, con bigote y poco cabello, aparentaba físicamente más edad de la que tenía. Siempre vestía con pantalones tejanos o de pana, con una camisa o jerséis de cuello alto los días más fríos de febrero, cuando la temperatura baja a los quince o dieciséis grados, un cambio térmico muy apreciable si tenemos en cuenta los treinta y cinco grados habituales desde finales de abril a finales de octubre. Estudiaba último curso de contabilidad en la Universidad de El Cairo en Gizeh. Una universidad en la que el campus está dominado por las agrupaciones islamistas como los *Al Ijwan* o la *Gama Islamiya*.

pasado y la religión, para reforzarse ante las inseguridades que les plantea el futuro.

Uno de los pasatiempos preferido por Maher y su *shela* es ir al cine de barrio en la avenida Feysal. Algunos viernes por la tarde Maher, sale de casa acompañado de Mustafa para ir a buscar a Abd al Rahman, ese viernes el pequeño Mahdi se quedaba en casa. Ante la ausencia de móviles para preparar el encuentro como hace Walid y sus compañeros, la costumbre es pasar por las residencias de los posibles convocados gritando el nombre desde la calle y esperar a que aparezcan por la ventana y bajen a la calle. Durante el trayecto hasta la casa de Abd al Rahman, decorada con un avión que parte de El Cairo para llegar a La Meca como recuerdo del viaje que realizó su padre, Maher saluda continuamente con el *Assalam u aleykum barakatu Allah*, el saludo habitual de los *mumimum*, a todos los conocidos que se cruzan con él. El prestigio de la familia le acompaña obligándole a un comportamiento acorde con lo esperado.

Aparece Abd al Rahman, se saludan con dos besos en las mejillas y partimos en busca de Mansur. Al llegar a su casa, Maher sube al apartamento, momento que aprovecha Abd al Rahman, de menor edad que Maher, para sacar un paquete de tabaco y fumar un cigarrillo pidiendo que no le digan a Maher que fuma, lo que le arrastraría desagradables consecuencias. Abd al Rahman es estudiante de química y no acepta con resignación el futuro que su familia le ha preparado. El joven se siente encerrado entre el patriarcalismo y las nulas oportunidades de futuro, y si consigue su objetivo de salir del país para estudiar en una universidad extranjera, deberá ser sin el consentimiento ni la ayuda de su familia para conseguirlo. Les deshonra: “fumo, voy al *qahwa*, me quedo en casa y no voy al colmado... y, sobre todo, hablo con chicas de la universidad y del barrio que me encuentro por el *gara*... rezo obligado y no pienso lo que significa, pero mi familia quiere que lo haga”. Estos comportamientos cercanos a su cultura generacional, le acarrearán problemas con su padre y Rachid su tío, haciendo que no se sienta querido por su ellos. Igualmente, cuando pide dinero para él se lo niegan repetidamente, tanto su padre como su hermano, a pesar del negocio de ultramarinos junto a la avenida Feysal. En este sentido, “sólo mi hermana se muestra comprensiva,..., me da algún dinero necesario para tabaco y para ir al cine alguna vez,..., sino no fuera por mi hermana no podría comprar ni libretas”. Siente su vida en Egipto empobrecida, sin capacidad de decisión, le espera el refugio en la religión y vivir el eterno presente. Para el chico que mira la opulenta vida que se ofrece desde Occidente en las películas con envidia, no hay salida del oscuro mundo del vecindario en Egipto. Además, en este caso está en choque permanente con la cultura parental que no acepta. Es una persona en la que pesa más su cultura generacional, figurativa, que la parental posfigurativa, a pesar de que por obligación guarda el debido respeto, porque en su situación es imposible romper con ella. Esa es la coerción que ejerce, en este caso, la parentela sobre Abd al Rahman, la imposición de

voluntades desde la jerarquía masculina parental, que en estas salidas ejerce el representante de mayor edad de los Zyan, Maher.

Pero, obviamente, Maher también tiene sus elecciones que le dotan de una individualidad construida dialécticamente en las distintas situaciones por las que transita. Probando, de nuevo, que ésta no es inamovible ni fija, sino un proceso de negociación con lo cotidiano basado en modelos y esquemas que conectan el proceso cognitivo conocido como identidad, *self* o conciencia de uno mismo, a un contexto específico y determinado, mediante símbolos relevantes y compartidos. Esta negociación a partir de los modelos culturales juveniles se pone de manifiesto al salir del área de influencia del *bara*. La conducta dominada por la *muruwva*, simbolizada en su bigote, cambia hacia las bromas, las miradas y comentarios hacia las *makana* con las que se cruza el grupo. La rigurosidad deja paso a la distensión en el comportamiento, y a la ironía permanente. En esa situación Maher permite fumar a Abd al Rahman, en una deferencia hacia su primo que muestra cierta solidaridad generacional. Uno de los temas que provocan hilaridad y sorna, permitida por Maher, es la dependencia de su familia porque con sus escasas ganancias económicas por su trabajo en la agencia de viajes de la que es socio su padre, no puede permitirse grandes gastos personales; tacañería, según Samir, agravada por su tendencia al ahorro, justificado en las necesidades del matrimonio.

Había en el grupo dosis de impaciencia por llegar a la sala de proyecciones. Un cine de ciento cincuenta plazas con el suelo y las butacas de madera, una pantalla de pequeñas dimensiones y lámparas de arañas de metal desvencijadas. Se proyectaba la película del cómico egipcio Adel Imam *Risala ila alwani*. Antes de iniciarse la proyección se pronuncia la *shabada* y se anuncia que la sesión ha sido aprobada por el Ministerio de Asuntos Religiosos. Acto seguido aparecen las imágenes de un desfile de moda italiana femenina de ropa interior: camisones, visos, lencería fina con un tango como banda sonora, que provoca expectación y gritos de admiración a las mujeres que los presentan. Eso explica la ausencia de Mahdí, el hermano pequeño de Maher en la sala; la resemantización por parte de los espectadores de esta sesión masculina del publrreportaje es de un contenido explícitamente sexual¹⁵⁷. El largometraje cuenta la historia de un *fellaha* que paga una enorme suma a un *baltagi* para migrar a Italia. Allí intenta buscar un trabajo, hasta que cae en manos de una egipcia, actriz porno, que lo utiliza sin que el protagonista se de cuenta. Maher, cada vez que aparece una mujer en bikini o bañador me llama la atención con un golpe en el brazo de butaca buscando mi confidencialidad y, como la mayoría del público, silva y lanza obscenidades a la pantalla. El clímax de la sesión se consigue con la escena de “*bob*”, tal como la ha definido Maher: el

¹⁵⁷ En estas salas las sesiones suelen ser masculinas. Sólo en las salas del centro de la ciudad se realizan sesiones femeninas después de la oración del mediodía y mixtas las sesiones de tarde después de la oración.

momento en que la artista porno, ligera de ropa, y el palurdo se dan un beso en una cama giratoria. Maher exclama de júbilo y comenta que es “*una escena fuerte*”. A la salida del cine, se convierte en el objeto de conversación de los jóvenes por su fuerte contenido sexual, que contrasta con el modelo parental de la familia Zyan. Es importante resaltar que el control y el complejo del honor, impide las relaciones sexuales prematrimoniales y en el caso de Maher, Abd al Rahman y Mansur, todavía no han besado a una mujer y, evidentemente, su moralidad y su economía, les impide la satisfacción sexual que podrían ofrecerles las prostitutas; tal y como Walid y algunos miembros de su *shela* han practicado. Este desconocimiento sexual provoca en Maher falta de seguridad en su posible relación con la que será su esposa, temiendo no estar a la altura de lo propuesto en el Corán y la *Sharia* que obligan a la satisfacción sexual de la mujer por parte del marido¹⁵⁸.

Este tránsito moral de Maher se reproduce en lo que podríamos considerar como áreas naturales generacionales. Como ya se ha dicho, Maher trabaja en la recepción, atención telefónica y diversos encargos en oficinas estatales, como presentar la documentación necesaria de los viajeros para el visado de entrada a Arabia Saudí, de la agencia de viajes de la que su padre es socio. La oficina se sitúa en la calle Mohammed Bassiouni en el Downtown, en la tercera planta de un edificio construido en los años veinte. La mayoría del tiempo Maher está en la oficina con Samir, botones y encargado del té de las visitas, además de compañero de curso, y con Mansur, su *sadiqi*, en algunas ocasiones. Su puesto de trabajo le permitía realizar todas aquellas llamadas telefónicas que en su casa le estaban vetadas. Así aprovechaba para llamar a amigos y amigas de la escuela de comercio en la que estudia y a la que sólo asiste en los períodos de exámenes. De esa manera, se mantiene informado de las novedades del curso y contacta para reunirse con ellos y que le pasen los apuntes. Por otra parte, en el despacho del director de la oficina hay instalado un ordenador que Maher utiliza para buscar información de su interés: páginas que en el contexto aparecen como eróticas con chicas ligeras de ropa, ver videos musicales de éxito entre los jóvenes o utilizarlo como consola de juegos.

El lugar en el que suelen tener lugar sus encuentros estudiantiles es un *qahwa* de un callejón junto a la calle Qasr al Nil a pocos metros de la plaza Talaat Harb. Se trata de un café tradicional que ocupa un espacio urbanizado entre dos fincas con doce mesas para sus clientes. Sin embargo, su situación en pleno centro de la ciudad, permite que la presencia de estudiantes sea habitual. Allí, Maher pasaba ratos libres entre encomienda y encomienda de sus superiores y las dos horas del almuerzo. Además, algunas tardes después de la oración del *magrib*, pasaba un par de horas con

¹⁵⁸ Para una introducción al mundo del sexo en países árabes son útiles las aportaciones de Ait Sabbah (2000 pp. 43-63 y 81-102). En especial para el tema de las inseguridades masculinas derivadas de concepciones culturales desde el discurso religioso, importante para Maher por los modelos recibidos desde la cultura parental.

amigos y amigas de la escuela de comercio, justificando su tardanza a su padre por motivos laborales principalmente.

Por lo tanto, una solidaridad basada en el interés mutuo se modifica en una comunidad naturalizada, destacando los diferentes aspectos que puede tomar una relación social: juegos de mesa, intercambio, de cintas de casete grabadas con los éxitos de moda del *Al Jil*, conversaciones sobre chicas cuando no están presentes, bromas y chistes, acercan al grupo a los valores de la *futumwa*: galantería, valentía, ironía... Así, las reuniones se convertían en una competición entre ellos para convertirse en líder de esta *shela* esporádica, ante las chicas del grupo. Maher siempre dirigía las bromas y contaba numerosos chistes pero no pasaba de ahí. Era el líder cómico del grupo por lo que lo conocían como Stangalina, vocablo recogido de un personaje bromista televisivo, pudiéndose traducir como loco, en el sentido de individuo que es capaz de cualquier tipo de acto para conseguir la sonrisa del grupo. Al mismo tiempo, es revelador el cambio de registro del coloquial estándar usado en el contexto agnaticio a un coloquial generacional, repleto de expresiones adaptadas de otros contextos con significados dependientes de su cultura cotidiana, como *makana*, *jawal*, *sultan*, *pashá*, *fadda*... y de expresiones tomadas del inglés como *up to you*, *as you like*, *take it care*, *take it easy*... Es en este contexto, dónde la identidad elegida de Maher se pone de manifiesto sin olvidar la básica y sus modelos parentales que le obligan a dejar las reuniones momentáneamente para ir a realizar la oración que corresponda, a un pequeño oratorio situado cerca del callejón. Estas estrategias para la transgresión, justifican sus continuos intentos de conseguir de mí un teléfono móvil para evitar el control parental de sus relaciones generacionales; que su padre, a pesar de las facilidades que tendría para obtenerlo, no le facilita. Como podemos observar, busca el anonimato del centro de la ciudad para estos encuentros y la soledad de la oficina, aunque en algunas ocasiones realiza estas actividades en compañía de Mansur aumentando la confidencialidad y estrechando sus lazos de amistad, como estrategia para desarrollar sus rasgos electivos. Únicamente cuando se reúne con sus compañeros de escuela técnica evita la presencia de Mansur, ocultando esta parte de sus relaciones generacionales a todo su entorno familiar y vecinal.

Sin embargo, todas estas transgresiones tienen un punto de conexión con sus relaciones vecinales. Esa conexión se llama Samir por su residencia próxima al *hara* de Maher en Umm Masriyin, zona que ha convertido en una extensión de sus áreas familiares en su tiempo libre. La relación entre ambos está marcada por la jerarquización: Maher ejerce su autoridad sobre él en la oficina basada en el nivel económico y el prestigio religioso que adquiere con la práctica cotidiana de las plegarias en su centro de trabajo. Sin embargo, Samir acepta acompañar a Maher a las salas de videojuegos de los centros comerciales del Downtown y a los puentes del río, que antes describimos como un área para las relaciones juveniles, para intentar algún contacto con las chicas que por allí pasean parapetándose en

el anonimato de esos espacios, al final de algunas jornadas de trabajo. El conocimiento de Samir de estas diferencias de Maher en su presentación en su *bara* y en sus actividades anónimas le permitían usarlo en momentos estratégicamente elegidos.

IV. 3. 3. Culturas generacionales en conflicto: la rivalidad con Samir

Samir, a diferencia de Maher, nunca realizaba la plegaria en la oficina, los viernes no acudía a la mezquita y únicamente respetaba el ayuno de Ramadán. No obstante, su primera referencia al ser interpelado por su pertenencia es la de “*muslimin*”, con una interpretación popular de la religión basada en la creencia en los santos y las prácticas populares como los *mawlid*s, los *dikbr* y las visitas a la tumba de los parientes muertos. Así, su cultura parental se diferencia ampliamente del modelo referencial de la familia Zyan. Nacido en El Cairo, su padre, analfabeto, es miembro del Partido Nacional Democrático de Hosni Mubarak como ya he destacado. Así puede pagar la deuda que cree mantener con el país por el trabajo de conductor de autobús en la compañía nacional. En casa de Samir, a diferencia del apartamento de Maher, la ausencia del libro sagrado se suple con cintas de recitación coránica y dos cuadros de Nasser y Mubarak están colgados de la pared, junto a un tapiz de baja calidad de fondo negro con imágenes de un frondoso bosque con ciervos y un riachuelo, en una imagen popular del paraíso prometido¹⁵⁹. El repertorio lingüístico de Samir se basa en el coloquial popular en el barrio y en el estándar en su lugar de trabajo; a diferencia del registro repleto de expresiones religiosas que utiliza habitualmente Maher. También a diferencia de Maher su vestimenta se aproxima a los modelos dominantes entre los intérpretes de *Al Jiz*: tejanos, zapatillas deportivas, el uso de gominas para alisar su cabello ensortijado consecuencia de su origen nubio y la ausencia del bigote. El estilo de Samir visibiliza las diferencias con Maher. En Samir, la preocupación por la imagen, y la búsqueda de diversión con sus amigos en su tiempo libre como consecuencia de la mixtura entre su cultura generacional y su cultura parental, son dos de los rasgos predominantes.

Samir, siguiendo con la *takaful* de los *baladiyat*, como en el caso del Bulaq Abu al Ala, forma parte de una *shela* formada por Ibrahim, *sadiqi* de Samir, Goha, Sabir, Hani, Muhamad y Ahmed conociéndose también, como en el caso de la *shela* de Abu Talib por sus motes. Samir es Shakshak, un sonido onomatopéyico que hace referencia a un personaje de dibujos animados muy popular en El Cairo; Ibrahim es Berbesh algo así como el que mueve muy rápidamente los parpados; Goha, Yahue, sonido onomatopéyico como el ¡uff! español; Hani, Sabuna, jabón el que está siempre en el lavabo, popularmente pajillero; Mohamed, Zaluq, pobre

¹⁵⁹ En la página ciento tres se puede encontrar una descripción de la vivienda de Samir en contraste con la de Maher.

hombre débil mentalmente; Ahmed, Jalaf, el que siempre hace lo contrario. Todos estos alias acentúan caricaturescamente algunos rasgos físicos o comportamentales de estos jóvenes. Entre ambos jóvenes, como vemos, existen distinciones derivadas de sus culturas parentales, pero también de la forma en que construyen sus identidades electivas, marcada en un caso por sus relaciones parentales y por las de vecindad en el otro. En este sentido, la confidencialidad con el *sadiqi* es fundamental para Samir, “a tu *sadiqi* se lo cuentas todo, no hay secretos... le ayudas y te ayuda... lo conoces muy bien”.

Maher y Samir manifiestan sus diferencias en una relación conflictiva que se manifiesta en los espacios públicos. Maher impone sus decisiones sobre dónde ir al acabar la jornada laboral ejerciendo su autoridad jerárquica que Samir nunca acepta de buen grado; pero su capacidad adquisitiva con un sueldo mayor le ayuda a imponer su voluntad. Los sarcasmos e ironías entre ellos son continuos: sobre las novias inventadas de Maher y por la falta de *aql* de Samir; utilizando mi presencia para expresar sus diferencias generacionales, parentales y comunitarias y convertirme en juez de las mismas. Mientras, Maher intentaba mostrar su autoridad continuamente, Samir intentaba ser un cicerone inmejorable por las calles del *gara*; además se desprestigiaban informándome de las actividades transgresoras de uno y otro, buscando mi confidencialidad. Todo este conflicto se manifestó el día que visitamos la Feria Internacional de Muestras de El Cairo formando un grupo con Maher, Mansur, Samir y Mahdi. Maher, ejercía su autoridad económica pagando las entradas, el transporte, la comida y algún que otro capricho como zumos o refrescos. El grupo aceptaba sus órdenes y sugerencias. Se sentía a gusto y toleraba las bromas de Mansur y Samir, que en minoría aceptaba a regañadientes las decisiones de Maher. A la hora de la oración todos se dirigieron a la mezquita que hay en el interior del recinto ferial excepto Samir. Ese fue el momento que aproveché para preguntarme sobre el *hara* de Maher, por empatía, le mostré mi agrado por el bullicio del *baladiyat* aquella mañana de viernes. Samir exhibió cierto disgusto y me invitó a conocer su casa que “es más vieja que la de Maher y que te va a gustar más”¹⁶⁰. Samir se diferencia así de Maher y su grupo reconociendo que sus relaciones se basan en el interés.

Pero, también, Maher, Mansur y Samir poseen modelos comunes figurativos que los diferencian de las generaciones anteriores: la fascinación que les produce la tecnología occidental: los videojuegos, la telefonía móvil y los instrumentos informáticos principalmente; y el orgullo de mostrar los logros tecnológicos nacionales, como el último modelo de coche producido en el país, la tecnología para el cultivo intensivo de fabricación nacional o

¹⁶⁰ Recordemos que me presentaba a estos jóvenes como estudiante de historia contemporánea de Egipto por los motivos antes señalados, de ahí que Samir subrayara la antigüedad de su vivienda de Um Masriyin.

los discos compactos religiosos con explicaciones del Corán y de la historia religiosa y natural totalmente adaptadas a las tradiciones islámicas. También su relación reprimida con las chicas, que señalaban continuamente con gestos entre ellos y onomatopeyas, aunque ninguno de ellos se aventuró a tomar la iniciativa para entablar un contacto, a diferencia de los intentos de acercamiento que Walid y su grupo intentaron en la discoteca Ta-tú. La timidez de Maher con las chicas ha provocado innumerables bromas de Samir con mala intención, defendiéndose de los ataques a su inteligencia que Maher lanzaba a la menor ocasión, impregnados de la idea xenofóbica de la inferioridad de los africanos negros, que Mansur y Maher manifiestan cuando en los pabellones de países subsaharianos desprecian sus productos tradicionales.

Pero existe otra característica común generacional entre Maher y Samir: la filiación con su *hara* que acentúa la rivalidad entre ellos. Maher, a pesar del familismo moral que mantiene relaciones únicamente instrumentales con el vecindario, conserva ciertos vínculos, aunque escasos y poco importantes, con sus compañeros de escuela. Esta característica se manifestaría el primer día del *Aid el Adha*. Durante la mañana, Zuq el Had aparecía abarrotado de gente comprando alimentos para la celebración del día siguiente al despuntar el alba, cuando miles de animales serían sacrificados y parte de la carne distribuida entre los pobres sin acceso a ella habitualmente. Los días anteriores, en las calles de los *baladiyat* y *garas* tradicionales asomaban cabras, ovejas y erales para el sacrificio del *El Jamis al Sabah*, intentando cada linaje hacerse con su animal expiatorio. En casa de Maher, esa mañana, se seguían por televisión las celebraciones del *Haj* en La Meca. Es el momento propicio para iniciar una conversación sobre el Islam, demostrando su superioridad sobre el judaísmo y el cristianismo, para él religiones equivocadas; revelando la determinante adscripción que tiene Maher con la religión y su personalidad de *mumin*, que le permite dar unidad a los diferentes modelos que le influyen en su construcción identitaria. Maher estaba dispuesto a celebrar la festividad siguiendo las prácticas escrituristas que recomiendan el ayuno hasta la puesta de sol, sin ser obligatorio.

La intención era pasar el día en Um Masriyin por lo que Samir ha llegado a casa de Maher para dirigirnos a sus áreas familiares. Mustafa, Mahdi y Mansur nos acompañaban. Durante el trayecto por el *hara* y sus calles adyacentes, Maher destacaba las cualidades del arrabal. Ya en Um Masriyin ha ido haciendo notar la suciedad de las calles. Una vez que llegamos al *hara* de Samir, dónde destaca un espacio entre viviendas que da a un corral de gallinas que además sirve de basurero, Maher destaca la pobreza del lugar y de Samir, iniciando una discusión entre ellos en la que Samir acusa a Maher de mentiroso y de “ver pornografía por Internet” que acaba con un: “Olvida al hombre llamado Muhamad Samir”. Para Samir una afrenta a Um Masriyin es una afrenta a su honor. Así, han aparecido Sabuna, Berbesh y Jalaf en ayuda de Samir, demostrando la cohesión social

motivada por la vecindad, incrementando los improperios hacia Maher, que decide marcharse, insinuando que no quiere pasar el día allí porque tiene que seguir las prácticas religiosas de la festividad. Sin embargo la verdadera razón es su caracterización del *hara* de Samir, “viven apartados del verdadero camino,... no aprecian la *Sharia*...solo piensan en divertirse... no les importa la familia ni Dios”. Mansur, Mustafa y Mahdi le siguen. Esta pequeña victoria de Samir le permite sentirse como un pequeño líder local.

En las calles adyacentes al *ryad*, sin asfaltar, llenas de *qahwas*, muchos más que en Zuq el Had, se han instalado mesas de ping-pong y diversiones para los niños: norias, casetas del terror y barracas de tiro con escopeta. La calle principal está abarrotada de proles con niños en las atracciones, montando en burro o caballo. La *shela* de Samir, sobre la que ejerce cierta autoridad ya que es el único que trabaja, ha pasado el día disparando, bebiendo refrescos, comiendo juntos, riendo y jugado al ping-pong, las principales diversiones para la juventud en esta festividad. Esa es la forma de pasar el tiempo de ocio de la *shela* de Samir, marcando su cultura generacional diferenciada de la de Maher. Con poco dinero para gastar, se pasa el tiempo en común, sin atender a las prácticas religiosas, tal y como la rigurosidad parental de Maher le exige seguir. Así, el límite se define tanto por la cultura generacional, en mixturas específicas de lo parental, lo electivo y lo dominante, como por la identificación con el área familiar, habitualmente asociada a la residencia.

Este agravio al honor del *hara* de Samir se zanjó a favor de Um Masriyin con un partido de fútbol celebrado en unas instalaciones de la avenida Feysal. Maher y Samir buscaron entre sus conocidos residentes en sus respectivos *hara* a los jugadores para la contienda, encontrándose en el campo de juego a las cinco de la tarde, un viernes por la tarde. Maher reclutaba su selección pasando por sus domicilios y en furgoneta de transporte público, llegamos al centro deportivo en cuya puerta esperamos a los oponentes de Um Masriyin. El espacio, compuesto por un campo de fútbol de tierra con pistas de atletismo y varios campos, también de tierra, para la práctica del baloncesto y el balonmano estaba ocupado por gentes de edades variadas disputando partidos de fútbol, por lo que tuvimos que ocupar una parte sin porterías, que construimos con ropa y piedras, para la disputa del encuentro. La masificación hacía que los balones de los diferentes partidos se confundieran. La entrada a estas instalaciones, que ascendía a dos libras por persona, la pagaría el equipo perdedor. Después de tres horas de partido, la victoria del equipo de Um Masriyin fue apabullante, los contactos de Samir por sus solidaridades comunales le habían procurado una buena selección futbolística. Contrastaba su atuendo -camisetas de conocidos equipos profesionales egipcios y europeos y, excepto un par de ellos que jugaban descalzos, botas de fútbol- con el del equipo de Zuq el Had: pantalones tejanos, camisetas y bambas. La ausencia de bigote, el pelo engominado y cortado según el modelo dominante, abundante en su parte superior y afeitado en el cogote y encima de las orejas, contrastaba con la

aparición del equipo de Zuq el Had: bigotes, cabellos cortos y sin engominar. Representaban dos estilos de cultura generacional: una basada en la importancia del modelo parental y otra con mayor influencia de los modelos generacionales. El grupo de Samir lo formaban *faddas* y trabajadores de la economía informal, con mayor destreza futbolística que los estudiantes de Zuq el Had. Maher que además de sus hermanos y primos, convenció a Mansur y éste a algunos de sus vecinos, no tenía la suficiente popularidad en su *bara* para atraer a los mejores jugadores, simbolizando el escaso interés de su prole por el sector que abandonarían, en los próximos días por su nuevo piso de la avenida Feysal. Al final de la contienda Mansur se sentía especialmente deshonrado por la opinión que sus vecinos tendrían de sus compañeros de equipo y de él mismo, por la escasa pericia y combatividad demostrada, que les había costado una triste derrota frente a los miembros de Um Masriyin. El prestigio futbolístico de Mansur en su *bara*, Tarabeya el Haram no se restauraría sin una victoria.

Resumiendo, la relación entre Maher y Samir visibiliza las diferencias culturales generacionales que contrasta con la visión homogénea de la juventud caiota que se pretende desde el Ministerio de la Juventud. Al mismo tiempo, se ha revelado como la estrecha vinculación con el vecindario, teniendo en cuenta también la práctica descrita para el Bulaq Abu al Ala y el Muhandisin, no está determinada directamente por las características culturales de estos espacios urbanos, sino por la imposibilidad de establecer estrechas relaciones más allá de los límites residenciales para algunos de sus habitantes. En este caso, se mantiene una estrecha relación con los vecinos de la misma edad que se convierten en familiares proclamados, en especial con el *sadiqi*, que se asemeja a una relación fraternal, mientras que el resto de miembros del *shela* se confunden con una relación similar a la que existe entre primos, a los que no se confesarían ciertos secretos. Esa es la práctica de Samir con Ibrahim, de Walid con Muhamad, de Mustafa con Ibrahim, de Maher con Mansur, de Mahmud con Tareq y, como veremos, de Muhamad con Rachid. ¿Es posible que la carencia de relaciones de amor adolescente les empuje a esta clase de relaciones muy cercanas al amor sentimental por las dificultades y barreras que se crean y se mantienen con los miembros del género femenino, ya que no se pueden “mantener” o “no se deben mantener” relaciones de amistad verdadera con una chica por los problemas que acarrea en el barrio sobre su reputación? ¿Será un sustituto también de las relaciones sexuales reprimidas, el amor hacia ese amigo único que menciona Samir?

IV. 3. 4. Matrimonio y emancipación

Las diferencias entre Maher y Samir aparecen también en sus modelos utópicos para resolver su situación liminal y reintegrarse a la

sociedad adulta de la *murumwa*. Para Maher -sobre todo después de la compra del piso de la avenida Feysal, que ha facilitado la promesa del padre de que el piso de Zuq al Had será para el primero de los hijos solteros que se case- su gran objetivo está en contraer matrimonio lo antes posible aunque todavía tenga que realizar el servicio militar de un año, después de graduarse en comercio. Desde su modelo parental, la edad habitual para contraer matrimonio es a partir de los veintitrés años. Su hermano mayor lo hizo el año pasado a la edad de veinticinco años con una familiar del imam de la mezquita *gami'a Shariya*, la mezquita del buen camino, que el venerado abuelo Mahmoud Zyan había levantado cuarenta años atrás en Beni Suef. La solución podría venir de la mano del matrimonio *urfi* pero para Maher beneficia a las clases altas, que pueden usar su poder económico para crear un problema. Rechazando la opción del matrimonio *urfi*, al alejarse del modelo contractual islámico, espera que su progenie busque para él una chica de buena reputación, ya sea entre los vecinos o en Beni Suef y le ayude a obtener el dinero necesario para realizar el matrimonio. Pero con la promesa del padre, la carrera ha comenzado y si encuentra él mismo un buen partido será aceptado por su parentela.

De nuevo, para Maher la familia se convierte, a pesar de sus ahorros, en el centro definidor del yo, incluido el utópico, porque su salario le impide financiar los gastos relacionados con el matrimonio, que pasan por amueblar el piso conyugal con todos los elementos necesarios para iniciar la vida en pareja. Estos gastos, sino fuera por su parentela, le supondrían años de privaciones a las que, por ahora, no está muy dispuesto todavía; sin contar con la dificultad de encontrar piso si no se casa antes que su hermano Mustafa. De esa manera, Maher conseguiría entrar en la *asaba* y en los negocios familiares, satisfaciendo sus deseos sexuales reprimidos por el control que impone la separación de géneros y por la represión de la moral religiosa que le impide cometer actos *haram*. Para Maher reproducir el modelo parental siguiendo el ciclo vital, adquirir la *murumwa* y olvidar los años de juventud es el futuro que espera de los años venideros. Se imagina así mismo, casado, con un piso con todas las comodidades posibles, con varios hijos frutos del matrimonio y participando de las decisiones del grupo. Quién sea la elegida no tiene demasiada importancia, el matrimonio para él es una relación contractual que poco o nada tiene que ver con una relación establecida libremente entre dos personas adultas que deciden vivir juntos. De esa manera, salvará su timidez y desconocimiento del género femenino, dejando en manos del linaje una decisión que en otros contextos es un derecho individual, aunque en el Islam la mujer deba estar de acuerdo con la unión. De ahí que las buenas relaciones con las mujeres de la unidad doméstica sean imprescindibles para esta búsqueda, ya que son ellas las que pueden conocer a las posibles candidatas, sobre todo a sus parentelas, propuestas por o para Maher y Mustafa, que dejarán la decisión final en manos de sus agnaticios masculinos aconsejados por las mujeres de la stirpe. Además, la compra del piso de la avenida Feysal convierte la búsqueda de novia en una

carrera entre los hermanos menores para ocupar el piso de Zuq el Had. La preocupación por el matrimonio explica que durante la visita a la Feria Internacional de El Cairo se interesara continuamente por los precios del mobiliario y electrodomésticos necesarios para un piso, que en las normas tradicionales debe correr a cargo del novio, además del oro para la novia de la ceremonia de celebración del compromiso y los gastos de la fiesta de celebración del enlace cuando se produzca. Por su parte, la novia debe llevar consigo todos los enseres necesarios para el hogar, desde las sábanas hasta los utensilios de cocina. Pero ¿qué chica se niega a casarse en una situación de precariedad como la que allí se vive?

Por su parte, Samir, al que no le preocupa el servicio militar por su miopía que le convierte en inútil, espera conseguir una emancipación de su estirpe que le resuelva su precariedad económica. Al poco tiempo de producirse el conflicto con Maher, Samir consiguió un trabajo de telefonista en una empresa de exportaciones e importaciones que tiene su sede en el aeropuerto internacional. Para él ese empleo le permitirá mejorar su calidad de vida a corto plazo porque su familia no puede darle el dinero necesario para sus gastos. Esa es la causa de muchos abandonos de las escuelas primarias y secundarias en un mundo donde los jóvenes de las clases medias, atraídos por el consumo pero con poco dinero para satisfacer estas nuevas necesidades, buscan una solución a su ansiedad. Es el caso de Samir que está matriculado en comercio pero no asiste a las clases. “Sólo voy cuando hay exámenes... yo no quiero estudiar solo vivir en el presente de la diversión”. Además el contacto con empresarios le permitirá establecer relaciones con ellos que le pueden reportar alguna posibilidad de entrar en la economía informal, que a su vez le permita aumentar sus ingresos.

Y sobre todo conocer mujeres occidentales, “que te dejan hablar con ellas”. En su imaginario toda relación con una mujer no islámica puede acabar en una relación sexual, salvando la represión que marca las relaciones entre los géneros en los barrios cairotas. En este sentido, para Samir viajar a Dahab se convierte en una de sus utopías juveniles, irrealizable económicamente a diferencia de Walid y sus *zamala*¹⁶¹. “Allí, las mujeres occidentales van en bikini... todo está permitido... estamos lejos de El Cairo...”. Esta conceptualización de este pequeño pueblo de pescadores convertido en centro turístico a bajo precio a diferencia de Sharm el Shayk, aparece a consecuencia de las historias que los jóvenes que han hecho el servicio militar en la península del Sinaí cuentan en el suburbio. Lugar dónde se materializa la utopía de una vida de diversión y sexo sin problemas, para una juventud que, por motivos sociales y económicos, es alejada de prácticas comunes para las poblaciones juveniles occidentales.

¹⁶¹ Dahab es una población fronteriza de la provincia de Sinaí junto al mar Rojo destino de jóvenes turistas occidentales e israelíes que durante los años sesenta y setenta, atrajo a numerosos hippies.

Desde la consecución de su nuevo empleo aparecía siempre bien aseado, pero con sus mismas ropas de siempre ya que su sueldo, que en este nuevo trabajo es de trescientas libras frente a las ciento cincuenta libras que obtenía de la agencia de viajes, no le permite gastos extraordinarios por el momento. Esperaba que llegará el día de pago: “compraré unos tejanos nuevos, una camisa y gomina para el pelo”. Aún así, no podrá realizar inmediatamente su utopía vital: independizarse de sus padres, conseguir unos ahorros y buscar un apartamento, con comodidades occidentales como frigorífico, cocina y un lavabo propio, en una zona cercana al río, en uno de esos altos inmuebles que lo circundan. Una verdadera utopía para su economía actual. Pero tiene trazado un plan para conseguirlo: acabar sus estudios de comercio lo antes posible y gastar parte de su dinero en estudiar inglés para mejorar su curriculum. El matrimonio vendrá más tarde, *inshallah*, por el momento su interés se centra en el consumo y pasar el tiempo libre con sus amigos.

Con Samir y Maher hemos constatado como dos culturas parentales diferenciadas, configuran formas de estar en el mundo diversificadas, constituyendo procesos de construcción identitaria complejos, que, a pesar de mantener ciertos puntos comunes -la admiración por la técnica occidental que se refleja en su interés por los instrumentos electrónicos, el gusto por el deporte o por los videojuegos-, se trata de construcciones generacionales heterogéneas. La ausencia del padre de Samir por su extensa jornada laboral, invita a pensar que sea esa la razón por la cuál tenga más peso su cultura generacional en su construcción identitaria, a diferencia de la construcción de Maher que parece estar mucho más influenciada por la cultura parental, debido, en gran medida, al estricto control familiar que sufre Maher, aunque ambos dependan económicamente de sus parentelas respectivas.

IV. 4

MOHAMED,

UN *IBN AL BALAD* EN DAR AS SALAM

A pesar de la prohibición de las autoridades de construir inmuebles en terrenos desérticos y cultivables, el *gara* de Dar as Salam en el *qism* de El Basatin, se asienta en terrenos agrícolas que se sitúan al sur de la conurbación, en la ribera oriental del río. Dichas tierras, repartidas en lotes de pequeño tamaño entre los campesinos, fueron adquiridas para fines residenciales por los primeros migrados de zonas del Delta, principalmente después de la revolución nasseriana. Los residentes poseían títulos de propiedad legal, pero nunca pudieron registrar la construcción de viviendas, en una situación paradójica que marginaliza al sector desde sus primeros pasos en los años sesenta del siglo pasado. Se trata de poblamientos calificados como no planificados por las autoridades, que en una aparente indiferencia, permitió su expansión en la década de 1970. De esa manera el gobierno evitaba enfrentarse a los problemas de vivienda y las familias que recibían las remesas de dinero de los migrados a los países del Golfo, mayoritariamente de clases medias bajas, realizaban la compra de un apartamento para la prole (Khariofi 1995).

A pesar de una serie de leyes decretadas después de la guerra de mil novecientos setenta y tres no se ha conseguido ralentizar los asentamientos, sino reforzar aún más la informalidad de las construcciones. Durante esa década, el ochenta por ciento de aumento en el parque de viviendas se produjo en asentamientos informales como el de Dar as Salam (Sims, 2003), a pesar de los intentos gubernamentales de ofrecer vivienda pública en nuevas áreas residenciales ganadas al desierto como las ciudades Sitta Oktober, Hamsin Ramadan, Al Badr o New Heliopolis a precios fuera del alcance de las clases medias, apareciendo, actualmente, algunos inmuebles en esas zonas vacíos o en ruinas.

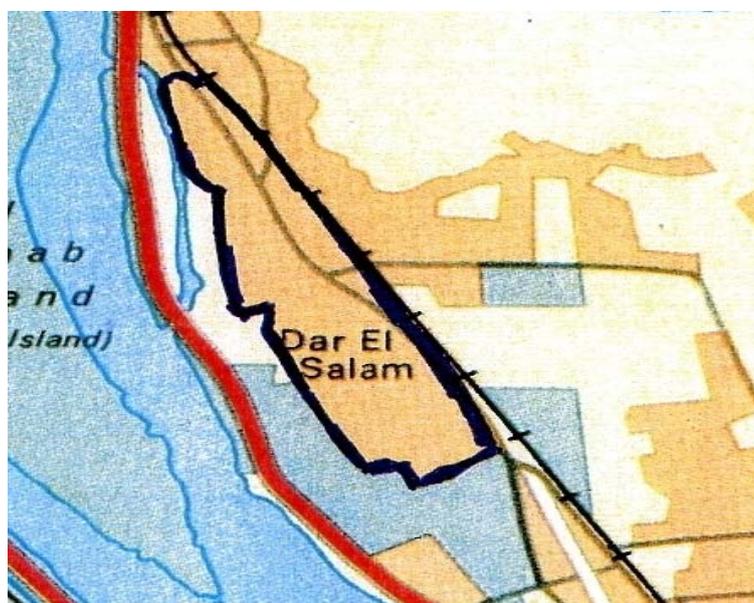
Sin embargo, este crecimiento ya no se produce como en las décadas anteriores. Durante los últimos veinte años, la subida de los precios de la tierra, así como la apertura de un mercado de alquiler, provocó la entrada de empresas privadas en la construcción de inmuebles en Dar as Salam. Estas empresas, en algunos casos, construyen edificios de más de diez plantas junto al río a pesar de las prohibiciones, aumentando el precio del suelo incluso en las construcciones informales populares. Estos promotores se aprovechan de las infraestructuras ganadas con las luchas vecinales durante los últimos años del siglo pasado y de la construcción de la estación del metro Dar as Salam, para atraer a residentes de clases económicamente agraciadas. La construcción de edificios de apartamentos está reemplazando las primeras edificaciones de

inmuebles bajos de financiación popular, que aumentaban su altura según las necesidades familiares. Estos empresarios consiguen las licencias de obra con sobornos a las autoridades locales construyendo en terrenos cultivables que, a diferencia de los terrenos desérticos no son propiedad del Estado, beneficiándose de un cierto dejar hacer, por parte de la administración. Hoy en día la mayoría de las construcciones son obra de promotores inmobiliarios, incluso las informales, mientras que en los primeros asentamientos eran los propios propietarios del suelo los que actuaban como promotores, contratando a las pequeñas empresas locales compuestas de mano de obra local. Estos movimientos especulativos han permitido la aparición de grandes bloques de apartamentos de lujo, junto a los tradicionales edificios bajos de financiación popular (Sims 2003).

Estos nuevos edificios han sido ocupados por familias caiotas que no pueden permitirse el lujo de alquilar apartamentos en el centro de la ciudad. Muchas de ellas son parejas jóvenes que prefirieron abandonar el hacinamiento de los barrios donde crecieron como Sayida Zeynab, el Ghourriya o Um al Masriyin para encontrar casas asequibles y una residencia conyugal separada de la progenie en la periferia (Florin 1999). Todo ello ha provocado un cambio en el mercado de alquiler; gracias, sobre todo, a una ley de 1996 que permite a los propietarios fijar los alquileres de acuerdo con los precios de mercado y aumentarlos anualmente, dando lugar a importantes aumentos en la renta de los apartamentos. No es de extrañar entonces que la vivienda en los *baladiyat* como Dar as Salam, que había sido asequible para las clases con más bajos ingresos hace dos o tres décadas, ahora se conviertan en costosos alquileres. Este aumento de precios beneficia a los primeros vecinos propietarios, que alquilan también los apartamentos construidos para sus hijos a desplazados de otras zonas de la ciudad e inmigrantes de zonas rurales del Delta principalmente.

La población según el censo del año 2000 asciende a unas cien mil personas aproximadamente, de las cuales más del veinte por ciento no tienen agua corriente ni electricidad, sus cifras de analfabetismo alcanzan el cuarenta por ciento para las mujeres y casi el treinta por ciento entre los hombres (Sims 2003). La barriada, situada frente a la isla de Dahab, está aislada del núcleo urbano por la línea uno del metropolitano que une El Marg con Helwan al este; la orilla este del río como límite oeste, mientras que las vías rápidas de tráfico completan el aislamiento, limitando el acceso tanto al norte al cercano Misr al Qadima, como al sur a Helwan. La composición revela la exclusión social de sus pobladores, una clase popular formada por gente con rentas fijas, los *arzuqi* que trabajan mayoritariamente en el sector informal de la construcción principalmente, facilitando el servicio eléctrico. La ausencia de ordenación territorial oficial se suple con la planificación informal llevada a cabo por los primeros propietarios que, si observamos una fotografía aérea del sector, han construido una red de *ryads* dirección este-oeste y norte-sur, formando cuadrículas con las

construcciones informales, probando la capacidad organizativa de las mismas. Las calles aparecen sin asfaltar, sin iluminación pública ni alcantarillado habitualmente. Sin embargo, las protestas vecinales han conseguido que la red de agua pública alcance a la mayoría de edificios, subsanando el problema de suministro parcialmente; pero las aguas fecales todavía se desechan mediante fosas sépticas debajo de los inmuebles, que no hace sino aumentar los problemas ecológicos en los cultivos cercanos y en las aguas del río y, en muchas ocasiones, en las propias calles del *baladiyah*. No es de extrañar, por lo tanto, que la ausencia de servicios estatales dote a los habitantes de Dar as Salam de una cosmovisión en la que el gobierno aparece como un elemento extraño y perturbador de la vida comunitaria, que sus habitantes definen como pacífica, asimilándose su nombre propio, Casa de la Paz.



Mapa 10. Dar as Salam

A este conglomerado llegó la familia de Muhamad al abandonar Sayida Zeynab después del terremoto de 1992. Un seísmo que destruyó la casa en la que habitaban desde los años cincuenta y que la promoción estatal decidió reconstruir en forma de apartamentos, fuera de sus posibilidades económicas. En Dar as Salam, su apartamento ocupa una mitad de la primera planta de un edificio de cuatro plantas, construido en los años setenta por el propio propietario del suelo, con agua corriente y electricidad, construida con vigas y ladrillos a la vista. Su coste, ciento cincuenta libras al mes supone más del cincuenta por ciento de los ingresos fijos que obtiene Ragab, el padre de Muhamad, trabajando como vigilante nocturno y Muhamad como chico de los recados de la empresa de informática en la que trabajan Mustafa y Walid. La pieza consta de dos habitaciones, una con una cama de matrimonio en la que una caja de

madera sirve para criar palomas que consumen habitualmente y otra con una mesa plegable, una nevera y una televisión en blanco y negro de pequeñas dimensiones, junto con un par de sofás que se convierten en camas improvisadas, son todo el mobiliario. Un calendario es la decoración de las paredes pintadas de azulete. Por la ventana de esa habitación que da al *hara*, unos cables les permiten disfrutar de la corriente eléctrica sin tener que pagar por el servicio, como muchos habitantes del barrio. Otra pequeña habitación es utilizada como cocina y pequeña despensa, mientras que el lavabo es comunitario, así como el lavadero situándose ambos en el terrado del edificio. De esta manera el terrado se convierte en una extensión de la vivienda, en un espacio comunitario para las relaciones femeninas y juveniles principalmente, convirtiéndolo en una de sus áreas familiares, estrechando, por lo tanto, los lazos comunitarios en el *hara* y evitando la privacidad de los asuntos domésticos.

Como en el Bulaq Abu al Ala y en Um Masriyin, la ausencia de espacios en las viviendas para las relaciones familiares, que sí encontramos en las residencias de Maher y Walid, permite la conceptualización del *hara* como un espacio comunitario privado de los residentes. De ahí que el teléfono del *hara* sea el del almacén de bebidas refrescantes situado frente a la puerta de entrada del inmueble en el que vive Muhamad, utilizando al empleado como telefonista. Como se ha ejemplificado, no es extraño ver a los vecinos con *libs il shurung* en sus callejones, lo que obliga a que cualquier presencia extraña a la comunidad sea anunciada por el acompañante, informando de los motivos de esa presencia. En este sentido, en el *hara* en el que vivía Muhamad, un pequeño establecimiento situado a su entrada, en el que unas videoconsolas permitían a los chicos pasar el tiempo, servía de puesto fronterizo que reconocía a los transeúntes como miembros de la comunidad o extranjeros. Sin embargo, una vez que se ha establecido tu identidad mediante tu nexo con el *hara*, tu presencia pasa desapercibida como la de cualquier otro miembro de ella. Las áreas familiares en el *hara* se completaban con un *qahwa baladí*, al que solía acudir en su escaso tiempo de ocio a jugar al dominó y ver la televisión principalmente; y un espacio en el que los pescadores de caña intentaban obtener algún fruto de las aguas de un canal del río, que Muhamad visitaba con la caña de su padre acompañado de Rachid, su *sadiqi*, habitualmente en horario nocturno.

IV. 4. 1. La carga de ser el hermano mayor

Muhamad con veinte años de edad es el mayor de cinco hermanos: Sayd, Rauf, Musa e Ibrahim. Su progenie, a la que Mustafa incluye entre los que “son como animales y sólo se ocupan de la subsistencia por culpa del gobierno”, es originaria del *Muhafazat ash Sharqiyah*, en el Bajo Egipto cuya

capital es Zagazig¹⁶². En Tahira y Shawbak Bastah, pequeños pueblos agrícolas, siguen viviendo algunos hermanos de su madre, con cuyos hijos Muhamad mantiene vínculos parentales. Tanto Zagazig como estos pequeños pueblos, se convierten en un área familiar de Muhamad y en lugares donde su línea paterna ha buscado mujeres para el matrimonio habitualmente, al ser el lugar de nacimiento de su abuelo que migró a la ciudad poco después del movimiento protagonizado por Nasser. Fue su abuelo el que alquiló la casa del *gara* de Sayida Zeynab, levantando un segundo piso para sus hijos menores nacidos en El Cairo, entre ellos Ragab el padre de Muhamad. En esas calles, el primogénito pasó sus primeros años de vida hasta la destrucción de la casa. A pesar de las malas condiciones de la vivienda en Dar as Salam, a diferencia de la añorada vivienda de Sayida Zeynab, como afirma Ragab “por lo menos no vivimos en un terrado... con esos que llegan del campo y viven entre animales”, orgulloso de su condición de cairota, diferenciándose de los recién llegados, cuya economía les impide alquilar, por el momento, una vivienda y se contentan con una habitación en los terrados del centro de la ciudad y de los barrios tradicionales. Si la casa del *gara* Sayida Zeynab vio el nacimiento de sus dos primeros hijos, Dar as Salam ha visto el nacimiento de los tres hermanos pequeños de Muhamad integrando a la estirpe definitivamente en la vida comunitaria, al celebrar el *aqiqa* con sus vecinos. Esta solidaridad comunal les facilita a Ragab y Muhamad la ocupación laboral en los empleos informales que generan las necesidades del vecindario, no cubiertas por los servicios estatales. Muhamad vivía el *bara* y el Sharqiyah como *Gemeinschaft*, frente a la *Gesselschaft* del resto de sus relaciones incluidas las que mantenía con su familia proclamada en Ayn Shayms y las establecidas a partir de su lugar de trabajo, aunque se manifiestan variaciones de este modelo general.

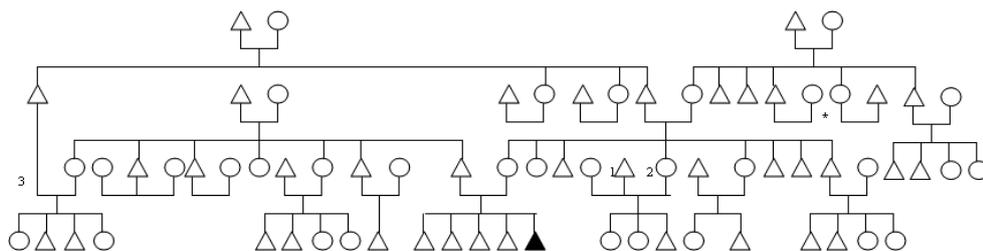


Figura 8. Carta de parentesco de Muhamad

1-2: Matrimonio de un médico de clase alta con una hermana de la madre de Muhamad que vive separada de la primera esposa, y que es proclamado por Muhamad por intereses estratégicos.

3. Matrimonio habitual en Sharqiyah entre una hermana del padre de Muhamad y un hermano del padre de Muhamad.

¹⁶² Se trata de una ciudad media de uno cuatrocientos mil habitantes y su principal riqueza son las factorías de transformación de materia prima, como el maíz, la caña de azúcar, el algodón. Además el contar con la sede del Gobierno en la zona y una facultad de agronomía, la convierte en capital política del valle que la rodea.

Hay varios elementos a señalar en la carta de parentesco de Muhamad. En primer lugar, llama la atención el número de hermanos y de hijos de los hermanos de su padre y de su madre, por encima de la media urbana. Cifra, por otra parte, habitual en los suburbios de las características de Dar as Salam, dónde las autoridades sanitarias y el voluntariado reparten pequeños manuales para difundir métodos anticonceptivos, con muchas ilustraciones para facilitar su comprensión por parte de las mujeres del barrio. Es preciso señalar que en aquellos grupos domésticos de su misma línea de descendencia, ya sea patrilínea o matrilineal, de los que no puede dar cuenta del número de hijos, es debido a que no mantiene ninguna relación con ellos. Como el caso de dos hermanos de su padre; el primero de ellos emigró a Qatar, del que afirma, con orgullo, que ha podido casarse con dos mujeres; mientras que el segundo, del que no conoce la descendencia marchó a trabajar a Libia en los pozos petrolíferos. Es destacable también el matrimonio de una hermana del padre de Muhamad y un hermano del padre de la madre de Muhamad (3) en un intercambio matrimonial habitual entre las familias de Sharqiyah, estrechando aún más las relaciones y evitando las habladurías que se producen cuando la edad de la mujer supera la habitual para desposarse en las zonas rurales, tal y como ocurría con la hermana de Ragab.

En este sentido es interesante observar en la línea matrilineal que una de las hermanas de la madre de Muhamad es la segunda esposa de un hombre de clase media alta, con el que ha tenido tres hijos (1), viviendo en un piso separado de la primera esposa de la que Muhamad no conoce ni el nombre. Este parentesco agnático es proclamado por Muhamad por el prestigio del esposo de la hermana de la madre de Muhamad, médico en Ayn Shayms, al mismo tiempo que mantiene relaciones con sus primos por motivos económicos. Estos familiares le han facilitado ocupaciones como la que ejerce actualmente de chico de los recados de la empresa comercial en la que trabaja Walid, ya que uno de ellos, es conocido de Omar, es miembro de la *shela* del Muhandisin.

Así, para Muhamad, a diferencia del parentesco que hemos descrito en el caso de Maher, es indiferente si los miembros de su parentela lo son por línea matrilineal o patrilínea. Se trata de tener cuánto más posibilidades mejor para extender su red de relaciones y conseguir medios de subsistencia, aunque eso le obligue a alejarse del modelo tradicional. Estas estrategias para la obtención de recursos para la familia nuclear por su parte le sitúan en su tipificación como *ibn al balad*, hijo del pueblo. Lenguaje coloquial bajo, lleno de refranes populares, de palabras malsonantes cuando debe utilizarlas para marcar su territorio en el *hara*, un aprendizaje en las calles más que en la escuela, abandonada después de la educación primaria, a los doce años como su padre; permiten afirmar que su cultura parental, impuesta por la situación económica, a diferencia de en el caso de Maher, influyen su construcción identitaria en mayor medida que su cultura generacional.

Su cultura parental definida, entre otras características, por el analfabetismo y el tradicionalismo, las prácticas religiosas basadas en la intermediación de los morabitos y su poder sagrado -atribuido a personajes históricos islámicos como Sayida Zeynab-, la protección de los amuletos -como la mano de Fátima que lleva colgada en su pecho- y la medicina alternativa -con la visitas a las curanderas de su región de origen-, le carga con la responsabilidad como hermano mayor hacia sus hermanos menores. Con la precariedad económica, Muhamad debe contribuir con su esfuerzo a que los hermanos menores puedan continuar en la escuela primaria, sufragando parte de los gastos domésticos. Sin embargo, esta situación le permite actuar con cierta autonomía del dominio patriarcal, que no encontramos en Maher, por ejemplo. Por lo tanto, Muhamad participa de las decisiones por la importancia económica que tiene para la estirpe y, al mismo tiempo, esta situación le permite disfrutar de una mínima independencia cubriendo, limitadamente, los gastos relacionados con su cultura generacional, que no son demasiado habituales. Esta situación se representa en su vestimenta: camisa de manga corta y pantalón de pinzas de algodón de fabricación local, que usa para su empleo y para sus negocios informales. A pesar de situarse en esa etapa distinguida como primera juventud, no ha realizado el servicio militar ni luce el bigote responsable de la *murumma*; sus responsabilidades le han hecho madurar rápido. Como comentaba Mustafa es uno de “esos jóvenes que la vida hace que no necesiten del servicio militar para aprender”, que le comportaría, por su nivel de estudios, tres años de separación, y el consiguiente deterioro de sus condiciones económicas. Esa es la razón por la que continuamente busca una solución para evitar el servicio militar, consiguiéndolo por el momento ya que elude las citaciones del Ministerio, hasta lograr que su tío médico en Ayn Shayms le firme un diagnóstico de problemas vertebrales para esquivarlo definitivamente, o, que al menos, le permita un año de servicios sociales como en el caso de Rachid, su *sadiqi*, que lo realiza en un centro de huérfanos de Zagazig. Si lo consigue podrá seguir responsabilizándose de gran parte del sustento familiar, porque Ragab, su padre, no puede realizar grandes esfuerzos a sus cuarenta y seis años debido a problemas respiratorios, limitándole las posibilidades de encontrar un empleo estable, más allá del de vigilante nocturno en un edificio de la calle Ibrahim Pasha y sus pequeñas tareas de carpintero a domicilio en el *gara*.

IV. 4. 2. Un *ibn al balad* en acción

La situación familiar es una de las más importantes influencias en el comportamiento y la acción en las comunidades *shabi*, donde la familia mantiene un fuerte control económico, político y social de sus miembros imponiendo así un modelo que determina la construcción identitaria (Rafaaf 1994). Este modelo influye en las personas y los grupos cuando tratan con un espectro más amplio de cuestiones y problemas que se discuten bajo el prisma de sus intereses. De esa manera, tanto las mujeres

como los hombres mantienen una vigilancia de los posibles problemas a los que el grupo doméstico y la comunidad, el *hara*, puede enfrentarse. Los miembros del grupo deben convencer a los demás de que sus acciones son razonables y adecuadas, y que la familia, en su conjunto, no se verá afectada por un interés individual, ya que estos conflictos individuales afectan directamente a la dinámica política y económica, tanto en el grupo doméstico como en la familia ampliada. Si en el capítulo anterior Abd al Rahman representaba un modelo conflictivo de relación con su red de parentesco, Muhamad acepta sus competencias de hermano mayor y pasa la mayor parte del tiempo intentando aumentar las comodidades, por el amor que siente, en especial, por sus dos hermanos pequeños y por su madre. Sus intereses, sus preferencias, sus necesidades, todo queda subordinado a las necesidades familiares.

Por lo tanto, eran estas estrategias las que determinaban en Muhamad su comportamiento cotidiano desde que abandonó la escuela primaria, que si bien le supone limitaciones que le impiden alcanzar un empleo bien remunerado, no le impiden usar las nuevas tecnologías para obtener beneficios económicos. Ya se ha dicho que Muhamad trabaja de recadero en la misma empresa de consumibles informáticos que Walid y Mustafa, de la que obtenía un sueldo precario de cien libras al mes y la comida del mediodía, habitualmente *kashari*. La empresa estaba situada en la misma calle en la que su padre realiza su labor de vigilante nocturno, por ciento cincuenta libras al mes. Con esos ingresos, Ragab, Muhamad y su madre se veían obligados a obtener recursos en la economía informal. Ella vendía verduras cortadas en Qasr al Nil, mientras los hijos menores asistían a la escuela primaria. Por su parte, Ragab conseguía pequeños trabajos de carpintería en el edificio en el que vigilaba y en el *hara* durante el día. Por último, Muhamad buscaba cualquier oportunidad para aumentar sus ingresos económicos. “Yo he aprendido en la calle, no como esos que han estudiado y se creen que lo saben todo... conozco a la gente sólo con mirarla...” Además, todos los miembros de la prole intentan obtener beneficios de la mezquita del barrio controlada por la *Gamma al Islamiya*, en forma de ropa, comida, utensilios para la escuela o el hogar, como la nevera de segunda mano que consiguió Ragab del imam al realizar un trabajo en su casa. Para beneficiarse de estas remuneraciones que podríamos llamar en especie, la prole debe mantener el honor y la honestidad de sus miembros, por lo que ciertos negocios de Muhamad, provocan conflictos con su padre que intenta mantener preservado el honor y la reputación familiar.

En las ocasiones que Muhamad se queda con su padre durante la vigilancia nocturna -permitiendo mayor comodidad para sus cuatro hermanos y su madre en el piso- aprovecha para imprimir en uno de los ordenadores de la empresa fotografías eróticas bajadas de Internet, para una vez fotocopiadas, venderlas a dos libras, principalmente entre los trabajadores de la construcción. Además, Muhamad también conoce un

videoclub que consigue copias piratas de películas pornográficas o de terror, prohibidas por el Ministerio de Asuntos Religiosos, occidentales que alquila en el *bara*¹⁶³.

Hay dos negocios que le reportan buenas ganancias a Muhamad. Se trata del comercio de anfetaminas entre los trabajadores de la construcción, obtenidas de un farmacéutico amigo del marido de la hermana de su madre en Ayn Shayms, repartiéndose los beneficios; y la venta de alcohol conseguido en el mercado negro para algunos habitantes del edificio que vigila su padre. Pero estas actividades ilegales según Muhamad “han sido la causa de que mi padre esté enfermo como castigo de Dios... porque son cosas que no se tienen que hacer... el dinero que se gana fácil no le gusta a Dios... hay que ganarlo trabajando”, a pesar de este sentimiento de culpabilidad no deja de realizarlas, culpándose de que “hace un año más o menos mi hermanito pequeño enfermó... lo dejé de hacer y mi Dios le curó... pero que voy a hacer, mi familia necesita el dinero para comer”. Por eso, Muhamad está atento a cualquier oportunidad de obtener un beneficio para el grupo, como el pequeño televisor en blanco y negro de su casa que cambió por unos días de alquiler gratuito de la película *Drácula* de Bram Stoker a un tendero de un quiosco de tabaco de la calle Emad ed Din. Este conocimiento adquirido desde pequeño, cuando empezó a trabajar en un café de un callejón de la calle Talaat Harb, encendiendo las *shishas* de los parroquianos y aceptando sus encargos, le permitió relacionarse con muchas personas facilitándole sus negocios actuales. Al mismo tiempo, tampoco duda en transportar pequeñas cantidades de *bango*, que obtiene en los pueblos donde viven los miembros de su linaje en Sharqiyah, que revende entre sus conocidos del *bara*. Aún así, “es peligroso... me pueden llevar a comisaría y pasarlo mal” por eso, cuando hay trabajo en la construcción informal de un nuevo edificio o un nuevo piso no duda en aceptarlo inventando una excusa para ausentarse durante dos o tres días en su empleo formal.

Sin embargo, no acaban ahí sus actividades. Las noches que va al *bara* reparte los diversos encargos de productos que se pueden encontrar en el mercado negro del Downtown, que conoce perfectamente, como champú, colonias, pilas o cuchillas de afeitar a los que aumenta ligeramente el precio. Entre sus clientes habituales se cuentan los pescadores del canal del Nilo situado junto a Dar as Salam, intercambiando servicios con ellos por un poco de pescado que sus hermanos agradecerán. Es de esta manera como intenta obtener un beneficio de todas las relaciones que mantiene

¹⁶³ Las películas censuradas, incluidas las pornográficas, suelen visionarse en grupo en el propio *bara* con un aparato reproductor de segunda mano que el dueño del videoclub le ha facilitado a Muhamad, para luego pasar a otras manos. La falta de privacidad de los matrimonios para realizar prácticas sexuales permite que los niños vivan la sexualidad paterna habitualmente, convirtiéndose las películas pornográficas en caricaturas grotescas y cómicas de las relaciones sexuales, *haram* en el Islam, y en modelos de conducta no adecuada que los niños aprehenden. El tipo de prácticas que aparecen en estas cintas permiten la caracterización de las mujeres occidentales como animales sexuales en el discurso popular, justificando como hace Maher la práctica de la *tabara*.

fuera del *hara*, estimulando que la mayoría de sus conversaciones giren en torno al dinero. Durante algún tiempo, trabajó para el *mualim* de su sector de Dar as Salam, recaudando el dinero que se pide a los vendedores ambulantes por ocupar su puesto en la calle. Pero, este tipo de actividades le provoca conflictos por el reparto de ganancias, cuando gasta el dinero en las necesidades domésticas sin reparar en las consecuencias, y también con su padre que sabe de sus actividades. Para su padre, el honor está en peligro. Estos aprietos no suelen pasar de discusiones, en los que los vecinos del *hara*, entendidos como un parentesco extendido, median para conseguir el objetivo principal de la progenie, mantener la integridad del hogar por encima de las disputas personales. Se trata de preservar la unión acomodando los intereses y sentimientos individuales para asegurar el sustento de la misma. A pesar de ello, los conflictos entre Ragab y Muhamad son comunes, estableciéndose diferentes protocolos para resolverlos como el arbitraje de un vecino que conozca a la familia, fortaleciendo entonces sus lazos con la comunidad basados en la ideología del *takaful*, el bien común; lo que es bueno para la comunidad del *baladiyahat*, lo es para los vecinos del *hara*; y si es bueno para los vecinos, es bueno para la familia y, por lo tanto, para el individuo.

IV. 4. 3. *Mawlid*s y cultura generacional

Como hemos visto, Muhamad apenas tiene lo que podríamos calificar como tiempo de ocio que, en mayor o menor medida, tanto Mustafa como Walid y Maher poseen para desarrollar su cultura generacional. Sin embargo, anualmente acude a las celebraciones del *mawlid* de Sidi Ben Aziz cuyo cenotafio se encuentra en Shiblanga, un pueblecito entre Zagazig y Benha. En esta ocasión el *mawlid* se celebraba el segundo *nahid* del mes de Rabí I. Muhamad, Rachid su *sadiqi* y Jos-jos, nombre con el que me designaba la *shela* del *hara* de Muhamad, partimos en autobús hacia Zagazig a las tres de la tarde; ciudad a la que llegamos hacia las cinco y media. Aquella ciudad parecía una extensión de El Cairo: calles sin asfaltar, barrios de “construcción no planificada” ganando suelo edificable a los terrenos de cultivo; animales en la calle -asnos, caballos, ocas, gallina, cabras-, en el centro de la ciudad una rambla con unos *qahwas* tradicionales y edificios gubernamentales, sin restos arqueológicos que acercaran turistas a la zona. Cuando llegamos a la casa de Rachid, en la que vivían su tío y sus abuelos, en un espacio similar a Dar as Salam, la sensación era de no haber cambiado de escenario. Calles sin alumbrado público, falta de sistema de evacuación de aguas residuales, construcción de hierro y ladrillos sin acabados, *qahwas* populares, comercios de joyas baratas para el oro de las novias, establecimientos de ultramarinos, vendedores ambulantes de ropa interior, calcetines y casetes, y niños ocupando las calles jugando al fútbol, principalmente. Sólo se echaban en falta aquí como en Dar as Salam y el Bulaq el Drukur, los establecimientos de comida rápida, ambulantes o no, que aparecen en el Bulaq y en el Downtown principalmente.

Rachid, el *sadiqi* de Muhamad, es un chaval de veinticuatro años, luce un bigote que anuncia su *murumma*, lleva el pelo corto peinado hacia atrás. Cuida su cuerpo de culturista ejercitándolo, a la mínima ocasión que se le presenta, siguiendo el modelo juvenil de culto al cuerpo que las revistas de artes marciales de los quioscos de la ciudad presentan para los jóvenes. Hace unos meses empezó a realizar lo que aquí se llama servicios sociales para evitar dos años en el ejército. Ante la imposibilidad de iniciar estudios universitarios, sigue fingiendo una sordera para evitarlo definitivamente. Nacido en Zagazig, su principal preocupación es seguir el contacto con una chica que conoció allí en la escuela secundaria, a la que define como su novia, para que la familia de ésta no la prometa a otro hombre. Siempre habla de ella y con ella por teléfono y a la más mínima posibilidad que tiene va a visitarla, aunque sea por muy poco tiempo, desde El Cairo. Aunque los encuentros se limitan a miradas desde la calle a la ventana de la habitación y a sonreírse en la rambla del centro de la ciudad. Sin embargo, en su modelo generacional aparece, como en el caso de Samir, de Mustafa y de la *shela* de Walid, la utopía del Mar Rojo donde “las turistas son un buen negocio” para satisfacer las reprimidas relaciones sexuales. No en vano Hurghada, Port Safaga, Dahab o Nuweiba son destinos turísticos donde se pueden ver muchas mujeres y hombres maduros occidentales, en compañía de egipcios. Existe un turismo sexual oculto tras las estrictas normas de conducta que impone la cultura dominante y parental. En este sentido, existen leyendas urbanas entre los jóvenes, de occidentales que buscan la compañía de muchachos egipcios. Se trata de una mujer o un hombre maduro, que busca el contacto sexual llevándose al púber seducido a su habitación de hotel. Al mismo tiempo, las relaciones homosexuales son toleradas, siempre que no transciendan ni pongan en peligro el honor parental y vecinal. Es en los *hammam* de los *garas* tradicionales y en ciertos *qahwas* del centro occidentalizado de la ciudad, donde se producen estos contactos llamados *wasla*. Samir, solía acudir a un *hammam* cercano al Museo de Artes Islámicas al que nunca me permitió acompañarle y siempre evitaba comentar aquella actividad solitaria. Es destacable señalar, que en el modelo cultural dominante sólo es conceptualizado como homosexual el miembro de la pareja que adopta el rol femenino, llamado *codiana*, mientras que el miembro con el rol masculino es el *burgul*. Esta práctica calificada como *haram* por todo tipo de autoridades religiosas, se convierte en una posible práctica para los jóvenes sexualmente insatisfechos. Muhamad estaba convencido que esa era una de las formas en que Rachid obtenía ingresos extras.

Rachid se presentaba como un musulmán respetuoso con los preceptos: rezaba las cinco oraciones diarias, oraciones que Muhamad no ejecuta estrictamente, acude a la mezquita los viernes y observa el Ramadán. Pero, su tránsito moral generacional, elegido, le permite beber alcohol, fumar marihuana, ir a bailar a las discotecas de lujo e “intentar acercarse a las extranjeras para un contacto sin problemas”. Esa es la razón por la que

cultiva su cuerpo. Migrado a El Cairo hace ocho años, se habituó rápidamente a la trasgresión de las normas dominantes imposible en su pequeña ciudad provinciana del Delta. A los diecinueve años era un *fadda*, cuya cotidianeidad giraba en torno a las chicas, el alcohol, las anfetaminas y la marihuana. Rachid cuenta: “pero una noche tuve un choque con el coche de mi hermano mayor... di varias vueltas de campana pero no me hice nada; solo mi amigo Magdy... de Zagazig...tuvo un corte en la frente. Al salir del coche y ver que no me había pasado nada empecé a dar gracias a Dios: *Il hamdulillah, Il hamdulillah* y a partir de aquel día rezo las cinco oraciones diarias esté donde esté”. Pero no por ello ha abandonado sus costumbres trasgresoras, que se diferencian de las señaladas en el caso de Maher. Igualmente observamos como existe heterogeneidad entre las formas de practicar y entender el mundo religioso que convierten a Maher en un *mimun* y a Rachid en un *musulman*, aunque ambos transgredan las normas impuestas en su mundo; eso tienen en común, el tránsito moral generacional trasgresor. Es lo situacional impregnado de culturas parentales diferenciadas lo que delimita las identidades, y lo que hace que Maher y Rachid no puedan tener una cultura generacional común. Por lo tanto, es la práctica cotidiana la que establece los límites culturales que provocan adscripciones diferenciadas de los que hablaba Frederick Barth.

Después de comer en casa del tío de Rachid el menú popular: *molobeya*, arroz, ensalada de tomate con pepino, y pollo; nos dirigimos a un *qahwa* del centro de la ciudad, para encontrarnos con el hermano de Rachid, Sharif, llegado hacía pocas semanas de Kuwait, dónde había trabajado los últimos años. A pesar de ser habitual para Rachid la asistencia a los *mouseums*, su hermano mayor, tomando sus responsabilidades parentales, estaba obligado a pedir permiso a su padre para llevarnos a Shiblanga, el pueblecito dónde se celebraba el *mawlid* de Sidi Ben Azziz. Allí nos esperaba Sayyed, primo de Rachid y Sharif, en su casa, también recién llegado de Kuwait. Hacia allí partimos en el viejo Peugeot 504 de Sharif después de la oración del *magrib*. Conducía Rachid y la carretera, a pesar de ser una línea recta entre la vía del tren y los campos de maíz, arroz, caña de azúcar y los palmerales, era peligrosa por el continuo tráfico de todo tipo de vehículos que por ella circulaban: desde el cuatro por cuatro último modelo a toda velocidad, a tractores casi parados pasando por bicicletas y carretas tiradas por mulos y caballos.

Llegamos a Shiblanga, después de pasar por Benha, por una carretera comarcal que nos llevaba entre uno de los canales del Delta y los campos cultivados de arroz. Aparcamos el coche detrás de un establo y llegamos a casa de Sayyid, el primo patrilineal de Sharif, después de recorrer un trecho por un sendero entre las casas, iluminadas únicamente por la luz de unos quinqués, situados en las puertas de entrada debido al corte de fluido eléctrico habitual. Una frondosa vegetación separaba el camino de un canal de poco más de un metro y medio de los campos de cultivo. A la derecha las casas, a la izquierda el canal, y a cada paso un buey de labor, en

un establo, o un asno atado a una palmera. En todo el camino no había rastro de suciedad, todo parecía un jardín bien cuidado, el aire era fresco y agradable perfumado con aromas vegetales y animales.

Finalmente encontramos la casa de Sayyid, iluminada sólo por un candil en la puerta y otro en el interior. A la puerta, en el porche, estaban las mujeres y los niños en animada charla, dentro los hombres. La casa era de barro cocido a la vista y de azulete en la estancia principal, sala en la que se abrían dos ventanas una a poniente y otra hacia el sur. Sayyed nos recibió en la puerta de entrada vistiendo una *galabiya* blanca, nos saludó con un *Assalam u aleykum wabramatu Allah barakatu* y dos besos en las mejillas. Nos hizo pasar a la estancia principal, nos quitamos los zapatos y entramos. Frente a la puerta una cama de matrimonio y al lado de ésta una cómoda con una televisión, un ventilador y un refrigerador, eran todos los enseres de la sala y de la casa. En diagonal a la puerta, unos cojines en las paredes y una alfombra servían de sala de estar. Allí había sentados dos hombres de mediana edad, vestidos con la *galabiya* gris tradicional del Delta, amigos del anfitrión, y ahora nosotros que ocupamos también unos cojines. La mujer de Sayyid sirvió té y empezó una animada conversación sobre Kuwait y las condiciones laborales. Sayyed había decidido volver, con “el suficiente dinero como para no volver a trabajar... ahora haré lo que quiera aquí”.

Al poco tiempo, volvió a aparecer la mujer de Sayyid, ahora con un pañuelo cubriéndole la cabeza, y nos sirvió la cena. Todos comíamos del mismo plato con la cuchara que en ellos estaban depositadas, para los distintos alimentos, arroz y judías blancas, a excepción de los rellenos y la carne, que comíamos con la mano y el agua que bebíamos en una jarra de hojalata para todos. Acabamos de cenar y la mujer de Sayyid retiró la mesa baja en la que había servido la comida y de nuevo nos sirvió té. Y así seguimos conversando, mientras fumábamos *bango* y hachís en *gozza*, la *shisha* tradicional del Delta, y bebíamos té. Todo ello ocurría a la vista de los niños que miraban sin interés, como si la escena fuera habitual. La velada se alargó excesivamente por las visitas que recibía el recién llegado Sayyid, hasta que su mujer empezó a llamar la atención de su marido para que acudiéramos al *mouseum*, dónde la esperaban las mujeres del pueblo.

Para celebrar el *mouseum* dedicado a Sidi Ben Azziz, se había habilitado el campo de fútbol del pueblo a la entrada de la aldea, junto a la pequeña mezquita que guardaba los restos del morabito. La celebración del *manlid* había congregado a todas las parentelas de la comunidad, que ocupaban el terreno de juego, situando sus alfombras y formando grupos independientes, pero en continuo contacto por los intercambios de bebida y comida. En las gradas del campo, construidas en tierra aplanada, troncos de palmera cubiertos con alfombras formaban cuadriláteros, cuyo suelo también estaba cubierto de esteras, siendo ocupadas por las familias más prestigiosas del pueblo presidiendo la celebración. En uno de ellos se situaron los hombres de la progenie de Sayyed y sus amigos.

Continuamente, las mujeres servían cervezas sin alcohol, refrescos y frutos secos para todos. El humo subía al cielo estrellado desde todos los cuadriláteros, cuyo centro ocupaban las *gozzas*. Las mujeres y los niños conversaban y bailaban detrás de ellos. La mayoría de los hombres vestía *galabiyas*, en su mayoría del modelo con botones hasta el pecho, tradicional en la zona sayidi. Por su parte, las mujeres iban ataviadas con vestidos sencillos de vivos colores y pañuelos anudados al cogote.

En el escenario, un *tajbt* entonaba ritmos tradicionales con versos religiosos de alabanzas al santo y a los héroes de la historia islámica que cantaba un *shaijk* con sus atuendos habituales: *galabiya* oscura y el turbante blanco enredado en el *tarbush* rojo de los académicos religiosos de Al Azhar. Pero al mismo tiempo, el equipo de iluminación, que combinaba rojos, verdes, azules y anaranjados, y el equipo de amplificación de una conocida marca norteamericana como cualquier grupo de rock, modernizaba las tradiciones usándolos para atraer a los jóvenes al *Mawlid*. Había congregadas más de quinientas personas, prácticamente toda la comunidad, sentadas escuchando atentamente los cánticos del *shaijk*, que eran acompañados por un laúd, un ney, un violín, una darabuka y varias panduras. Aquello era lo que los jóvenes amantes de las músicas electrónicas llaman una *rave*, pero en este caso para todos los públicos, sin discriminación, aunque siguiendo una separación de géneros obligada por la cultura dominante. Los congregados más que público que asistía a una actuación, se deben considerar como participantes en una celebración. El *shaijk* les interpelaba continuamente, observaba la respuesta de los participantes, y subía y bajaba el ritmo de la música y repetía los estribillos para que fueran coreados por los asistentes, improvisando continuamente según la respuesta de los participantes, versos dedicados en honor al morabito. La música no paraba de sonar ni un segundo, incluso cuando el *shaijk* aprovechaba para refrescarse o limpiarse el sudor. La celebración alcanzó su clímax cuando poco antes de la oración *fajr*, los asistentes siguiendo el ritmo, coreaban repetidamente: *¡Allabu, Allabu!*, y empezaron a mover la cabeza, formando círculos, para alcanzar un trance que terminó súbitamente cuando el almuédano llamaba a la oración. En ese momento, se celebró una plegaria dirigida por el *shaijk* dedicada a Sidi Ben Azziz, para continuar con la música y la celebración hasta la llamada a la oración de la salida del sol.

Se trataba de una manifestación de religiosidad *baladí* que Maher y Mustafa habrían desaprobado por la intercesión entre los hombres y la sacralidad que representan la figura de los morabitos venerados. Durante estos últimos momentos de la celebración, después de la plegaria *isha*, los asistentes eran mayoritariamente jóvenes. Habían desaparecido las mujeres y los niños. La celebración se había convertido en una representación ritual de la identidad cultural de los participantes a partir de una experiencia vivida. Muhammad recibía de estas celebraciones su forma de entender la religiosidad manifestada en su forma de referirse a Dios, “*Allab-ti*”, mi

Dios. Esa forma de entender la religiosidad no impedía el consumo de cannabis en la misma ceremonia, formando parte de la cultura generacional de Muhamad, en la misma medida que los visionados con su *shela* del *hara* en el *qabwa* en el que se reunían, cuando sus obligaciones laborales se lo permitían. A altas horas de la madrugada pasaban los videos pornográficos conseguidos por Muhamad que transitaba moralmente de lo *ballal* a lo *haram* continuamente, incluso como en el caso de la celebración del *mouseum*, en el mismo momento.

Más allá de estas actividades extraordinarias que se producían un par de veces al año; la cultura generacional de Muhamad estaba mediatizada por su precariedad económica y por el escaso tiempo libre que le dejaba sus múltiples ocupaciones para ayudar a su familia. No podía construir un estilo diferenciado como Walid o Samir. Siempre aparecía vestido con una camisa y un pantalón de algodón nacional, que no cambiaba hasta que la suciedad lo impregnaba, aunque nunca utilizaba la *galabiya*, “esa es la ropa de los felaha” afirmaba distanciándose así de los recién llegados al barrio de las zonas rurales. El cabello cortado a navaja en la barbería, otro centro de reunión de la *shela* de su callejón, medio de información de las novedades ocurridas en su ausencia en el *hara*, y el uso del registro de la lengua coloquial baja llena de expresiones *baladís*, unido a la fidelidad que mostraba con sus compañeros, le convertían en un aspirante a ser reconocido como un *ibn al balad*. Pero, como la mayoría de miembros de su generación, Muhamad usaba las nuevas tecnologías para su provecho tanto laboral como en su tiempo de ocio, acudiendo al zaguán de su *hara* a jugar a consolas de videojuegos, construyendo una cultura figurativa que la generación paterna no alcanzará.

Sin embargo, su trato con el género femenino le distingue de Walid, Mustafa o Maher. Las relaciones de parentesco ficticio que se establecen entre los habitantes del *hara*, le permiten relacionarse con chicas de su edad en ese lugar, como a su *sadiqi* Rachid. La ausencia de privacidad en las viviendas lo facilita. De esa manera, Muhamad no tiene el desconocimiento de Maher de las mujeres por la separación de géneros a la que está sometido, que le provoca inseguridades y timidez frente a ellas. Por su parte, Muhamad tiene una compañera sentimental del *hara* con la que piensa casarse cuando sus hermanos menores finalicen la educación primaria, si ambos linajes dan su consentimiento. Es interesante señalar, que el matrimonio no se convierte en una complicación como en el caso de Maher o Mustafa. Es un paso más en el ciclo vital que entre las clases más bajas no supone un problema económico insalvable, ya que en muchos casos, la pareja vive con la familia del marido, al pertenecer ambos cónyuges al mismo estrato social. De esa manera, Muhamad reproducirá el modelo parental, viviendo en el presente continuo de conseguir el sustento diario y aumentando el círculo económico solidario con la familia de la esposa.

IV. 4. 4. Un futuro posfigurativo

Las carencias educativas y económicas de Muhamad, provocadas por las desigualdades estructurales egipcias, hacen difícil que pueda imaginarse un futuro diferente al que tuvieron sus progenitores. El modelo de vida que se le propone es una reproducción posfigurativa de la vida de su padre. Un matrimonio, hijos y recorrer todos los trabajos posibles en la economía informal y el probable abandono de sus negocios *haram*, reemplazando la *futumwa* juvenil por la *murumwa* de la madurez, evitando el peligro de verse encarcelado. Sin embargo, a pesar de las carencias, Muhamad explica “me siento libre... si quiero voy a trabajar y si no quiero no aparezco... siempre hago lo que más me interesa hacer” evitando la alienación del trabajo asalariado y el individualismo de una vida modernizada. “No me cambio por esos que trabajan en la empresa... siempre preocupados por los negocios... yo vivo alegre y en paz”, arraigando su persona en las formas de vida comunitarias y en las relaciones interesadas, cuando sus servicios de *ibn al balad* son requeridos, ilustrando que la identidad cultural nunca es puramente individual ni tampoco puramente sentimental. Al contrario, también contiene razonamientos, voluntades explícitas, experiencias que se tienen por referentes, como la del *manlid* de Sidi Ben Azziz, objetivos, tratos formales y pautas morales. Además se arraiga en un espacio valorizado, un lugar, un cronotopo, como el *hara* en el que vive Muhamad en Dar as Salam, que le permite dar continuidad a sus cambios biográficos, construyendo en base a ese arraigo, a esa continuidad, su hilo narrativo, a medio camino entre la ficción y la historia.

Además, las relaciones establecidas por Muhamad nos permiten entender la diferencia entre la *futumwat* de las zonas tradicionales de los tiempos históricos y este tipo de comunidades juveniles que aparecen en el Bulaq Abu al Ala o Dar as Salam. En ambos casos, jóvenes como Muhamad o Taw Asad del Bulaq Abu al Ala, con carencias educativas, se ven envueltos en negocios delictivos relacionados con la venta de estupefacientes y con el control de los puestos de venta ambulante de los *hara*. Esas actividades dan pábulo a que los vecinos califiquen a los jóvenes como *baltagi* en lugar de cómo *futumwat*. Los *baltagi* trabajan para un patrón sin tener en cuenta el honor del *hara* o la particular justicia que intenta mantener el *futumwa*. Sin embargo, no es el caso de Muhamad o Taw Asad que buscan un beneficio comunitario. Estos cambios en las actividades de las *shelas* de los *hara*, como el que representa Muhamad, son producto de los *habitus* articulados por las culturas generacionales que, a pesar de las diferencias económicas, tienen algo en común con las construcciones generacionales de Walid o Mustafa: la sensación de estar inmersos en una sociedad del riesgo, que les provoca la inseguridad en su propio futuro, a pesar de sus diferencias culturales, sociales o económicas. Tal vez sea el caso de Muhamad el que presenta una forma de arraigo de mayor

importancia para salvar la ansiedad provocada por la situación social, al estar basada en algo material y objetivable, su pertenencia a una comunidad de iguales.

V
CONCLUSIONES
JÓVENES CAIROTAS: MÁS ALLÁ DEL
ISLAM



V

CONCLUSIONES:

JÓVENES CAIROTAS MÁS ALLÁ DEL ISLAM

Al final de este recorrido por los mundos juveniles cairotas se hace necesario un balance de los objetivos pretendidos al iniciar la investigación. En primer lugar, se trataba de observar la pertinencia de teorías y métodos de una antropología de la juventud producidos en su mayoría en y para contextos occidentales, al aplicarlos a una sociedad cuya cultura dominante que, a pesar de estar influida por esos referentes occidentales desde el siglo XIX, está determinada por modelos específicos de matriz islámica. En segundo lugar, tratábamos de ilustrar el proceso de construcción identitario juvenil masculino mediante estudios de caso. Por último, el tercer objetivo pretendía visibilizar las culturas juveniles cairotas a partir de la aplicación del método clásico de la observación participante. Además, este último objetivo, implementa la posibilidad de extraer ciertas conclusiones en relación con las dos primeras finalidades.

V. 1. Culturas juveniles no occidentales

Si en contextos occidentales se ha determinado la importancia del consumo para la construcción identitaria juvenil, en el caso cairota ese factor no aparece tan estratégico. Sin embargo, no se le puede negar cierta influencia, sobre todo en el caso de los jóvenes de clases altas de la Universidad Americana, mucho más influenciados por la cultura occidental que cualquiera de los informantes presentados. Así, Mustafa -a pesar de la ausencia del padre- Maher y Muhamad construyen su identidad a partir de sus modelos parentales principalmente. Ninguno de ellos parece darle importancia a su propia imagen, y no presentan niveles de consumo altos relacionados con la presentación de su persona en público ni con el consumo de ocio. Sólo Walid mantenía gastos elevados en productos destinados a consumidores jóvenes: ropa, salidas nocturnas o viajes con amigos. El caso de Samir es similar al de Walid, aunque su precariedad económica le haga inaccesible una equiparación completa.

Así, a pesar de sus diferencias parentales, mantienen ciertas características comunes propias de su contexto generacional, como la admiración por la técnica que se refleja en su interés por los instrumentos electrónicos o el gusto por el espectáculo deportivo; con Mustafa, Maher y Muhamad, vemos como culturas parentales diferenciadas configuran formas de estar en el mundo heterogéneas. Pero, en el caso de Walid y Samir, cuyas culturas parentales son débiles, apreciamos una mayor influencia de sus culturas generacionales, determinando también sus estilos construidos en las relaciones establecidas con sus iguales. De esta manera, y

con todas las reservas, me inclino a hipotizar que en este tipo de sociedades tiene una mayor influencia en las construcciones juveniles lo postfigurativo y lo figurativo que lo prefigurativo, porque el espacio que las relaciones sociales dejan para los mundos por venir es pequeño. Aunque, como demuestra el caso de Walid, este espacio se puede ampliar en el caso de modelos parentales modernizados y con mayores recursos económicos.

Esta influencia del modelo parental es posible que esté originada por la jerarquización descrita, que se manifiesta de diferentes maneras en cada grupo: motivaciones económicas, laborales, religiosas, étnicas y, también, generacionales. Son estos modelos parentales los que unidos a los religiosos y económicos, restringen las posibilidades a la ampliación y desarrollo de las culturas generacionales cairotas. Así ocurrió cuando más de cien adolescentes de clase alta, fueron detenidos por las brigadas antiterroristas en sus domicilios y enviados a la cárcel. La opinión pública había tomado su afición a los pintalabios negros, a las camisetas con tibias y calaveras, a los bailes delirantes y a la música heavy metal por signos evidentes de adoración a Satán. La intolerancia social, acaso coadyuvada por una cierta envidia de clase y guiada por las autoridades religiosas, desencadenó una auténtica caza de brujas en medio de una oleada de histeria. Y aunque resultó que los chavales nunca habían participado en las orgías que había denunciado la prensa sensacionalista, la opinión extendida es que se merecían una buena reprimenda por desviarse tan hacia el oeste de la corriente mayoritaria cairota¹⁶⁴. Este es un ejemplo extremo, pero en mayor o menor medida los jóvenes aparecen encorsetados entre la fallida del Estado –Mustafa-, el tradicionalismo de la progenie –Maher-, las dificultades económicas –Muhamad- y la falta de libertades individuales –Walid-.

Por lo tanto, si el modelo etnográfico escogido y estudiado fuera significativo, los jóvenes varones prefieren la huida al enfrentamiento tanto con sus culturas parentales, como en el caso de Abd al Rahman, como con la cultura dominante, en el caso de Walid. Saben que un combate por cambiarlas estará abocado al fracaso o a la estigmatización. De esta manera, a pesar de tener responsabilidades desde edades tempranas, estos muchachos están situados en un espacio liminar que les niega la participación en las decisiones de la comunidad. Situación liminar que finaliza con el matrimonio a través del cual se reincorporan a las culturas cofigurativas y prefigurativas dominantes en el contexto cairota. En este sentido, el más liminal de los seres es la no casada; que provoca el peligro social, la *fitna*, por eso hay que casarla lo antes posible. Si el tiempo de umbral se extiende, entonces los estigmas recaen sobre la muchacha, convirtiéndola en no-persona, en un riesgo, un motivo de alarma y si

¹⁶⁴ Se puede seguir la noticia en diferentes números del diario Al Ahram del mes de septiembre de 2001.

definitivamente pierde la posibilidad de entrar en el circuito matrimonial, entonces será rebajada a mera cosa utilizable por el grupo (Bramon 2007). En este sentido, el dominio generacional se refleja también en la ideología del *takaful*, que superpone los intereses comunes a los intereses individuales tanto en la comunidad, Muhamad, como en la familia, Maher o Abd al Rahman. Así, es altamente metafórica la no celebración de los aniversarios; todas las celebraciones son colectivas, nunca se homenajea a un individuo de la estirpe, como se observa también en la austeridad en las inscripciones funerarias.

Siendo así, hemos podido apreciar que el individualismo es más exacerbado en Walid y Muhamad que en los otros dos jóvenes presentados, para los que lo individual está dominado por lo colectivo, en el sentido de que convierte el individualismo propio de las sociedades del riesgo, en un mecanismo de homogeneización de las poblaciones juveniles, influenciados por la moda y el consumo, como vemos que ocurre entre las clases altas de los barrios modernizados. En este sentido, tanto Muhamad como Maher no se sienten tan afectados por el riesgo de un futuro incierto como Mustafa o Walid. En el primer caso, la repetición del modelo parental les proporciona seguridad en un futuro, aunque sea tan precario como en el ejemplo de Muhamad. Walid o Samir, influidos en mayor medida por las culturas generacionales, viven el riesgo de un porvenir incierto a pesar de su preparación, lo mismo que en el caso de Mustafa al que le costará reintegrarse después de su periodo de tránsito a la madurez por la dificultad de conseguir el dinero necesario para encontrar una esposa más allá del modelo parental nubio. Eso es lo que le supondría desposarse con una moderna mujer islámica con estudios, pero honesta y humilde, en definitiva sometida. Es por eso que el individualismo formaría parte de las influencias occidentales que permiten, sustituir las formas de solidaridad tradicionales por otras burocratizadas que, como hemos observado, fracasan en su intento de solucionar los problemas de las capas bajas de la población. ¿Es esa una de las causas de la reaparición en los *baladiyat* o *garas* tradicionales de formas económicas, políticas o sociales comunitaristas basadas en la creación de redes sociales en condiciones de solucionar o al menos aliviar sus necesidades?

Pero, a pesar de la coerción parental, como en las sociedades occidentales, los atributos asignados a este período también los construye el propio agente. En el caso caiota se trata de la dicotomía *futumma/murumma* que taxonomiza las acciones de unos y otros, y permite cierta flexibilidad para las iniciativas juveniles siempre que el modelo jerárquico dominante no sea desafiado directamente. Desde el punto de vista del individuo en tránsito hacia la edad madura, tales actos serán de máxima relevancia para la construcción de esa historia narrada por él propio yo al que llamamos identidad. Y lo mismo para el estilo (Hebdige, 1979) que crean los jóvenes en su acción cotidiana, pudiendo establecer cierta relación entre cultura generacional y estilo. Así, en este campo Samir, Walid o los miembros de

las clases de elite siguen modelos más bien figurativos, mientras que en el caso de Maher o Muhamad la influencia del referente parental construye un estilo diferente de comportamiento. En este sentido, como en el caso occidental, uno de sus elementos más significativos es la vestimenta.

De importancia para concebir el proceso de construcción identitario de los jóvenes es entender los modelos a su alcance en el contexto en que se produce. Así, en la figura seis proponemos un modelo dialéctico de las relaciones establecidas entre las culturas dominantes, configurativas; las parentales entendidas como posfigurativas y las juveniles ideadas como prefigurativas, para el contexto que nos ocupa. La especial relación que cada individuo establezca, tomando como modelo los principales rasgos de esta dialéctica cultural, dará como resultado la construcción de identidades diferenciadas. Al mismo tiempo, la manipulación de estos elementos simbólicos en la interacción cotidiana permite al individuo construirla situacionalmente, obedeciendo a motivos estratégicos. De ahí que se presente como un ejercicio de poder, un hecho social político.

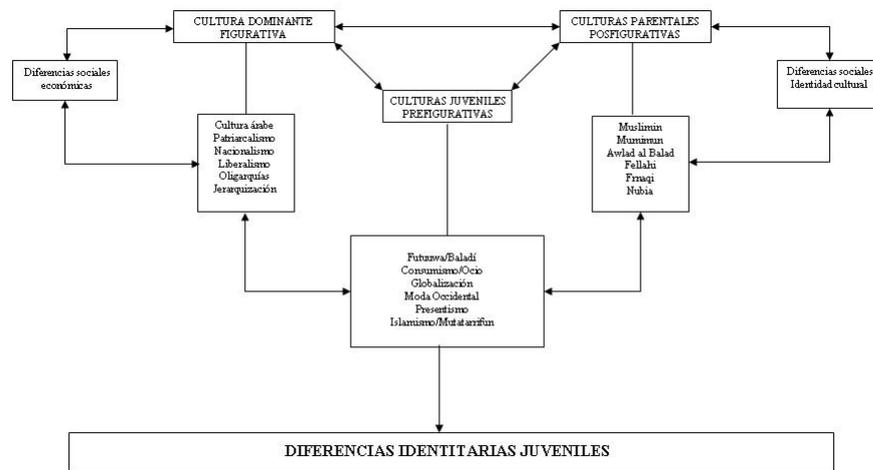


Fig. 9 Dialéctica establecida por los modelos y esquemas para la construcción identitaria juvenil.

V. 2. Identidad individual, narratividad y símbolos

A lo largo de la investigación hemos entendido la identidad como una construcción continuada durante el ciclo vital, a partir de las experiencias vividas por los individuos, que depende tanto de los esquemas heredados como de los aprehendidos en la interacción con el ambiente y con los demás. De lo que hemos tratado, una identidad entendida como “aquél reconocimiento humano de la vida, que se caracteriza principalmente por atender a la memoria de lo vivido, a sus repercusiones

afectivas, y a los sentimientos y derechos de arraigo y vinculación que dicha memoria solicita” (Terrades 2004: 63-64). Numerosos trabajos etnográficos, testimonian la existencia de sociedades en las que predomina esa identidad sobre todo vivida, con lo cual en nuestro caso hemos visto objetivarse en encuentros como los que tienen lugar en las mezquitas populares, en los *manlid*, durante las celebraciones de las grandes fiestas del calendario islámico como el Aid al Adha en Um Masriyin, o durante la celebración de un partido de fútbol donde se pone de manifiesto las rivalidades de las asociaciones comunitarias. De esa manera la identidad nunca es abstracta, como ocurre con los intentos de marcación como los que propone el Estado a Walid, negándole el visado, o la opinión pública vecinal a los jóvenes que se dedican a negocios ilícitos, por ejemplo. Sin embargo, en las culturas comunales de los asentamientos planificados no se ha entrado en esta dinámica; por lo tanto la identidad que prevalece es la vivida.

En este sentido la cotidianidad del Bulaq Abu al Ala, Um Masriyin o Dar as Salam construye un sentido de pertenencia que ayuda, a partir de esa identidad vivida, construir una identidad cultural, que sin ser del todo individual, tampoco es colectiva. Así, la adscripción al barrio es tan fuerte en las áreas tradicionales y populares que se convierte en uno de los más importantes catalizadores identitarios individuales. Esta construcción a través del lugar de pertenencia lleva a categorizar clasificatoriamente, a los habitantes de la ciudad, procurando cierta filiación que pasa por encima de la identidad vivida. Pero, al mismo tiempo, la construcción individual, se nutre tanto de la memoria de las significaciones personales, como los momentos vividos por Muhamad en el *Manlid* de Sidi Ben Azziz, y de la memoria de los lugares comunes, que representan los *qabwa* o las mezquitas de la barriada. En este sentido, posiblemente la poca significación identitaria de la música juvenil en El Cairo esté determinada por la falta de conciertos masivos. Como señala Francisco Cruces (1999) los conciertos son algo más que un evento musical. Se trata de la creación de una *communitas* espontánea, que produce el sentimiento de pertenencia a un grupo de iguales sobrevenidos que se diferencia de otros, y que se extiende más allá del concierto. Sin embargo, ese sentimiento de pertenencia sí lo encontramos en los *manlids* o en las celebraciones religiosas masivas. Por lo tanto, como hemos visto posee arraigos, vinculaciones, sentimientos, obligaciones y derechos, pero no necesariamente unificados o fijados en un solo lugar o en un modo de vida particular. De ahí, la importancia que tienen en la construcción identitaria las áreas familiares y los modelos implicados en su creación.

Pero es necesario establecer una continuidad en el tiempo para generar esta estabilidad necesaria para la negociación de la presentación de la persona en cualquier situación sociocultural. Proponemos que dicha estabilidad tiene en el relato su principal elemento. Por ejemplo, la narración de la identidad individual que presenta Mustafa, como del resto de informantes principales y de cualquier historia de vida, biografía o

autobiografía, hay que entenderla como una reificación narrada de algunos aspectos situacionales, elegidos o impuestos, y transformados por el individuo, según los modelos recibidos que estructuran su hilo narrativo. Estos aspectos situacionales reificados son aquellos que el individuo elige como hitos, seleccionados por su memoria entre todos los recuerdos de lo vivido, en una narración que es una estrategia para adquirir una identidad social, que siguiendo las coordenadas contextuales responde al individuo de las preguntas: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Quiénes son?

Es mediante esa narración como ese flujo de experiencias sensoriales adquiere la continuidad en el tiempo necesaria para construir esa mismidad que está en la base de las filiaciones culturales. Así la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de encuentro entre historia y ficción, entre lo vivido y lo utópico, es decir, de lo no vivido. Así se incluye “quién querías ser” en el hilo narrativo, tal y como sugiere Amparo Lasén (2001) para los Rave y otras expresiones nacidas en torno a la cultura de club y al tecno. Esa narración se convierte en una “comprensión de sí, es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias” (Ricoeur 1996: 107, nota 1).

Así, hemos podido observar la diferencia entre identidad narrada e identidad negociada situacionalmente. Ésta última propone estrategias de actuación y presentación del *self* diferenciadas y contradictorias entre sí, que adquieren su coherencia en y para esa misma negociación de y para la que surgen, en la que se despliegan modelos impuestos –parentales y dominantes- y modelos electivos –esencialmente generacionales en el caso presentado-, como un proceso de reconocimiento de uno mismo, necesario para la estrategia de la acción cotidiana y que, al mismo tiempo, construyen la narración del *self*, en función del interlocutor.

De esta manera nuestra hipótesis presenta la identidad como una estructura de mediación de la cognitividad humana, y, al mismo tiempo, como un mecanismo adaptativo. Se trataría, en el mismo sentido que el *habitus bourdiano* de una estructura que el individuo recibe mediante la socialización. Además, es una estructura estructurante de las acciones estratégicas del agente que es estructurada por sus iniciativas construyendo nuevas formas de categorización.

Por supuesto que el trabajo de campo etnográfico sitúa esta construcción identitaria en el primer plano, tanto por parte del investigador como de los sujetos analizados. Por ejemplo, es interesante observar como Mustafa ha negociado conmigo su identidad de opositor al gobierno,

enfaticando sus rasgos como musulmán y, al mismo tiempo, como egipcio. Así, la supuesta contradicción entre: “la *Sharia* es lo mejor” y “me gustaría vivir con la libertad de Europa”, se comprende si la interpretamos como una dialéctica entre lo ideal y lo utópico. Por otra parte, el acento en su oposición al gobierno, responde sin duda a su voluntad de satisfacer las necesidades de la investigación. Pero el investigador, también debe negociar su identidad –su posición en el terreno- sin renunciar a los rasgos que señalan su origen cultural pero también incorporando símbolos de la sociedad que le recibe.

De esta manera, sólo podemos presentar estas conclusiones en torno a la identidad como proceso al tiempo cognitivo y relacional, en tanto que una primera aproximación al tema a partir de un estudio de caso. En sentido, el mundo juvenil de los cuatro informantes caiotas descrito aparece como una red de vínculos, estrategias y tomas de consciencia, que lo sitúan más allá de determinaciones irrevocables de origen exclusivamente religioso, parental, étnico o generacional.

VI
GLOSARIO

VI GLOSARIO

- Adab:** Conocimientos necesarios a la “buena persona”.
- Ahly:** Nacional, se aplica a todo aquello subvencionado por el gobierno.
- Aj:** Hermanos.
- Al Ajya al shabiya:** Barrios populares de la ciudad de El Cairo, tanto planificados como no planificados
- Al-fityan:** Literalmente, los jóvenes. Sustantivo usado por el gobierno para referirse a las producciones culturales y políticas dirigidas a la población que ha superado la enseñanza elemental y todavía no casada.
- Aqd:** Contrato de matrimonio.
- Aqiqa:** Corte de pelo ritual a los siete días del nacimiento, tanto del niño como de la niña, en una ceremonia en la que se da el nombre al recién nacido.
- Aql:** La razón, se utiliza para referirse a las acciones representativas de los individuos con *murumwa*.
- Arkan:** Los preceptos obligatorios de la religión islámica.
- Arzuqi:** Trabajadores del sector informal que carecen de salario fijo.
- Asaba:** Red de parentesco que se transmite por vía patrilineal y que se constituye como grupo de decisión para las cuestiones económicas que afectan la familia extensa, en especial los matrimonios. El hombre soltero no puede formar parte.
- Asl:** Descendiente consanguíneo de una persona de prestigio.
- Asr:** Tercera de las oraciones obligatorias.
- Ayyaarun:** Denominación del gobierno hacia grupos potencialmente peligrosos.
- Aysh:** Literalmente vida; en los barrios populares pan.
- Awlad al balad:** Clases populares prestigiadas por la tradición oral.
- Awlad al zawat:** Clases altas europeizadas, con cierto tono despectivo.
- Bahari:** Originario de la región del Delta.
- Balad:** Comunidad, ciudad, país, pueblo. Sustantivo manipulable desde el discurso político.
- Baladi:** Tradicional, auténtico.
- Baladiyat:** Barrios populares y algunos pobladores de los barrios tradicionales.
- Baltagi:** Mafia en oposición a la *futumma*.
- Bango:** En los barrios populares, marihuana
- Baraka:** Suerte, gracia se aplica a los jóvenes que ascienden socialmente rápidamente.
- Bismillah:** Jaculatorias pronunciadas antes de iniciar la actividad. Usada frecuentemente por los individuos que se presentan a la comunidad como piadosos.
- Burgul:** En las relaciones entre homosexuales el que adopta el rol activo. Si es de clase baja se le califica como *burgul sac*.
- Codiana:** En las relaciones homosexuales el que adopta el rol pasivo.

Dar al-Islam: El territorio de la comunidad de creyentes, dominado por la *Sharia*.

Dar al-Harb: El territorio de los no creyentes

Darb: Calle principal del barrio.

Dawa: Predicación encaminada a la conversión de un no creyente.

Dawla: Gobierno político.

Dhikr: Prácticas rituales de cofradías sufíes para la comunicación con Dios.

Din/Dunya: Religión/mundo. Lo sagrado y lo profano en la mentalidad popular.

Dua: Plegaria que se realiza personalmente fuera de las cinco obligatorias.

Efendi: Título nobiliario de origen turco, que actualmente se utiliza para referirse al que vive sin necesidad de trabajar. Irónicamente para aquel que lo quiere ser y no puede.

Esbesa: Nombre con el que se conoce el *Alamat Salat* cuando aparece a muy temprana edad.

Faruq: En los barrios tradicionales, hachís.

Fasad: Corrupción. Se utiliza refiriéndose a las autoridades de barrio que buscan su propia ganancia.

Fatwana: El grupo de jóvenes que dirige el *Futuwwat* del *gara*.

Fatuas: Recomendaciones sobre la vida pública que publican los *shayks*.

Fellaha: Campesino.

Fitira: Pizza egipcia muy popular entre los jóvenes: de pasta de hojaldre y rellena puede ser tanto dulce como salada.

Fitna: Desorden social provocado según los islamistas por la presencia femenina en lugares públicos.

Ful: Habas, comida tradicional egipcia, alimento básico de las clases bajas.

Fusha: Árabe estandarizado utilizado por los grupos de élite.

Futuwwa: Conjunto de valores que deben caracterizar al muchacho que busca el prestigio y la dirección de las *futuwwat*

Futuwwat: Joven que ejerce control sobre el barrio adquirido con su prestigio.

Gada: Cabecilla de las *shelas* de barrio

Gara: Vecindario, barrio. Lo forma más de un *hara*, territorios de las *futuwwat*.

Galabiya: Vestido *baladí* masculino.

Gozza: Pipa de agua propia del Delta del Nilo, el recipiente para el agua es metálico y el tubo para aspirar de caña.

Guinee: Entre los jóvenes, nombre de la libra egipcia.

Hadiz: Recopilación de dichos y acciones del Profeta que sirven de ejemplo en la vida cotidiana y conforman la *sunna*.

Haj: En los barrios tradicionales, la persona que ha realizado la peregrinación mayor a La Meca y Medina. La peregrinación

Hakimiya: Gobierno de Dios. El gobierno basado en la *Sharia* que proponen los islamistas moderados como los Hermanos Musulmanes.

Halal: Conforme a la *Sharia*.

Halwa: Dulce. Se aplica a cualquier cosa que guste, desde una chica a un coche pasando por una buena jugada durante un partido de fútbol.

Hara: Callejón. El barrio, lugar de solidaridades comunitarias, dónde se suelen reunir las *shelas*.

Haram: No permitido por la religión.

Ibn al Balad: Hombre de un *gara* tradicional de la ciudad. Los nacidos en los barrios tradicionales de El Cairo.

Infitah: Política de apertura, sobre todo económica, de Sadat.

Ifrangi: Extranjero, europeo.

Ilmaniya: Laicismo, política alejada de la religión

Isha: Última oración del día y primera de la noche que marca el cambio de día en el calendario musulmán

Istislah: Consideración de interés general.

‘Izz: Prestigio.

Jafa: Pecado relacionado con prácticas sexuales ilícitas.

Jawaga: Extranjero o egipcio europeizado. Tono despectivo.

Jawal: Entre los jóvenes insulto que hace referencia a la homosexualidad del sujeto y a su falta de virilidad. Afeminado.

Jitan: Tipo de operación genital que se realiza a las mujeres antes de su primera menstruación que les permitirá dominar su temperamento natural.

Jutba: Sermón de los viernes pronunciado por un imam.

Jutuba: Ceremonia de promesa de matrimonio.

Libs is shuruug: Ropas cómodas, principalmente pijama o chándal, que se utilizan en los *haras* populares y tradicionales, conceptualizando esa áreas del barrio como familiares y privadas para sus habitantes, simbolizándolo en el uso de este tipo de ropas.

Kat: Enteógeno que se utiliza para tranquilizar a los camellos, se consume alguna vez por jóvenes de barrios de clases bajas.

Kafa: Obligación de contraer matrimonio con miembros de su mismo estrato social.

Kafir: Que no conoce religión. Se usa para los pueblos animistas del África Negra en especial.

Koshary: Mezcla de arroz, pasta y salsa de tomate de gran popularidad entre los jóvenes de clases bajas cairotas.

Kuttab: Escuela coránica primaria.

Magrib: Oración de la puesta de sol.

Mahjar: Emigración.

Makana: Literalmente máquina, se utiliza para referirse a las jóvenes bellas, con significación sexual.

Maknun: Loco. Individuo que se aparta de lo establecido o comete acciones inesperadas.

Manzul: Mezcla de opio, hachís y plantas aromáticas.

Maslah’a: Interés general.

Masri: Literalmente egipcio, coloquialmente cairota.

Mawlid: Aniversario de morabito durante el cuál se celebran *mousseums*.

Milaya: Vestido tradicional de las cairotas.

Moda: Vestidos a la europea.

Moloheya: Sopa de cilantro y perejil que abre los menús populares.

Mousem: Fiesta popular que se celebra junto a la mezquita que celebra un aniversario de santo.

Mualim: En el barrio un hombre de poder, desde controlar la economía informal hasta los alquileres.

Mulk: Monarquía personal. Se utiliza para definir el gobierno basado en una persona sin preocuparse del interés general; el territorio del *mualim* en el barrio.

Muminum: Coloquialmente los practicantes de la religión que siguen todos sus preceptos.

Muruwwa: Opuesto a la *futumma*, cualidades y valores que debe cultivar un hombre adulto.

Muslimin: Creyentes religiosos que pueden ser no practicantes.

Mutatarrifin: Radicales religiosos.

Nahda: Renacimiento árabe.

Nafaqa: Obligación del hombre de mantener a su esposa e hijos que se convierte en un medidor de la hombría en los barrios.

Nasab: Nombre familiar que se mantiene por prestigio social para mantener la cadena con los antepasados.

Nubii: De origen nubio. El sur del país hasta la frontera con Sudán.

Pasha: Título de gobierno otomano, popularmente para referirse directamente a una persona con prestigio en el *hara* o el *gara*.

Qahwa: Café, tanto la bebida como el local, centro comunitario del *hara*.

Qiyâs: Analogía de dos términos, silogismo. Coloquialmente, lógica.

Qism: Entidades administrativas que corresponden a un distrito urbano; se dividen en *chiakhat*, la más pequeña unidad administrativa.

Rahma: comida para los pobres donada especialmente en los cementerios en días de fiesta.

Raïs: Presidente de la República.

Rakan: Postraciones que componen la oración.

Ray: Opinión personal.

Ryad: Calle que cruza el barrio y que a diferencia de los *hara* tienen salida a otros barrios.

Riba: Usura. Coloquialmente para referirse a las prácticas de los bancos no islámicos y a las de los *mualim* locales que controlan los puestos de los mercados y los alquileres de viviendas.

Sayidi: del sur de Egipto, del Said, región que se extiende desde el sur de El Cairo hasta Luxor.

Salat: Oraciones obligatorias diarias.

Sawn: Ayuno preceptivo islámico realizado durante el mes de Ramadán y en las principales fiestas del calendario musulmán

Shahada: Primera sura del Corán que se pronuncia a los siete días del nacimiento por el cabeza de familia, momento en que se da nombre al recién nacido.

Sharaf: Honor.

Shaijk: Popularmente sabio que deriva su conocimiento de la religión.

Shisha: Pipa de agua para fumar tabaco.

Shabi: Popular.

Sharia: Literalmente el camino, es la forma de vida a seguir para ser un buen musulmán cuyo ejemplo es la vida del Profeta.

Shela: Pandilla formada por los residentes en una misma calle de jerarquía inferior a la *usab*.

Shura: Consulta.

Siyasa: Política. Gobierno de los hombres alejada de la propuesta en la *Sharia*.

Subu': Rituales que se realizan con algunos recién nacidos, sobre todo nubios, en los que se utilizan hierbas para la protección del pequeño durante toda su vida.

Sultan: Gobernador, utilizado en los *gara* refiriéndose a alguien con poder para imponer sus opiniones en la comunidad.

Sunna: Costumbres derivadas de la *Sharia*.

Taameya: Bocadillos muy populares que se comen al mediodía en puestos ambulantes preparando una croqueta de habas.

Tabaqat: Tabaco.

Tabula: Backgammon.

Tachwid: Precepto religioso de la unidad de todo lo existente con Dios.

Tahar: Circuncisión masculina y escisión de clítoris femenina.

Tahara: Purificación.

Takful: Solidaridad de clase o grupo social que crea vínculos comunitarios.

Takfir: En las fatuas islamistas excomunión de aquellos que no siguen las prácticas islámicas.

Tariqat: Cofradías en torno que se constituyen en torno a un shayk vivo o muerto.

Tawra: Revolución.

Tajht: Formación musical tradicional formada por percusiones, rababs, flautas, laúdes y qanun, habitual de los *mouuseums*.

Tawhid: La unidad divina con todo lo creado. El uno es múltiple

Ujt: Hermanas.

Ulema: Escolar religioso que ha estudiado en Al Azhar.

Umma: Comunidad de creyentes que rebasa las fronteras de los Estados.

Umra: Peregrinación corta que se realiza a La Meca en cualquier época del año, suele tener una duración de tres días.

Urfi: Matrimonio civil que se puede contraer sin consentimiento familiar.

Usab: Banda de barrio.

Wilaya: Circunscripción para las elecciones locales.

Wudu: Abluciones rituales y preceptivas antes de realizar las plegarias obligatorias diarias y los ritos del *haj*. Purifica al creyente para iniciar su relación individual con la divinidad.

Yahiliya: Situación de la sociedad antes de la llegada del Islam y para los islamistas de los actuales gobiernos árabes.

Yihad: Esfuerzo que todo musulmán debe realizar para perseverar en la fe.

Yuyús: Gritos realizados por las mujeres en los nacimientos y casamientos manifestando su alegría.

Zawj: Marido de una las mujeres de la familia al que se le permite participar en las decisiones familiares de la *'asaba* por su prestigio social

Zhur: Oración de mediodía, obligatoria los viernes.

Zina: Actos ilícitos según los preceptos religiosos, aplicado coloquialmente a las relaciones adúlteras.

Ziyara: Visita a las tumbas de santos y a los familiares fallecidos.

VII
TABLA DE ILUSTRACIONES

VII TABLA DE ILUSTRACIONES

VII. 1 Figuras:

Figura 1. Gráfica de la evolución demográfica de El Cairo	85
Figura 2. Ciclo vital en la sociedad cairota	149
Figura 3. Estructura dual de la organización social	163
Figura 4. Carta de parentesco de Mustafa	198
Figura 5. Carta de parentesco de Walid	216
Figura 6. Flyer de la discoteca Tatú	223
Figura 7. Carta de parentesco de Maher	233
Figura 8. Carta de parentesco de Muhamad	255
Figura 9. Dialéctica cultural en el contexto cairota	272

VII. 2 Mapas:

Mapa 1. Área Metropolitana de El Cairo-Gizeh	86
Mapa 2. División Sociocultural de El Cairo	92
Mapa 3. Áreas tradicionales	96
Mapa 4. Áreas occidentalizadas	98
Mapa 5. Áreas Shabi	101
Mapa 6. Los barrios de los cuatro informantes	182
Mapa 7. El Bulaq Abu al Ala	186
Mapa 8. El Muhandisin	214
Mapa 9. Umm Masriyin y Zuq el Had	229
Mapa 10. Dar as Salam	253

VIII
BIBLIOGRAFIA

VIII BIBLIOGRAFÍA

- Aba Haggag, Y.:** “Memories of a street though” en Bowen, D. & Everly, E. A. (1993)
- Abdulhamid, A.:** *Menstruación*, Emecé, Barcelona 2.003.
- Abul Lughod, J.:** *Cairo: 1001 years of the city victorious*, Cairo Papers AUC, Cairo 1986
- Adán, T.:** *Ultras y Skinheads: la juventud visible*, Nobel, Oviedo, 1996.
- Adel Tahar, N.:** *Social identity and class in a Cairo neighborhood*, Cairo Papers AUC, Cairo 1986.
- Ait Sabbah, F.:** *La mujer en el inconsciente musulmán*. Ed. Oriente y del Mediterráneo, Madrid 2.000
- Ajami, F.:** *Los árabes en el mundo moderno*, México FCE 1981.
- Al Corán:** *Versión de Juan Vernet*. Planeta, Barcelona 1991.
- Al Farabi:** *La ciudad ideal*, Tecnos, Madrid 1985.
- Al Faruqi, I. & Al Faruqi L.:** “Handasah al Sawt: The art of sound” en *The cultural atlas of Islam*, McMillan Pub. Co., págs. 441-479, New York 1993.
- Al Mawdudi:** *Teoría política del Islam*, Dar al Islam, Granada 1979.
- Ali Jihad:** “Arabian music and the effects of commercial recording: The impact of commercial recording and the musical life of Egypt 1904-1932”, en *Ethnomusicology* 1981.
- “Music in contemporary Cairo” en *Ethnomusicology* 1981.
- Ambrust, W.:** *Mass culture and modernism in Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Amin, G.:** “Migration, Inflation and Social Mobility: A Sociological Interpretation of Egypt’s Current Economic and Political Crisis” en Tripp, C. and Owen, R (eds.): *Egypt under Mubarak*, (pp. 103-21), Routledge, London 1989.
- Amit Talai & Wulff, H.:** *Youth cultures: a cross-cultural perspectives*, Routledge, Londres 1995.
- Anderson, B.:** *Comunidades imaginadas*, F.C.E., México 1992.
- Antaki, I.:** *La cultura de los árabes*. Siglo XXI, México 1973.
- Appadurai, A.:** *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Londres 1986.
- Modernity at large. Cultural dimensions of globality*. London, Routledge 1996.
- Araawati, M.M.:** *Zamala, sadaka and bob: conceptions of relations between the sexes among urban Cairo youths and adults*, Thesis AUC, 1993.
- Arkoun, M.:** *El pensamiento árabe*, Barcelona, Paidós 1992.
- Assaad, M. B.:** “Female circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research and Prospects for Change” *Studies in Family Planning*, 11:1, National Institutes of Health, Washington 1980

- Asad, T:** *Sociology of developing societies. The Middle East*, Monthly Review Press, New York 1984.
- Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, 2003.
- Augé, M.:** *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*. Gedisa, Barcelona, 1986.
- Los no lugares. Espacios del anonimato*. Gedisa, Barcelona 1992.
- Ayubi, N.:** *El Islam político*. Barcelona, Bellaterra 1999.
- Bahba:** *The location of culture*. London Routledge, 1991.
- Bajtin, M. :** *The dialogic imagination*, University of Texas Press, Austin 1981.
- Baron, B. :** « Nationalist iconography : Egypt as a woman », en Jankowski, J. y Gershoni, I (1997)
- Baroin et autres:** *Islam société et communauté. Anthropologies du Magreb*, CNRS, Paris 1981.
- Barth, F.:** *Los grupos étnicos y sus fronteras*, F. C. E., México 1976.
- Bartlett, F. C.:** *Remembering, Remembering: a Study in Experimental and Social Psychology* Cambridge University Press, Londres 1967.
- Bartra, R.:** *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Pretextos, Valencia 2006.
- Basta, R:** *El huevo del avestruz*, Ediciones del oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1997
- Bates, D.:** *Peoples and cultures of the Middle East*, Prentice, Englewood 1983
- Baumann, G.:** *The multicultural riddle: natural, ethnic and religious identities*, Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1999.
- Baumann, Z:** *La cultura como praxis* Paidós, Barcelona 2002.
- Beck, U. :** *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona 1998.
- La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid 2002.
- Beeman, W. O. :** *Language, Status and Power in Iran*, Indiana University Press, Indianapolis 1986.
- Bennett, A.:** *Popular Music and Youth Culture*. Basingstoke, London 2000.
- Bentahar, M.:** *La jeunesse arabe à la recherche de son identité*, Al Kalam, Rabat 1989.
- Benyellun, A.:** *De la niñez*. Ed. Oriente y del Mediterráneo, Madrid 2000.
- Berque, J.:** *L'Orient second*, Gallimard, Paris 1970.
- Berque, J. & Chenay (eds):** *L'ambivalence dans le culture arabe*, Anthropos, Paris 1967.
- Bill, J.:** *The politics of Iran: Groups, Classes and Modernization*, UCLA 1972
- Blake, G. H. and Lawless R.:** *The changing Middle Eastern City*, Barnes & Noble Books, New York 1980.
- Blacking, J.:** *Fins a quin punt l'home es music?* Eumo, Vic 1994.
- Boddy, J.:** *Womb and Alien Spirits: Women, men and the zar cult in northern Sudan*, University Wisconsin Press, 1995
- Booth, M.:** "Colloquial Arabic Poetry, Politics, and the Press in Modern Egypt." *International Journal of Middle East Studies*. 24(3), August 1992
- Bowen, D & Early, E:** *Every day life in the Muslim Middle East*, Indiana University Press, Indianapolis 1993.

- Bourdieu, P.:** *Le sens pratique*. Les Editions du Minuit, París, 1980.
¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Akal, Madrid 1985.
La distinción. Criterios y bases sociales del gusto, Taurus, Madrid 1991.
Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Anagrama, Barcelona 1997.
- Bramon, D.:** “Els fonaments de l’Islam” a Marin i Torné, F., Bramon i Planes, D. i Cabezas López, J. M.: *Islam i occident: diàleg de civilitzacions*, Edimurtra, Barcelona 2005.
Obertura a l’Islam. Ed. Cruilla, Barcelona 2001.
Una introducció al islam: religió, història i cultura. Crítica, Barcelona 2002.
Ser dona i musulmana, Fundació Joan Maragall, Cruilla, Barcelona 2008.
- Briggs, Jean:** *Never in anger: Portrait of an Eskimo Feeling*. Harvard Univ. Press, Cambridge 1970.
- Burgat, F.:** *El islamismo cara a cara*, Bellaterra, Barcelona 1997.
- Campo, J:** *The other side of the paradise. Explorations into the Religious Meaning of Domestic Space in Islam*, Columbus University Press, Sta. Carolina 1991.
- Cahen, C.:** “Futuwwa”, *Encyclopedia of Islam vol 2*, Brill Publishers, London 1960.
- Caplan, J.:** *Written in the body: The tattoo in European and American History*, Princeton University Press, Princeton 2000.
- Caïs Fontanella, J.:** “Cambio social y desigualdades en los países del Mediterráneo”, en *REIS 94*, págs. 37-78, Barcelona 2001.
- Castells, M.:** *La era de la información. El poder de la identidad*, Alianza Editorial, Madrid 1998.
- Chacko Jacob:** “Eventful transformations: Al Futuwwa between history and the everyday” en *Comparative studies in society and history*, 49, págs: 589-712, 2007.
- Chebel, M.:** *El espíritu de serrallo*, Bellaterra, Barcelona 1997.
- Cohen, A.:** *Delinquent boys: The culture of the gang*, Free Press, New York 1955
The symbolic construction of community. Tavistock, London 1985.
- Costa, C.:** *La dimensión afectiva en los movimientos sociales. El caso del movimiento okupa*, Tesis de maestría, Bellaterra, UAB 1998
“El movimiento okupa. Nuevas formas de participación juvenil”, *VIII Congreso de Antropología*, Santiago de Compostela, FAAEE-AGA, 1999.
- Criado, E. M.:** *Producir la juventud*, Istmo, Madrid 1996.
- Cruces, F.:** *Fiestas de la ciudad de Madrid. Un estudio antropológico*. Tesis Doctoral, UNED, Madrid 1995.
“Con mucha marcha. El concierto pop-rock como contexto de participación”. *Revista transcultural de música* 4, 1999
<http://www.sibetrans.com/trans/trans4/cruces.htm>
- Cruz Hernández, M:** *Historia del pensamiento islámico III Vols.*, Alianza, Madrid 1996.
- D’Andrade:** *The development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Danielson, V.:** *Umm Khaltoum. The voice of Egypt: Arabic song and Egyptian society in XX century*. UC Press, Chicago 1997.

- Deboulet, A:** “Régularisation foncière, propriété et espace urbanisé”, *Égypte/Monde arabe*, Première série, 23 1995, URL: <http://ema.revues.org/index965.html>.
- “État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire”», *Égypte/Monde arabe*, première série, 1 | 1990, URL : <http://ema.revues.org/index179.html>
- Delaney, C.:** *The seed and the soil. Gender and cosmology in Turkish village*, University of California Press,
- Delgado, M.:** “Dinámicas identitarias y espacios públicos” en *Afers Internacionals*, núm. 43-44, pp. 17-33, CIDOB, Barcelona 1998.
- Disoluciones urbanas*, Universidad de Antioquia, Barcelona 2002
- “Estética e infamia. De la distinción al estigma en los marcajes culturales de los jóvenes”, en Feixa, Costa & Pallarés (eds.), Barcelona 2001
- Sociedades movilizadas*, Anagrama, Barcelona 2007.
- “La identidad en acción. La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha” en *Eikasia. Revista de filosofía*, año III, 17 (marzo) 2008. <http://www.revistadefilosofia.org>
- Donohue, J. J. & Esposito, J. L. :** *Islam in transition. Muslim perspectives*, Oxford U. P., 1982.
- Douglas, M. e Isherwood, B. :** *El mundo de los bienes*, Grijalbo, México DF 1990.
- Douglas, M.:** *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, Madrid 1978.
- Duque, P.:** *El cuerpo decorado, anillados, piercings y otras modificaciones de la carne*, Midas Valencia 1996.
- Early, E:** *Baladi women of Cairo*, American University Press, Cairo 1993
- El Messini, S:** *Ibn al balad: a concept of Egyptian identity*, Ph Dissertation, American University Press, Cairo 1974.
- “The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo” en Gellner, E & Waterbury (eds.): *Patrons and clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres 1978.
- El Hamamsy, L. S.:** “The assertion of Egyptian identity” en Ibrahim, S. E. & Hopkins, N. S.: *Arab society in transition*, American University in Cairo Press, El Cairo 1994.
- El Shawan, S.:** “The sociopolitical context of Al Musiqiyya al Arabiyya in Egypt: policies, patronage, institutions and musical change” en *The world of music. Journal of the Department of Ethnomusicology* 45, Otto-Friedrich-University of Bamberg, Bamberg 2003.
- Egyptian Human Development Repport***, Instituto de Planificación Nacional, El Cairo, 2002
- Eickelmann, D:** *Antropología del mundo islámico*. Bellaterra, Barcelona 2.003.
- Elorza, A.:** *Umma. El Integrismo en el Islam*, Alianza, Madrid 2002.
- El Gammal, M:** *Islam in a changing world*. Dar el Shoruk, Al Qahira 1996.
- El Saadawi, N:** *La cara desnuda de la mujer árabe*.
- Encyclopaedia of the Islam***, E. J. Brill, Leyden 1995.
- Erasmus, D:** “Global Teenager” en <http://www.dtn.net/content/yesterday/5globalteen.html>.
- Erikson, E. H.:** *Identidad, Juventud y Crisis*, Taurus, Madrid 1980.

- Étienne, B.:** *El Islamismo radical*, Siglo XXI, Madrid 1995.
- Evans Pritchard, E. E.:** *Los nuer*, Anagrama, Barcelona 1977.
- Farroun, S.:** *Arab Society. Continuity and change*, Routledge, London 1985.
- Featherstone, M. & Lash, S. (eds.):** *Spaces of culture: City, Nation, World*, Sage, London 1999.
- Feixa, C.:** *Juventut i identitat: una etnologia de la joventut a Lleida*, Tesis de Licenciatura, Lleida, Universitat de Barcelona, Barcelona 1985.
- “De joves, bandes i tribus. Les subcultures juvenils des de l’antropologia”, *Antropologies*, Barcelona 1987, 1: 32-42.
- La tribu juvenil. Una aproximación transcultural a la juventud*, Torino 1988a, l’Occhiello.
- “Pijos, progres y punks. Hacia el estudio antropológico de la juventud urbana”, *Revista de Estudios de Juventud*, 34: 69-78., Madrid 1988b
- La joventut com a metàfora. Sobre les cultures juvenils*, Barcelona 1993, Secretaria General de Joventut.
- “Tribus urbanas & chavos banda”, *Nueva Antropología*, México 1995, 47: 71-93.
- “Fundamentalismo y xenofobia en la nueva Europa. El caso del movimiento skinhead”, *Jóvenes*, México 1997, 5: 136-151.
- De jóvenes, bandas y tribus*. Ariel, Barcelona 1998a.
- Viviendo a toda: jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Universidad central México, México 1998b.
- “Ethnologie et culture des jeunes”, *Sociétés*, Paris 1999, 63 (1): 105-118.
- “Generación @. La juventud en la era digital”, *Nómadas*, Bogotá 2000, 13: 76-91.
- Feixa, C.; Costa, C.; Pallarés, J.:** “From okupas to makineros: citizenship and youth cultures in Spain”, en A. Furlong; I. Guidikova (eds.), *Transitions of Youth Citizenship in Europe. Culture, Subculture and Identity*, Strasbourg 2001, Council of Europe Publishing: 289-304.
- Feixa, C.; González, I.; Martínez, R.; Porzio, L.:** “Identitats culturals i estils de vida”, en C. Gómez-Granell; M.García-Mila; A. Ripoll-Millet; C. Panchón (eds.), *La infància i les famílies als inicis del segle XXI*, Barcelona 2002, Institut d’Infància i MónUrbà, vol III: 325-474.
- Feixa, C.; Saura, J. R.; De Castro, X. (eds.) :** *Música i ideologies*, Barcelona 2001, Secretaria General de Joventut.
- Feixa, C. y Porzio, L.:** “Los estudios sobre culturas juveniles en España (1960-2003)” en *Revista de estudios sobre juventud*, Instituto de la juventud, Madrid 2004.
- Feixa, C., Ferrándiz, F. y Abarca, H.:** *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, Anthropos, Barcelona 2002.
- Feixa, C., Molina, F. y Alsinet, C.:** *Movimientos juveniles en América Latina. Pachucos, malandros, punketas*. Ariel, Barcelona 2002.
- Feixa, C., Costa, C. y Pallarés, J. (eds.):** *Movimientos juveniles en la península ibérica: Graffitis, Grifotas, Okupas*, Ariel, Barcelona 2001
- Feixa, C., Saura, J. R. y Costa, C. (eds.):** *Movimientos juveniles: de la globalización a la antiglobalización*, Ariel, Barcelona 2000.

- Feixa, C. y Ferrándiz, F.:** *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, Anthropos, Barcelona 2005.
- Feld, S.:** *Sound and sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 1990.
- Ferrándiz, F.:** *Escenarios del cuerpo: Espiritismo y sociedad en Venezuela*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004.
- Florin, B.:** *Itinéraires citadins au Caire. Mobilités et territorialités dans une métropole du monde arab.* Tesis doctoreul, Université Français-Rabelais, Tours 1999.
- Fluehr-Lobban, C.:** *Islamic Society in Practice*, University Press of Florida, Miami 1974.
- Foucault, M.:** *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona 1991.
Vigilar y castigar, Siglo XXI, Madrid 1995.
La arqueología del saber, Siglo XXI, Madrid 1999.
- Friedman, J.:** *Cultural identity and Global Process*, Sage, London 1994
“Globalization, Class and Culture in Global Systems” *Journal of World Systems research*, VI, 3, Fall/Winter 2000, pp. 636-656 Special Issue:
Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part II,
<http://jwsr.ucr.edu/archive/vol6/number3/pdf/jwsr-v6n3-friedman.pdf>
- Frith, S.:** *Sociology of Rock*, Routledge, Londres 1978.
Sound effects: youth, leisure and the politics of rock'n'roll, Routledge, London 1983.
Music for pleasure: essays in the sociology of pop, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
“Representations of the people: voices of authority in pop music” en *Revista de Musicología* 16, 1993.
World Music, politics and social change, Routledge, London 1993.
“Music and identity” en S. Hall (eds.) 1996.
- Furlong, A. & Cartmel, F.:** *Young people and social change: Individualization and risk in late modernity*, Open University Press, Buckingham 1997.
- Gaffney, P.:** *The prophet pulpits*. University of California Press, 1994
- Gaggioti, H.:** *El espacio urbano como mediador de identidades*, Dossier I. C. A., Barcelona 1999.
- Gamella, J.F.:** *La peña de la Vaguada. Análisis etnográfico de un proceso de marginación juvenil*, Madrid, Tesis Doctoral, UAM 1989
- García Canclini, N.:** *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México 1989
Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización, Grijalbo, México, 1995
Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica,
<http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/ponen2faseindice/Canclini.htm>
- Gellner, E.:** *Arabs and Berbers*, Duckworth, London 1973.
La sociedad musulmana F. C. E., México 1978.
Posmodernismo, razón y religión, Paidós, Barcelona 1994.
- Geertz, C.:** *Meaning and order in Moroccan society*. Routledge, New York 1969.
La interpretación de las culturas. Gedisa, México 1991.
Observando el Islam. Paidós, Barcelona 1994.
Conocimiento local, Paidós, Barcelona 1994.

- Tras los hechos*, Paidós, Barcelona 1996.
- Geraisy, S. F.:** *Arab Village: youth in Jewish urban centres: a study of youth from Um el Fahm working in Tel Aviv metropolitan area*. Thesis PhD, Brandess University Press, Brandess 1997.
- Ghalioun, B.:** *Islam et politique: la modernité trahie*. La Decouverte, Paris 2001
- Giddens, A.:** *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península, Barcelona 1997.
- Global Vision:** "Global Teenager Project" en <http://www.global-vision.org/teenager>, 2003.
- Goffman, E.:** *Behaviour in public places: notes on the social organization of gatherings*, Free Press, New York 1966.
- La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires 1981.
- Fram analysis. An essay of the organization of experience*. Harper and Row, New York 1984.
- Haeri, N.:** "The Reproduction of Symbolic Capital: Language, State, and Class in Egypt" *Current Anthropology* 38 (5): 795-816. 1997
- Hall, S. & Jefferson, T.:** *Resistance through rituals*, Routledge, London, 1983.
- Hall, S. (eds.):** *Questions of cultural identity*, Sage Publications, London 1996.
- Hammersley, M. & Atkinson, P.:** *Etnografía*, Paidós, Barcelona 1994.
- Hannerz, U.:** *Exploración de la ciudad*, F. C. E., México 1980.
- Haenni, P.:** *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, CEDEJ, Khartala, Paris 2005
- Haqqi, Y.:** *La Lámpara de Umm Hassim*, IEE, Madrid 1993.
- Haraway, D. y Bhavnani, K.:** "Shifting the subject. A conversation between Kum-Kum Bhavnani & Donna Haraway" en *Shifting identities, Shifting racisms*. Sage, London 1994.
- Hayes, R. O.:** "Female genital mutilation, fertility control, women's roles and the patrilineal in modern Sudan: a functional analysis" *American Ethnologist* 2(4), 1975: 617-633,
- Hebdige, D.:** *Subculture. The meaning of style*. Open University Book, London 1979.
- Herndorn, M.:** *Musica as culture*, Derby, P. A., Norwood 1980.
- Holland, D & Quinn, N. (eds.):** *Culture models in language and thought*. Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Hourani, A.:** *Historia de los pueblos árabes*, Akal, Madrid 1985.
- Huertas Clavería, J.M.:** *Chicos de la gran ciudad*, Barcelona 1969, Nova Terra.
- Hussein, M.:** *Vertiente sur de la libertad*, Icaria, Barcelona 2002.
- Ibn Jaldún:** *Muqadima'at. Introducción a la historia universal*. F. C. E., México 1965.
- Ireton, F.:** "Du limon au béton. L'urbanisation spontanée à Bulaq el-Dakrur", Bulletin du Cedej, n° 24, 2ª sem. 1988, Le Caire, 1988, pp. 121-150.
- Jameson, F. & Miyoshi, M.:** *The cultures of globalization*, Duke Univ. Press, London 1988.
- Jankowski & Gershoni (eds.):** *Rethinking nationalism in the arab Middle East*, UCLA Press, New York 1997.

- Jankowski, J.:** “Arab Nationalism in “Nasserism” and Egyptian State Policy, 1952-1958 en Jankowski, J y Gershoni, I (1997)
- Kaemer, J.:** *Music in human life*, Texas University Press, Austin 1993.
- Kharoufi, M.:** “Société et espace dans un quartier du Caire (Dâr el-Salâm): secteur “informel” et intégration urbaine”. Cahiers d’URBAMA número 11, París 1995.
- Lane, E. W.:** *Account of the manners and customs of the modern egyptians*, American University Press, Cairo 1990
- Lasén, A.:** *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, Madrid 2000, CIS.
- Lasén, A. y Martínez, I.:** “El tecno: variaciones sobre la globalización”, *Política y Sociedad*, Madrid 2001, 36: 129-149.
- Leenhardt, M.:** *La persona a les societats primitives*, Icaria, Barcelona 1995
- Levi-Strauss, C.:** *El pensamiento salvaje*, F. C. E., México, 1964.
- Liechty, M.:** “Media, Markets and Modernization: Youth identities and the Experience of Modernity in Kathmandu, Nepal” en Amit Talai & Wulf (eds.) 1995.
- Lings, M.:** *Un santo sufi del siglo XX*, Siglo XXI, Madrid 1974.
- Lisón Tolosana, C.:** *Las máscaras de la identidad: claves antropológicas*, Ariel, Barcelona 1999.
- Llobera, J. R.:** *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona 1.979.
La identidad de la antropología, Anagrama, Barcelona 1990.
- López García, B.:** *Política y movimientos sociales en el Magreb*, CSIC, Madrid 1989.
El mundo araboislámico contemporáneo. Una historia política. Síntesis, Madrid 1997.
- Lugan, B.:** *Los egipcios*, Ariel, Barcelona 2003.
- Lunt, P. K. & Livingstone, S. M. :** *Mass Consumption and Personal Identity*, Buckingham, Open University, 1992
- Lynd, R. & Lynd, H.:** *Middletown in Transition: A Study in Cultural Conflicts*, Paperback, Chicago 1982.
- Mahfuz, N.:** *El callejón de los milagros*. Martínez Roca, Barcelona 2006.
Entre dos palacios. Trilogía de El Cairo 1. Martínez Roca, Barcelona 1996.
Palacio del deseo. Trilogía de El Cairo 2. Martínez Roca, Barcelona 1996.
La azucarera. Trilogía de El Cairo 3. Martínez Roca, Barcelona 1996.
Hijos de nuestro barrio. Martínez Roca, Barcelona 2000.
Especiosos. Cátedra, Madrid 1999.
El Cairo nuevo. Alianza Editorial, Madrid 2002.
El mendigo. Plaza & Janés, Barcelona 1995.
El año en que mataron al líder. Martínez Roca, Barcelona 2001.
Jan al Jalily. Alianza Editorial, Madrid 2001.
- Mansfield, P.:** *A history of the Middle East*, Penguin, London 1992.
- Manuel, P.:** *Music of the non-western World*, Oxford University Press, New York 1988.

- Martín Barbero, J.:** *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*, Grijalbo, México 1987a.
Comunicación y culturas populares en Latinoamérica, G. Gili, México, 1987b.
 “Dinámicas urbanas de la cultura”
<http://www.naya.org.ar/articulos/jmb.htm>
- Martín Criado, E.:** *Producir la juventud*. Istmo, Madrid 1998.
- Martín Muñoz, G.:** *Política y elecciones en el Egipto Contemporáneo*, ICMA, Madrid 1992.
El Egipto de Nasser, IFO, Madrid 1993.
El Estado árabe: crisis de legitimidad y contestación islamista, Bellaterra, Barcelona 1999.
El mundo árabe e islámico: secuencia histórica, realidad política y evolución socioeconómica, Universidad del País Vasco, 2006.
- Martínez i García, S.:** *Enganxats al heavy*, Pagés Editors, Lleida 1999
 “Música, gènere i altres conflictes de la música popular”, en Saura, Feixa & De Castro (eds.), Barcelona 2001
- Martínez Montavez, P.:** *El reto del Islam*, Temas de hoy, Madrid 1997.
- Mauss, M.:** *Sociología y antropología*, Tecnos, 1982 Madrid
- Mead, M.:** *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Planeta, Barcelona 1985.
Cultura y compromiso. Gedisa, Barcelona, 1997.
- Merriam, A.:** *The Anthropology of Music*, Northwestern University Press 1964
- Michon, J. L.:** *Luces del Islam.*, Olñeta, Mallorca 2000.
- Middleton, R.:** *Studying Popular Music*, Milton, Keynes 1990.
- Miller, D.** *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Mohsen, Z.:** *Sasanid soldiers in Early Muslim Society: The origins of Ayyaran and Futuwva*, Harrasowitz, Wiesbaden 1993.
- Monod, J.:** *Los barjots. Etnología de bandas juveniles*, Barcelona 2002 (1968), Ariel.
- Montgomery Watt, W.:** *Islamic Fundamentalism and modernity*, Londres 1988.
- Morgan, A. & Kidel, M.:** “Thursday night fever” en *The rough guide to World Music*, Penguin, London 1996
- Morin, E.:** *El método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Cátedra, Madrid 2003.
- Nasser, M.:** “Comparative study of the prevalence of abnormal eating attitudes among female students at both London and Cairo Universities”, *Psychological Medicine* 1996; 16: 621-625.
- Nasr, H.:** *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985.
- Neupert, R.F.:** “Socio-demographic patterns of residence in Metropolitan Cairo” *Cairo Development Centre, Working paper 4*, El Cairo 1983.
- Nilam, P.:** “Media and Identity: Young people in Indonesia” en Scrase, Holden & Baum (eds.): *Globalization, Culture and Society*, 20 págs: 573-591, Trans Pacific Press, Melbourne 2003
Global youth?: Hybrid Identities, Plural Worlds, Routledge, London 2006.
- Norton, A. R. (eds.):** *Civil society in Middle East. Vol. 1*. Brill, Leyden 1995.

- Park, R., Burgess E. & Janowitz, M.:** *The city: Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment (Heritage of Sociology Series)*. University of Chicago Press, Chicago, 1984.
- Parsons, T.:** *El sistema social*, Alianza, Madrid 1984.
- Patai, R.:** *The Arab mind*, Scribareas, New York 1973
- Peteet, J.:** “Masculinidad y rituales de resistencia en la intifada palestina. La política cultural de la violencia” en Feixa y Ferrándiz 2005
- Petonnet, C.:** “L’observation flottante. El exemple d’un cimetiere parisién” en *L’Homme*, Vol. XXII, París 1982.
- Pierce, J. E.:** *Understanding Middle East*, Tokyo papers, Tokyo 1971.
- Pieterse, J. N.:** “Globalization as Hybridation” en Featherstone & Lash (eds.) 1995.
- Porzio, L.:** *Tatuaje, género e identidad. Un estudio sobre la subcultura skinhead en Cataluña.*, tesis de master, Doctorado en Antropología Social, UB Barcelona 2003.
- Qutb, S.:** *Justicia social en el Islam*, Almuzara, Madrid 2007.
- Rabinow, P.:** *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Gijón 1992.
- Rafaaf, S.:** *Maa’di 1904-1962. Society and history in a Cairo Suburb*, Cairo Palm Press, Cairo 1994.
- Raymond, A.:** *Le Caire*. Fayard, París 1993.
- Reguillo Cruz, R.:** “Cuerpos juveniles, políticas de identidad” en Feixa, C., Molina, F. y Alsinet, C., Barcelona 2002.
- Reid, D.:** “Nationalizing the Pharaonic Past: Egyptology, Imperialism, and Egyptian Nationalism, 1922-1952” en Jankowski, J. y Gershoni, I (1997)
- Rice, T.:** “Remodeling Ethnomusicology” en *Ethnomusicology* 3, 1987.
- Ricoeur, P.:** *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid 1996.
- Roach-Higgins, M & Eicher, J. B.:** “Dress and identity” en Lennon & Burns: *Social Science Aspects of Dress: New Directions*, International Textile and Apparel Association Special, 1993
- Robinson, K.** 2002. “Inter-ethnic Violence: The Bugis and the Problem of Explanation”, in Sakai (ed.): *Beyond Jakarta*. Adelaide: Crawford House Publishing.
- Rodenbeck, M.:** *Cairo. The city victorious*. AUC Press, Cairo 1990.
- Rodinson, M.:** *Islam y capitalismo*, Siglo XXI, México 1973.
La fascinación del Islam, Júcar, Gijón 1991.
- Romaní, O.:** *Droga i subcultura. Una història cultural del ‘haix’ a Barcelona (1960-1980)*. Tesis doctoral, Barcelona 1982, UB.
A tumba abierta. Autobiografía de un grifota, Anagrama, Barcelona 1983.
- Romo, N.:** *Mujeres y drogas de síntesis. Género y riesgo en la cultura del baile*, Tercera Prensa-Hirugaren Prensa, Donostia 2001
- Roque, M. A.:** *Valors i diversitat a les societats d’Europa i el Magreb*. Proa, Barcelona 1989.
- Rosaldo, R.:** *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* Beacon Press, NY 1993.
- Ross, A. & Ross, T.:** *Microphone friends: youth music and youth culture*, Routledge, New York 1994.

- Rossen, L.:** *Bargaining for reality. The constructions of social relations in a Muslim society*, University of Chicago Press, 1984
- Rossenthal:** *El pensamiento político en el Islam medieval*, Rev. de Occidente, Madrid 1965.
- Roy, O.:** *Genealogía del Islamismo*, Bellaterra, Barcelona 1998
- Rugh, A.:** *Reveal and conceal. Dress in contemporary Egypt*, American University Press, Cairo 1987.
- Sahlins, M.:** *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid 1983.
Cultura y razón práctica: contra el utilitarismo en la teoría antropológica, Paidós, Barcelona 1997.
- Said, E.:** *Orientalismo*, Siglo XXI, Madrid 1986
- Segura, A.:** *Más allá del Islam : política y conflictos actuales en el mundo musulmán*. Alianza Editorial, Madrid 2001
El Món arab actual. Eumo, Barcelona 1997.
- Sennet, R.:** "Growth and failure: The New Political Economy and its Culture" en Featherstone & Lash (eds.) 1995.
Vida urbana e identidad personal, Península, Madrid 2001.
- Shiloah, A.:** *Music in the World of Islam: a sociocultural history*. Texas University, El Paso, 1993.
- Shore, B.:** *Culture in Mind, Cognition, Culture and the problem of Meaning*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1996
- Sims, D.:** *Development benefits of the Cairo Ring Road and Associated Bridges*, Informe para la USAID, Cairo 1990.
- Sims, D., El-Shorbagi, M. & Séjourné, M.:** *Understanding Slums: Case Studies for the Global Report on Human Settlements. The Case of Cairo, Egypt*, on line at: www.ucl.ac.uk/dpuprojects/ 2003.
- Singerman, D.:** *Avenues of participation: Family, politics and networks in urban quarters of Cairo*, Princeton University Press, Princeton 1995.
- Singerman, D. & Amar, P.:** *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Middle East*, AUC, Cairo 2006.
- Sivan, E.:** "Arab Nationalism in the Age of the Islamic Resurgence" en Jankowski, J. y Gershoni, I. (1997)
- Sperber, D.:** *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona 1998.
- Stauth, G & S. Zubaida:** *Mass culture, popular culture and social life in the Middle East*, Westview Press, 1987.
- Stokes, M.:** *The arabesque debate-music and musicians in modern Turkey*, Clarendon Press, Oxford 1992.
Ethnicity identity and music: the musical construction of place, Clarendon Press, Oxford 1997.
- Tekce, B, Oldham, L. & Shorter, F.:** *A place to live: families and health in a Cairo neighbourhood*, AUC, Cairo 1994.
- Terrades, I.:** "La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política", Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia, nº 20, págs. 63-79, Barcelona 2004.
- Thrasher, F.M.:** *The Gang. A Study of 1313 gangs in Chicago*, Chicago 1963 (1926), University of Chicago Press.

- Tripp, C. and Owen, R. (eds.):** *Egypt under Mubarak*, Routledge, London 1989.
- Tönnies, F.:** *Comunitat i associació*, Edicions 62, Barcelona 1984.
- Touma, H.:** *The music of the Arabs*, Amadeus Press, Portland 1996.
- Turner, V.:** *El proceso ritua*, Taurus Madrid 1988.
La selva de los símbolos, Siglo XXI, Madrid 1990.
- Van Gennepe, A.:** *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1986.
- Vatikiotis, P. J.:** *The history of Egypt from Muhammad Ali to Sadat*, Weidenfeld & Nicolson, Londres 1980.
- Velasco Maillo, H.:** *Hablar y pensar, tareas culturales*. UNED, Madrid 2003.
Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas. Ed. Univ. Ramon Areces, Madrid 2007.
- Vercellin, G.:** *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona 2003.
- Wacquant, L.:** "Protección, disciplina y honor. Una sala de boxeo en el gueto americano" en Feixa y Ferrándiz 2005.
- Wallace, A. F. C.:** *Culture and personality*, Random House, New York 1961.
- White, W. F.:** *Street Corner Society: the Social Structure of an Italian Slum*, University of Chicago Press, Chicago 1981.
- Widdicombe, S.:** *The language of youth subculture: social identity in action*. Harvester, London 1995.
- Williams, C. J. F.:** *What is identity?* Oxford Clarendon Press, Oxford 1992.
- Willis, P.:** *Profane culture*, Routledge, London 1978.
Symbolism and practice: A theory for the social meaning of pop music, Routledge, London 1984.
Common Cultures. Symbolic work at play in the everyday cultures of the young, Boulder 1990, Westview Press.
- Wilmsen, D.:** 1996. "Codeswitching, Code-Mixing, and Borrowing in the Spoken Arabic of a Theatrical Community in Cairo." *Current Issues in Linguistic Theory 141: Perspectives on Arabic Linguistics IX*. Philadelphia 1996
- Winch, P.:** *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona 1994.
- Woodward, K.:** *Identity and Difference*, Open University Press, London 1995.
- Youssef Hoteit, A.:** *Cultura, espacio y organización en la ciudad islámica*. Cuadernos de Investigación urbanística 1993, Instituto "Juan de Herrera" Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Madrid 1993
- Zghal, A.:** "Juventud magrebí e identidad ante el fin de siglo" en B. López García: *España-Magreb, Siglo XXI*, Ed Mapfre, 1997 Madrid.
- Zaghal, M.:** *Los guardianes del Islam*. Bellaterra, Barcelona 2002.