

La sociedad contra el Estado... egipcio: Enfoques etnohistóricos de una revolución inacabada*

Society against the State... of Egypt: Ethnohistorical approaches to an unfinished revolution

José Sánchez García

Universitat Autònoma de Barcelona

Abstract

The events that brought down the government of Hosni Mubarak in 2011 took many scholars, journalists, and even Egyptians by surprise. However, a look at the history of the contemporary state in the land of the pharaohs since the nineteenth century reveals a series of popular uprisings against governments. In the Middle East and North Africa, the street has historically been the main locus of political activity by those excluded from positions of power. Since 2011, the street continues to be the most important place for the expression of collective grievances when local regimes have ignored or repressed the people's demands. This article argues for rethinking conventional anthropological understandings of these "weapons of the weak." Revolutionary uprisings in Arab countries should be viewed as a historically grounded form of political action aimed at influencing politics at the level of the state.

Key words: Middle East, Egypt, popular uprisings, politics, ethnohistory.

Resumen

Los acontecimientos que acabaron con el gobierno de Hosni Mubarak en Egipto el año 2011 supusieron una sorpresa para muchos investigadores, periodistas y, también, egipcios. Sin embargo, una mirada a la historia de la implantación del Estado contemporáneo en el país de los faraones desde el siglo XIX, revela una sucesión de levantamientos populares contra los distintos gobiernos. En Oriente medio y el Magreb, la calle –el *hara*, el *ashawbiyat* o los barrios autoconstruidos– ha sido históricamente el lugar principal para ejercer la política por el pueblo –*shab*–, todos aquellos ausentes, aparentemente, de las posiciones de poder. Más allá de la sorpresa, la calle sigue siendo el lugar más importante para la expresión sonora de las quejas colectivas del pueblo, cuando los regímenes locales han ignorado y reprimido sus demandas. El artículo propone una revisión desde la política tal y como se entiende en Antropología de esos levantamientos entendidos como "armas de los pobres" que permitan contextualizar los sucesos revolucionarios en los países árabes como una forma históricamente arraigada de influir en la política de los estados.

Palabras claves: Oriente Medio, Egipto, levantamientos populares, política, etnohistoria.

* Quiero agradecer a los evaluadores el interés y atención con las cuales han leído el texto y las aportaciones realizadas que han permitido enriquecer el mismo.

Egipto despertaba como un nuevo país que madrugaba para congregarse en las plazas y combatir con una cólera contenida largo tiempo... El corazón del país latía vivo, sublevado... La sangre no volvería a correr en vano, ni serían olvidados los desterrados en su exilio. El despertar de las conciencias había sacudido la tierra del Valle del Nilo. (Mahfuz 1989[1956]: 165).

Desde la revolución de los esclavos en el mundo antiguo hasta la revolución socialista, la lucha de los oprimidos ha terminado siempre con el establecimiento de un nuevo y «mejor» sistema de dominación. (Marcuse 1968: 33).

El espíritu que alentó la revuelta cairota de 1919 contra los británicos, recordado en la primera novela de la trilogía de El Cairo *Entre dos Palacios* (1956) de Naguib Mahfuz, bien podría servir para simbolizar el ánimo de los egipcios durante los dieciocho días de sublevación que acabaron con la presidencia de Hosni Mubarak. Sin embargo, obviando la historia egipcia, desde los primeros momentos de la sublevación, los analistas políticos sondearon en diferentes sucesos revolucionarios transformados en lentes a través de las cuáles analizar lo sucedido y, tal vez, entrever el futuro. Escuchábamos que Egipto podría convertirse en Turquía después de 1961, la Francia de 1968, el Irán de los Ayatolás, o la Polonia surgida en 1989. Se buscaban modelos ajenos para entender los anhelos políticos de los árabes: influencias norteamericanas, revoluciones “tecnológicas” o sencillamente oscuros intereses económicos, serían las causas de estas demandas. Sufrían el síndrome del orientalismo que condenaba la “calle árabe”, en su significado de expresión política colectiva, tanto si se pronunciaba como si no lo hacía. Habitualmente, en las narraciones de los medios occidentales, la “calle” era estigmatizada tanto por “irracional” o “agresiva”, como por “apática” (Bayat 2003). En ambos casos estaríamos frente a una suerte de carencia cultural, casi “natural” de los árabes. La agencia¹ política árabe –tanto su irracionalidad como su ausencia– se habría convertido en una extensión de otro célebre concepto del orientalismo, la “mente árabe”.

Estas interpretaciones, dirigiendo su atención a la política formal –aunque los grupos sociales pueden ser muy dinámicos sin este tipo de organizaciones políticas– arrastran la supuesta carencia en la actividad política del árabe. Como ya destacó Pierre Clastres (1974) ante la ausencia de alguna forma de organización política en las sociedades de cazadores recolectores y horticultoras, la representación colonial del “otro” y la exportación de categorías conceptuales, continúa siendo un lastre –no exento de cierta perversidad– en los análisis de formaciones sociales cuyos referentes culturales contienen semánticas y gramáticas que se sitúan más allá de las occidentales. Perdidos en este anhelo compulsivo de conjurar lo acaecido en similitudes con otros espacios y tiempos, olvidaron que tal vez sea la conflictiva historia de la implantación y desarrollo de la organización estatal en Oriente Medio, y las formas de oposición que sus pobladores han articulado durante ese proceso las que podrían, de alguna manera, proponer algunas líneas para permitirnos comprender, parcialmente, los estallidos revolucionarios.

De esa manera, parece pertinente, desde una perspectiva asentada en lo que la antropóloga Donna Haraway (1988) llamó “*situated knowledge*” que permite cierta

¹ La agencia se puede definir como la capacidad de los sujetos sociales –individuales y colectivos– para transformar la realidad social a través de sus prácticas cotidianas.

descolonización del conocimiento, proponer y subrayar algunos elementos cultural e históricamente arraigados, sin los cuáles la interpretación de las manifestaciones políticas que hemos presenciado apartaría ciertos lugares comunes significativos en la gramática adoptada en la revuelta egipcia.

Estado, autoridad y hegemonía en Egipto

El estado en su forma contemporánea es un fenómeno y un concepto europeo universalizado mediante el colonialismo primero y la globalización posteriormente. Se afirma a partir de la idea del derecho, entendido como normas generales e impersonales, se asocia con la idea de unidad territorial, la centralización administrativa y la diferenciación funcional; acompañado, al mismo tiempo, del desarrollo del capitalismo y el auge de la burguesía. Como forma de organización incluye tanto la necesidad de ampliar y controlar el mercado como la de extender y estandarizar el proceso de mercantilización para incluir el trabajo humano. Se trata de un efecto estructural que se ejerce sobre lo social mediante instituciones como los ejércitos, la burocracia y la escuela imponiendo el consentimiento aceptado e interiorizado hacia las formas hegemónicas del poder político². Esta estructura no fue creada, excepto en su zona originaria, por burguesías nacionales, sino por burguesías coloniales extranjeras, sobredimensionando tanto la burocracia como los sistemas coercitivos para asegurar sus objetivos. La consecuencia fue la creación de oligarquías militares y burocráticas como mediadores entre tres grupos sociales principales: los terratenientes, los capitalistas locales y el capital de la metrópoli, otorgándoles un papel principal tanto en la economía como en la política. Su carácter ajeno y su desarticulación con las instituciones organizativas arraigadas impidieron que penetrara en la sociedad. Por eso, aunque es cierto que algunos países de Oriente Medio no han tenido un pasado colonial claro y continuado, en general los Estados Árabes son fruto de un proceso de imposición de esa forma de organización administrativa desde las distintas metrópolis que han dominado la zona³. El Estado contemporáneo, tal y como exponía Antonio Gramsci (1971), también en Oriente Medio, se ha convertido en un organismo propio de las clases dirigentes dedicado a crear las condiciones favorables para su máxima expansión.

Política y autoridad

Hasta el siglo XIX los dirigentes musulmanes habían concebido la política en términos de *umma* –como apelación a una vaga comunidad de fieles– y de *jilafa* o *sultan* invocando la autoridad política centrada en el gobernante. La transformación de esos conceptos se produjo con la instauración de estructuras estatales de inspiración europea, bien en el marco colonial o como parte de una reforma autóctona ante la amenaza de una incursión europea como en el caso egipcio. El concepto de *dawla* intentaba vincular la comunidad y el gobierno, siendo su principal referente el término *watan*, entendido como patria, pero sin desvincularse definitivamente del religioso *umma* y sin apelar a la

² Siguiendo a Antonio Gramsci, “la hegemonía es el consentimiento ‘espontáneo’ que las grandes masas de población dan a la dirección general impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante” (1971:12). Sin embargo, para el italiano la hegemonía es frágil, eternamente contestada por ideologías alternativas, por eso tiene la necesidad constante de reafirmación y renovación.

³ Si bien es cierto que el Imperio Otomano dominó el norte de África –a excepción de Marruecos– desde el siglo XVI nunca supuso una imposición de una organización política que acabara con las formas tradicionales. Estambul utiliza un dominio en torno a las grandes ciudades y sus zonas de influencia para obtener impuestos y bienes para lo que nombraba un representante en las distintas regiones (Kitsikis 1989).

idea de estado-nación a la europea. Si bien, en cierta manera, los egipcios adoptaron con rapidez sus rasgos estructurales, no consiguieron articular con los grupos sociales la idea de servicio público y la acción colectiva del Estado Contemporáneo (Mitchell 1988:102-104).

La semántica de estos conceptos se ha transformado durante los dos últimos siglos. En esa mutación podemos apuntar, con trazos gruesos, tres grandes períodos. El primero se inicia con la llegada de Muhammad Ali al gobierno, en 1839, cuya intención era emular los progresos de los estados-nación europeos. En esos momentos, el término política contemplaba saberes y técnicas cuyo objetivo eran la disciplina, el orden y el bienestar de las personas⁴. En ese primer periodo, el ejercicio del poder era asociado a un control *-nizam-* donde se trataba de contar, ordenar, fiscalizar, reclutar e inspeccionar al súbdito reconvertido en individuo.

Esta forma de entender el gobierno continuó hasta el fin del protectorado británico en 1922, aunque la inestabilidad internacional permitió que se prolongara hasta el periodo de entreguerras. Autores como Timothy Mitchell (1988) interpretan el supuesto fin del protectorado británico como un primer intento de “experimento liberal”. Sin embargo, la tutoría británica del régimen impidió que las reformas que intentó el principal partido nacionalista, el Wafd, supusieran nada más que una alteración de las formas institucionales de gobierno arraigadas en los espacios urbanos y rurales. De esa manera, se intentó la sustitución de la autoridad de las cofradías sufís y de los *shayjks* gremiales en los barrios, sin conseguirlo totalmente. En esa situación, sin asociaciones obreras totalmente constituidas, Hassan el Banna aprovechó la situación para fundar los Hermanos Musulmanes en 1928, asentándose firmemente en esos espacios urbanos.

A partir del fin de la contienda mundial se percibe una segunda transformación en la forma de desplegar la autoridad gubernamental. La llegada de las independencias y los movimientos revolucionarios de después de la II Guerra Mundial al norte de África, con el Golpe de los Coroneles egipcios de 1952 y el fin de la monarquía como emblema de la nueva política árabe, inician un periodo en el cual la política se transforma en organización. Se propone un modelo de desarrollo planificado, centralizado, populista y nacionalista. Es un nuevo comienzo *-zawra-*. Sin embargo, su resultado fue una incapacidad de alterar la dependencia económica *-ya fuera de la antigua metrópoli o de la U.R.S.S como en Yemen o Siria-* y la instauración de “una continuación del régimen del Protectorado” (Laroui 1976: 53).

La derrota de 1967 frente a Israel es el punto de inflexión para la tercera de las transformaciones en la forma de ejercer la autoridad por los aparatos estatales, reafirmada con los pactos de Camp David de 1973. La nueva manera de ejercer la autoridad olvida la planificación oficial y permite la iniciativa privada para resolver las necesidades sociales. El paulatino absentismo estatal propicia un cuestionamiento visible de la legitimidad de su autoridad. El proyecto estatal se considera fracasado en sus principales objetivos: aumento de democracia, justicia social y mayores oportunidades de ascenso. Aparece la decepción frente al padre protector y un agravio de las nuevas generaciones, al percibir que las anteriores contribuyeron a la construcción de regímenes políticos represivos que, en muchas ocasiones, sobredimensionaron el contenido religioso del estado para minimizar el contenido político, y evitar, de esa manera, la pérdida de poder. El mercado, los lazos informales,

⁴ Mehmet Ali, nacido en Albania, fue elegido wali de Egipto en 1805 por los ulemas para calmar el levantamiento del pueblo en El Cairo. Hasta 1831 se mantuvo fiel al sultán otomano. A partir de ese momento inició campañas bélicas para independizarse de la Sábime Puerta. Finalmente consiguió la independencia de facto, en 1839, instaurando una monarquía hereditaria en el país.

el subempleo de los jóvenes licenciados, la inquietud de las fuerzas armadas, la disidencia de las organizaciones estudiantiles y la omnipresencia de lealtades familiares, confesionales, económicas y profesionales convirtió al Estado egipcio en un actor más en el imaginario político colectivo. Este desencanto produjo que las clases medias y altas burguesas y propietarias dieran la espalda a la actividad política para abrazar actividades profesionales más acordes a sus nuevas costumbres sociales que, paradójicamente, han permitido la aparición de nuevos modelos de sociabilidad que son ahora reivindicados (Pommier 2008).

Como consecuencia de estas metamorfosis, la idea de libertad en su sentido occidental no ha conseguido penetrar en la esfera pública árabe. Su homónimo árabe *hourriya* –una de las principales demandas durante el proceso revolucionario iniciado en enero y febrero de 2011– propone, frente al carácter político vinculado a lo jurídico, impuesto desde el Estado a partir de la política de puertas abiertas de Anwar El Sadat, un sentido individual, al mismo tiempo psicológico y metafísico.

Sus símbolos principales son, entonces, extra-estatales o anti-estatales. Por lo tanto Estado y libertad son excluyentes. Cuanto más amplio sea el concepto de Estado, menor será el de libertad. El individuo –y por tanto la sociedad– a través de sus múltiples adscripciones colectivas o mediante fórmulas individuales, sigue solucionando sus necesidades y, por eso mismo, oponiéndose al control que supone la administración estatal. En esa situación, para el Estado egipcio, la sociedad es un enemigo al que hay que subyugar, convirtiéndose en centralista y autoritario, expandido a expensas de la libertad del grupo y del individuo. Por eso la política, sobre todo a partir de los años ochenta, se configuraba mediante actos de apropiación del estado y de resistencia al mismo.

Últimas transformaciones: la “democradura” de Mubarak⁵

Sólo las exaltaciones nacionalistas de principios del siglo XX y populistas nasseristas en los años cincuenta y sesenta permitieron cierta identificación del Estado con el pueblo –*shab*–, pero sin conseguir que se le considerara como la manifestación de una voluntad general. Su carácter extranjero ha impedido que penetrara en la sociedad. Nunca coincidió con conciencia moral, ni el vínculo emocional con la comunidad o con la nación ha sido identificado con una forma de asociación política. La organización estatal se percibía como un elemento extraño alojado en el cuerpo social. El producto de esta falta de identificación ha sido un Estado obsesionado por el poder y la fuerza, intervencionista –controlando el sistema de autoridad y el de riqueza– y vinculando su legitimidad a su éxito y a su rendimiento económico. Por lo tanto, lo que buscaba el Estado egipcio era hegemonía más que legitimidad frente al conjunto social (Jankowski 1997). La única manera de articular el Estado con la sociedad durante las últimas décadas fue mediante el sistema de patronazgo y clientelismo. Un discurso paraestatal, que interpela a clases y fuerzas distintas, a veces opuestas, que puede formar un bloque unido en su oposición al Estado⁶. En ese sentido, los discursos nacionalistas y religiosos poseen un fuerte potencial interpelador, atrayendo a diferentes segmentos sociales mediante el mismo código simbólico. El Estado era un elemento extraño a un mundo

⁵ “Democradura” hace referencia a un término acuñado por investigadores franceses en contraposición al término “dictablanda”. En ellas el ejercicio del poder se distinguiría por adoptar formas visibles de juego democrático como imposición internacional y una fuerte represión a la disidencia política a través de oscuros mecanismos policiales (Pommier 2003).

⁶ La interpelación es un mecanismo ideológico mediante el cual se dota a los sujetos de identidades, intereses y posiciones sociales específicos, construyendo bloques y mayorías populistas.

social más comunitario que asociativo, según la vieja dicotomía de Ferdinand Tönnies (1988[1887]).

Durante los últimos años, el Estado egipcio se limitaba principalmente al control de la seguridad pública, desentendiéndose del resto de funciones que podía darle legitimidad, sobre todo en lo relativo a asegurar servicios asistenciales a las poblaciones más desfavorecidas. La ausencia estatal para atajar situaciones como el problema de la vivienda, el fracaso del sistema educativo o el mal estado de la sanidad pública permiten afirmar que los mecanismos gubernamentales no respondían a las necesidades de la población⁷. En los barrios y municipalidades los servicios estaban interrumpidos, estableciendo mecanismos locales alternativos de autogestión fundados en lo informal y la solidaridad local. Tampoco los obreros perjudicados por las disposiciones liberalizantes les debían fidelidad a los gobernantes que sólo aparecían para reprimir las manifestaciones reivindicativas de los trabajadores y trabajadoras, como en el caso de Shubra o Mahalia el Kubra al norte de El Cairo, acentuadas por el espectacular aumento de la inflación a partir del año 2008. En esas condiciones las diferencias entre ricos y pobres, con fronteras en forma de muros que separan los barrios míseros de los lujosos o de los turistas, se acentuaba a partir de la segunda guerra del Golfo y de las políticas de privatización de los bienes nacionales, beneficiando a un reducido grupo de hombres de negocios cercanos a los círculos del poder como Ahmed Ezz en Egipto, amigo personal de la familia Mubarak. La estrategia del Estado ante esta pérdida de legitimidad fue un repliegue de las prerrogativas estatales en las funciones de seguridad, aumentando el control de la oposición, la política internacional y la delegación parcial del resto en agentes privados. En los últimos años del gobierno de Mubarak, la autoridad estatal se basaba en el monopolio de la violencia, de la represión ideológica a la disidencia y en el pacto con los grupos económicos confundidos con el propio gobierno. Los grupos disidentes no tenían lugar. Definitivamente, el Estado egipcio había pasado, en poco más de un siglo de existencia, de ser la esperanza para todos sus ciudadanos a percibirse como un agente sin capacidad para cambiar la vida cotidiana del egipcio. Carente de legitimidad, aunque asegurando mediante la represión su posición hegemónica, no pudo encontrar formas políticas o económicas adecuadas para atraer a los egipcios, y abrió el espacio para la expresión de nuevas ideas culturales y políticas. Pero, el uso de las redes sociales y los medios electrónicos es sólo una manifestación de la aparición de una amplia disidencia, entre las que se incluyen el uso renovado de formas de protesta arraigadas en la cultural local que el Estado nunca consiguió desplazar totalmente. La organización estatal se experimentaba como un cuerpo extraño, con más facultades para promulgar leyes y elaborar planes de desarrollo, que capacidad para hacerlas cumplir e implementarlos (Ayubi 1995).

Revolución y gobierno militar

Millares de militantes toman una vez más el camino de los campos de concentración; la constitución es suspendida; la censura impuesta a la prensa; los tribunales militares funcionan sin interrupción... El pueblo egipcio, con su vanguardia destruida, antes de haber podido desplegarse ha fallado su revolución... Desde el incendio al golpe de Estado pasan seis meses en los que las fuerzas de la reacción intentan recuperar el dominio de la situación bajo la protección del toque de queda y de los coches blindados que surcan regularmente las calles de la capital. (Abdel Malek 1967: 57).

⁷ A ello se añade un sistema de copago en la sanidad pública, la educación y otros servicios fundamentales sin contar con la omnipresente corrupción que aumenta las diferentes tasas considerablemente, convirtiéndolas en inalcanzables para las clases populares.

Los métodos descritos por Anwar Abdel Malek para recuperar el control del gobierno por parte de los grupos de poder egipcio durante los sucesos que siguieron a la revuelta contra el rey Faruk en 1952, podrían servir, también, de resumen de los meses de gobierno de la junta militar tras la caída de Hosni Mubarak. Esta mirada histórica revela que los miembros de la junta militar son los herederos no sólo del régimen de Mubarak, sino también del orden colonial. A lo largo de las largas décadas después de la ocupación británica, el gobierno colonial se basaba en una lógica rígida de seguridad que rechazó la idea de que los egipcios pudieran ser capaces de actuar políticamente. De esa manera, horas antes de la dimisión de Hosni Mubarak, el mariscal Mohamed Hussein Tantawi toma el poder para asegurar una transición “segura”, provocando el rechazo de amplios sectores de la población. La junta buscará todo tipo de alianzas antes de las elecciones para asegurar tanto su posición dominante en la política, como sus prerrogativas económicas desde los años cincuenta⁸. En definitiva, la actuación de la Junta Militar confirma que el Estado egipcio –el “sistema” como lo designan la mayoría de cairotas– está en guerra contra su propio cuerpo social prácticamente casi desde su creación desde el siglo XIX. Como señalaba hace tres décadas Walter Sharara, “en nuestras sociedades el estado nació como un poder ‘externo’, lo que lo convierte en marginal –junto con su personal, sus aparatos y sus intelectuales” (Sharara 1980: 228).

*La Sociedad contra el Estado*⁹

Hace algunos años Pierre Clastres denunciaba la supuesta carencia de organización política en las sociedades tribales de esta manera: “las sociedades primitivas son sociedades sin estado... Lo que en realidad se enuncia es que las sociedades primitivas están privadas de algo –el estado– que les es, como a toda otra sociedad –la nuestra por ejemplo–, necesario. Estas sociedades son pues incompletas” (Clastres 1974:196). En el caso de las sociedades árabes podemos invertir esa ecuación. La carencia, en ese caso, estaría en la ausencia de “sociedad civil” para influir en la política formal. Las expresiones colectivas, no por descuido, rara vez se consideran como una expresión de la opinión pública y el sentimiento colectivo, como su contraparte occidental, se percibe principalmente como una entidad física: la “calle árabe”. Un lugar que sólo importa en su imaginario violento, cuando está a punto de poner en peligro los intereses o afectar las grandes estrategias. La calle que comunica el sentimiento colectivo es un problema. Sin embargo, las revueltas populares han sido una constante en Egipto, y existen una serie de causas estructurales de naturaleza histórica, política, económica, social e identitaria. Estas formas de lucha social por iniciativa popular surgen en oposición a determinadas estructuras de poder y son expresión de una conflictividad multidimensional.

Como hemos visto, las estrategias de control descansaban en una parte muy significativa en la colaboración de una élite indígena local, gestada y consolidada al calor de la progresiva implantación y control del territorio por autoridades centralizadas, alejadas de las instituciones locales de participación en la toma de decisiones colectiva. En Egipto, el rastro de la institucionalización de la autoridad estatal –colonial y

⁸ En ese sentido no podemos olvidar que las empresas militares en Egipto –desde fábricas de productos de electrónica a automóviles, pasando por bebidas carbónicas y promociones inmobiliarias– se estiman en torno al 25 y al 40% del producto nacional bruto. (Fuente: *Al Masri Al Youm* 24/127 2011, <http://www.egyptindependent.com/node/566416>, consultado el 5/01/2012).

⁹ En el texto utilizo “estado” para referirme a una forma de organización política que ha adquirido muchas formas durante la historia de la especie humana. Reservo el término “Estado” para referirme a la forma que la organización política ha tomado durante los últimos dos siglos.

postcolonial— se puede seguir a través de las huellas que la oposición de la población ha dejado en la “calle”. De esa manera, siguiendo con la periodización antes apuntada para las formas en que se ha ejercido el gobierno en Egipto, podemos señalar algunas características generales que, históricamente, han adquirido las sublevaciones populares en esos periodos. Hasta finales del siglo XIX, las causas de los levantamientos se asocian con las crisis alimentarias, las exacciones fiscales sobre los autóctonos y el descontento de artesanos y clases pobres, destacando la mezquita como lugar de concentración y la composición de los grupos disidentes: artesanos, tenderos y miembros de las cofradías sufís. Un buen ejemplo sería la revuelta de Urabi en 1881, cuando amplios sectores de la población ocupan las calles de El Cairo para protestar por la carestía de la vida impuesta por la deuda externa del Estado egipcio, reivindicando justicia social.

Ya en el siglo XX, las revueltas urbanas responden a motivaciones nacionalistas, reflejando mediante la composición de los participantes y las modalidades en su desarrollo, la transformación de la ciudad donde las relaciones de clientelismo se desmoronan (Richmond 1977). Las sublevaciones contra los británicos en 1919, contra la ocupación británica en 1949, 1951 y 1952, las manifestaciones de 1967 por la derrota bélica frente a Israel, la ocupación de la plaza Tahrir durante cinco días, en 1972, en demanda de la devolución del Sinaí son muestras significativas de ello. En las manifestaciones de descontento aparecen nuevos actores junto a las elites nacionalistas: estudiantes, trabajadores y mujeres —otra de las supuestas novedades de las revueltas árabes contemporáneas según los analistas políticos—.

Por último, a partir de finales de los años setenta, la urbanización, la aparición del consumismo y las referencias culturales diversas desde el laicismo al rigorismo salafista, junto con la crisis de la vivienda permite la dilatación del campo reivindicativo urbano. A partir de ese momento, las vindicaciones se refieren a la apropiación del espacio, la deficiencia de los servicios públicos, el incremento de los precios de los productos de primera necesidad y la privatización de los bienes públicos. Olvidado el estado colonial, el objetivo es el Estado poscolonial para expresar la frustración frente al “sistema”, las clases dominantes y Occidente. Generalmente, las marchas partirán de los barrios pobres hacia el centro administrativo donde el Estado ha concentrado su poder y donde los grupos dominantes han instalado sus símbolos de poder (Burke III 1988:17-33). Las Revueltas del Pan de 1977, iniciadas en Imbaba, la protesta contra la primera guerra de Irak, en 1991, el apoyo de la Intifada en 2000, la oposición a la ocupación israelí de Cisjordania, en 2002, la segunda guerra de Irak de 2003, o, en 2008, la solidaridad con los obreros en huelga de Mahalia El Kubra responden a esta nueva lógica dónde el enemigo ya no es externo sino que se identifica con las élites que han acaparado el poder político y económico.

De esa manera, si tenemos en cuenta esta larga lista de levantamientos sobrevenidos durante las fases que ha sufrido la implantación del Estado en Egipto, las diferentes motivaciones que las han alentado y las respuestas políticas que se han constituido, la supuesta carencia atribuida al “homo arábicus” para participar políticamente y provocar ciertos cambios en la orientación política e ideológica de sus gobiernos durante la historia contemporánea no tiene justificación. De esa manera, es significativo entender que son las estructuras comunales locales y los saberes populares los que proveen la base necesaria para la lucha reiterada contra la imposición de autoridades y lealtades alienas a las instituciones arraigadas, que poseen la suficiente capacidad para ampliar el conflicto con el gobierno e incluir grandes segmentos de la población. No se trata de discutir si estamos frente a los mismos mecanismos sociales que durante los siglos XIX o XX, sino que, algunas veces, se reproducen y, otras, se han transformado, destacando que existen rupturas y continuidades. De alguna manera se

puede sostener que las revueltas urbanas han tejido la historia de las ciudades árabes desde hace mucho tiempo, particularmente a partir del siglo XVIII como señalan autores como Ira Lapidus (1973, 1984, 1988) o Claude Cahen (1959).

Estos acontecimientos permiten señalar la forma en que en diferentes periodos actuaron diversos grupos como fuerzas de contestación. Pero, como característica compartida con las sublevaciones de invierno de 2011, la capacidad de movilización posee una dimensión arraigada en el activismo urbano, disimulada por el excesivo protagonismo otorgado, por algunos medios e investigadores, a las actividades cibernéticas¹⁰. Por eso, muchas de las formas que adquirió la movilización se asientan en experiencias anteriores. Es oportuno, entonces, describir ciertas gramáticas informales de organización, como elementos culturalmente arraigados que han influido en las expresiones que ha adquirido la contestación política en los últimos años.

Disidencias políticas arraigadas

Hasta los años setenta, las investigaciones en torno al ámbito político suponían de forma subyacente y tácita que las clases marginadas no podían hacer otra cosa que someterse o alternar entre la rebelión o la pasividad. Sin embargo, la antropología prestó cada vez más atención a las maneras con las que las personas contestan el poder hegemónico del Estado colonial y postcolonial. Es lo que el politólogo James Scott llamó “las armas de los débiles” (Scott 1985) para enfrentarse a las hegemonía de las clases dirigentes, mediante formas de poder a disposición de los débiles: desde la resistencia individual hasta protestas organizadas como la resistencia no violenta a la occidentalización emprendida por el Sha Palehvi en Irán descrito por Peter Skalnik (1989: 14 y ss.).

En Oriente Medio estas formas de resistencia cotidiana tienen una dimensión histórica que, descritas etnográficamente, aparecen como una compleja red de instituciones sociales que mantienen el orden cuando los gobiernos son ineficaces u opresores. De esa manera, si entendemos la sociedad civil como “la emergencia o existencia de formas autónomas respecto del estado, que facilitan una ordenada actividad económica, social y política” (Eickelman 2002: 450), encontraremos muchos precedentes en diferentes épocas, aunque, habitualmente, los analistas que buscan una correlación con las instituciones formales que ha adquirido la sociedad civil en “occidente” han soslayado estos precedentes. Sería extenso repasar los numerosos ejemplos históricos pero es necesario retener que conformaban percepciones comunes y redes de obligación que implicaban un orden moral distinto del estado o de la autoridad real, sobrepasando los lazos de familia, la tribu y el lugar. En ese sentido, como apuntan Richard Trapper (1990) y Richard Antoun (2000), las regiones calificadas como tribales no controladas por el Estado aseguran paz y justicia social para sus pobladores. La continuidad contemporánea queda probada por Laetitia Bucaille (1998) en Palestina, donde la policía de la Autoridad Palestina tiene su origen en los grupos de jóvenes que mantenían el orden en los campos de refugiados y en los distintos asentamientos durante la primera Intifada.

En El Cairo, durante el periodo otomano, la base de la división urbana era gremial, residencial y religiosa. En los barrios populares, las comunidades profesionales organizadas por los gremios se yuxtaponían y se superponían en las áreas residenciales con estructuras básicamente religiosas –principalmente cofradías sufís– tejiendo un

¹⁰ Según cifras publicadas por el Pew Research Center en junio de 2011, los usuarios de Twitter durante el periodo que acabó con la renuncia de Hosni Mubarak no pasó de 18.000 personas. En este sentido, no podemos soslayar la importancia en la difusión de la revuelta de la cadena qatarí Al Jazira, medio habitual de informarse de los egipcios que supera ampliamente otros medios como la prensa o internet.

complejo entramado urbano caracterizado por la superposición de afiliaciones comunitarias residenciales, profesionales y religiosas que formaban parte de un sistema general de poder con muchas capas. Estas características facilitaban la movilización de los grupos populares en tiempos de crisis. Así, como señala André Raymond: “la inscripción de las fuerzas políticas y sociales en la geografía urbana era un fenómeno fundamental” (Raymond 1989: 36).

Los gremios eran más que unidades económicas. Asumían normas y estructuras de naturaleza política. Sus líderes eran elegidos entre sus miembros y confirmados por los *wali*. Los *shayks* se encargaban de recaudar impuestos, supervisar las reglas de los aprendices y mantener el orden. Además, algunos de ellos eran, al mismo tiempo, los líderes de las *tariqa'* sufís, una estructura construida gracias a las líneas directas establecidas entre el *shayk* y sus discípulos, ampliándose en círculos concéntricos a todos los grupos sociales. Pero, además de maestros espirituales y proveedores de *baraka*, sus *shaykjs* eran líderes comunitarios a la cabeza de una institución que jugaba un papel significativo en la redistribución económica en el barrio. En la *zawiya* se materializaba la hospitalidad y la integración social proporcionada por la *tariqa'*, contando con la ayuda de grupos juveniles con lazos comunitarios con esas órdenes. Se trata de los *'ayyarun* –en forma peyorativa– o los *zu'r* o *futuwwa* –en su versión positiva (Chodkiewicz 1986). El posicionamiento de las *futuwwah*, el *shayk al hara*, el *muhtasib*, el *'alim* o el líder sufí era dinámico, extendía su poder en los barrios cuando la administración central era débil. En especial, *zu'r* y *futuwwah* se convirtieron en mecanismos de canalización de la contestación y la revuelta en diferentes periodos y por diferentes razones. Eran una fuerza que podía ser movilizada por diferentes contendientes por el poder, incluyendo al gobierno, convirtiéndose en importantes elementos para la movilización en los barrios contra la opresión del *wali* bajo la dirección de los líderes gremio–sufistas y otras figuras religiosas. De esa manera articulaban y visibilizaban el poder colectivo frente al gobernador, obligándole a bajar los impuestos o los precios de los productos básicos. Se encargaban de preservar la economía moral de la ciudad, una suerte de sentido de justicia social culturalmente modelado, otra de las reivindicaciones habituales en las revueltas del 2011 (El Messini 1978). Estas formas de control social y prácticas de empoderamiento local han persistido en su influencia en la vida de los barrios¹¹.

En el siglo XX, los cambios económicos, sociales y culturales con los que se enfrentan las clases populares, facilitan que se reconstruyan las viejas formas sociales arraigadas en el espacio vecinal. A pesar de que la división en *hara* de la ciudad como unidad administrativa y la figura del *shayk al hara*, fueron abolidas en 1962, los callejones y sus redes informales subsisten como marcadores primarios de la vida cotidiana. En los viejos barrios, en los autoconstruidos y en los barrios populares, continuaron existiendo y reinventándose formas de organización política arraigadas en la unidad socio–territorial, aunque han sufrido, al mismo tiempo, algunos cambios (Singerman 1999). Algunas de sus formas de relación económica y sus instituciones para la integración empiezan a debilitarse a partir de la introducción de relaciones de producción capitalista en los pequeños talleres. Como resultado, las actitudes de reciprocidad normativamente arraigadas, el arbitrio y la segregación sexual, que representan importantes pautas para la construcción de la vida pública; requirieron de negociación en los nuevos asentamientos, pero continuaron siendo regulados, al mismo tiempo, por un saber popular disponible en la memoria histórica de los vecinos.

¹¹ El empoderamiento se refiere a un proceso de cambio a través del cual las personas adquieren mayor capacidad para ejercer elecciones y participar en la toma de decisiones (Kabeer 1985).

A pesar del cambio administrativo, en algunos barrios históricos y populares, las *tariqa'* se renovaron para hacer frente a los cambios provocados por los procesos de modernización creando asociaciones de beneficencia –*jamiyat khariyya*– sobre todo a partir de los años sesenta y setenta, convirtiéndose los *shayjks* en presidentes de las mismas (Gilsenan 1983). Así, la *zawiya* reaparece como *saha* y adopta las formas contemporáneas de asociación, religiosa o laica, en la mayoría de ocasiones conectadas a un centro médico-social, permitiendo a las *tariqa'* seguir desempeñando su papel tradicional de transmisión de las enseñanzas sufistas y conseguir el apoyo social para sus actividades al margen del Estado¹². Es en estas *sahas* donde se establecen los lazos de sociabilidad mediante el compañerismo –*suhba*– entre el *shayjk* y sus discípulos y de los hermanos con el barrio. A través de estas redes las *tariqa'* encontraron la manera de seguir con su misión social y adaptarse a los cambios sociales dedicándose a aquellos ámbitos cada vez más olvidados por el Estado como la educación, la formación religiosa, la atención médica y la asistencia social. De esa manera, la *saha* –como antes la *zawiya*– es un centro de transmisión espiritual, de enseñanzas religiosas, de hospitalidad y de arbitraje que alienta la sociabilidad en todas sus dimensiones. Estos espacios juegan a la vez un papel religioso, social, económico y también político...

En las zonas obreras, levantadas durante los años sesenta y setenta, las formas tradicionales de control y mediación desaparecieron y en su lugar emergieron sistemas de vigilancia cuyo centro eran las comisarias. El control de los trabajadores era una preocupación para el Estado ya que estos vecindarios fueron los lugares privilegiados de las protestas obreras, pasando de las fábricas hasta las áreas residenciales donde convive la familia y los parientes. Sin embargo, en estas zonas industriales, originalmente planificadas desde instancias gubernamentales, aparecieron comunidades informales de vecinos. Estos asentamientos crecieron como respuesta a las necesidades de vivienda popular y a la fallida del Estado por atenderlas. El aumento de la población, la migración del campo y el reasentamiento de poblaciones de otras partes de la ciudad contribuyeron a esa expansión. El resultado fue que la responsabilidad para la administración del espacio urbano y la vivienda fue asumida por los implicados. Esto se tradujo en la apropiación de terreno público y las construcciones ilegales en terrenos cultivables. La autoconstrucción tomó la periferia de la ciudad. Hoy un tercio de la población caiota vive en zonas de este tipo como Gizah, Qalyubiya, Dar as Salaam, Bulaq Abu al Alaa o Bulaq el Drukur, Helwan o Shubra¹³.

Los esfuerzos comunales para resolver sus necesidades, obligan a las comunidades informales a violar las normas y regulaciones estatales. Esto ha otorgado a estas comunidades cierto grado de autonomía, desplegando solidaridades comunitarias y formas de acción colectiva desarrolladas durante el proceso de implantación en distintos territorios. Las formas de organización social y control comunitario aparecidas difieren según la historia del barrio dependiendo si se han organizado mediante gestión comunal o por contratistas (Ismail 2000). Allí dónde la organización ha sido colectiva o comunal se han organizado, como en los barrios tradicionales y populares, mediante el parentesco, el lugar de origen o el momento de su asentamiento. En otras ocasiones, ha

¹² Los sufís son reacios a utilizar el término *zâwiya* para protegerse de los ataques de salafistas e islamistas por sus connotaciones peyorativas. Pero, es sólo un cambio de término, ya que las *sahas* adquieren las mismas funciones que las *zâwiya* en el pasado, articulando también a los grupos como las *futuwa*, denominadas *shela* (Chih 2000).

¹³ Al referirme a estas comunidades como periféricas no las estoy ubicando alejadas geográficamente de los centros de la ciudad. Más bien hago referencia al lugar en el espacio concebido que les es atribuido en el discurso oficial. De hecho, algunas de estas comunidades como el Bulaq Abu Al Alaa o el Bulaq al Drukur se ubican geográficamente a pocos metros e incluso ocupando el mismo espacio que áreas “centrales” de la ciudad como determinados centros comerciales, de negocios o religiosos.

aparecido un poder jerárquico con mecanismos de control basados en estas líneas de diferenciación social con redes de patronazgo en cuya cúspide se sitúan los diferentes promotores de actividades económicas informales. Se trata, como el *hara*, de comunidades en la periferia, difícilmente accesibles mediante carreteras asfaltadas y sin medios públicos de transporte. Sin embargo, los residentes han establecido redes familiares y de mercado que se extiende más allá de esas comunidades. Se trata de verdaderas ciudades, con comercio, mercados y una multitud de servicios privados conformados por la ausencia del Estado, como escuelas, clínicas y líneas de autobuses. Las calles estrechas, sin asfaltar o el laberíntico diseño del territorio las convierte en áreas desconocidas para los foráneos, incluyendo las autoridades estatales. Los cuerpos de seguridad visibles del Estado, estaban ausentes de estos espacios, pero no los invisibles. El único contacto con el “sistema” será frente a las autoridades locales, en su mayoría corruptas, y con las formaciones secretas de seguridad. Es aquí donde viven los *cairotas*. La visión convencional es que las clases populares, la “calle árabe”, son apáticas y que si se implican activamente, es, únicamente, como resultado de su frustración social o de la manipulación de su religiosidad. Sin embargo, una mirada más atenta a las estrategias comunitarias seguidas por estas poblaciones permite sostener resultados diferentes.

Espacios urbanos para la contestación política: Dar as Salam

Desde los años noventa y la primera década del siglo XXI, aunque la contestación popular intentaba ser controlada por el Estado, la autonomía en la gestión de las necesidades comunitarias en los barrios informales permitió la aparición de lo que se ha definido como “esferas de disidencia” (Ismail 2000). Los jóvenes del barrio protegían a la comunidad del ataque estatal, como en los tiempos históricos lo habían hecho de los *wali* y otros agentes del gobierno. El barrio constituía un espacio defendible visiblemente delimitado a través de marcadores espaciales indicando dónde termina el espacio público y empiezan tanto los espacios semiprivados como privados, los verdaderos espacios comunales de los barrios. Desde el *darb* –la calle central del barrio– hasta los pequeños callejones –*cafta*– y los callejones sin salida –*zuqaq*–, estas jerarquías espaciales permitieron el mantenimiento de la autonomía social y el fortalecimiento de las normas sociales allí establecidas.

Diversas investigaciones llevadas a cabo en estas comunidades revelan modos de acción y relaciones con el gobierno que reflejan su activismo e iniciativa (Stauth 1991, Assaad 1994, Singerman 1999, Ismail 2000, Bayat 2003). Es el caso de Dar as Salaam, un vecindario situado frente a la isla de *Dahab* en El Cairo con una población estimada en torno a las 100.000 personas¹⁴. Aislada de otras partes adyacentes de la ciudad, como *Misr al Qadima* o *Helwan*, por la línea uno del metropolitano que une *El Marg* con Helwan al este y por las vías rápidas de tráfico al oeste, aparece como un área

¹⁴ Dar as Salam es uno de los barrios en los que he realizado habitualmente mi trabajo de campo. La primera vez que pisé sus calles fue en 1999 para el trabajo intensivo de un año de duración. Después de ese primer momento, he podido disfrutar de la hospitalidad de sus habitantes y la tranquilidad de sus calles en varias ocasiones. En los años 2001 por un período de tres meses, seis meses en 2003, dos meses en 2006 y un mes más durante el año 2010. La última fue el verano pasado, gracias a la financiación obtenida del proyecto de investigación dirigido por el Dr. Ignacio Álvarez del Departamento de Filologías Integradas de la Universidad de Alicante “Sociedad civil y contestación política en Oriente Medio: dinámicas internas y estrategias externas” (CSO2009–11729) y por el dirigido por el Dr. Manuel Delgado Ruíz “Estudio comparado sobre apropiaciones sociales y competencias de uso en centros urbanos de tres ciudades africanas” (CSO2009–12470). Durante esta estancia pude comprobar cómo la revolución ha permitido que sus cafés se convierten en centros de discusión política ahora sin el miedo tantas veces repetido durante años a que “las paredes nos oigan”...

urbana bien delimitada. La ausencia de servicios estatales convierte al gobierno para los vecinos en un cuerpo extraño y perturbador de la vida comunitaria que se vale a sí misma para buscar soluciones a sus necesidades.

Los pobladores de barrios como Dar As Salam constituyen una expansión de las clases populares, desarrollando instituciones sociales con el crecimiento de los sectores comerciales y de servicios. En este caso, popular –*shabi*– se define en oposición a las fuerzas políticas y económicas dominantes. Se refiere también a la posición social y económica de grupos con las fronteras difuminadas y no fácilmente distinguibles. Su fluidez tiene que ver con la movilidad ocupacional, compartiendo el hecho de que sus miembros tienen más de un empleo simultáneamente, aunque predominan las actividades informales. Podemos incluir entonces a pequeños comerciantes, trabajadores de bajo nivel del sector servicios, trabajadores de la construcción y artesanos, agrupados bajo la categoría de *hirafiyin*. Además, las clases populares son también distinguibles de otros estratos sociales en términos culturales relacionados directamente con la autenticidad –*asil*–. En términos políticos, ciertos valores, normas y prácticas asociadas con las clases populares se opondrán a los valores y estilos de vida de las clases altas que dominan el sistema estatal egipcio. Como señala Dianne Singerman, las clases populares “se llevaron con ellos la cultura de *hara*” (Singerman 1995: 47).

Políticamente, los residentes siguen estrategias de encaje y desencaje con las autoridades dependiendo de sus necesidades, empleando tácticas que los visibilizan o los invisibilizan para adaptarse a su situación. En algunas ocasiones, se organizan y participan en acciones colectivas para presionar al gobierno para que les proporcione servicios, les confiera legalidad y reconocimiento de sus derechos para continuar viviendo en los espacios que se han apropiado. En otras, eligen solucionar sus necesidades a través de medios privados, mediante la inversión colectiva en la provisión de servicios –comprando cables y transformadores para las conexiones de agua y electricidad, o pagando por contenedores de aguas residuales y por la eliminación de residuos sólidos– o, sencillamente, conectándose a las redes públicas eléctricas y acuíferas. También los bazares informales que se apropian del espacio urbano –convirtiéndolo en verdaderamente público en asentamientos como el de Dar as Salam– funcionan de forma autogestionada. Estos mercados son, además, lugares habituales para la confrontación con la policía, siempre que éstos intentan, de vez en cuando, imponer la “ley y el orden”. Son los *shaijks* del barrio, en algunos casos vinculados con las *tariqa*, los que actúan como mediadores con las autoridades locales y organizan el comercio de determinados bienes y los encargados de apoyar las demandas de su comunidad encabezando las protestas vecinales. Además, el *shaijk* interviene en las disputas personales que involucran el honor de una familia, entre aquellos que apelan a su prestigio para el arbitraje. Para ellos son una autoridad superior a la del Estado. Son hombres religiosos que, a diferencia de los funcionarios *azharís*, no son pagados por el Estado. Es un hijo del país – un *ibn al baladna* “auténtico”– y la gente prefiere su gestión, en la mayoría de los ámbitos cotidianos, en lugar de dirigirse a un cuerpo estatal percibido como distante y extranjero en el que tienen menos confianza. Los políticos son percibidos como individuos corruptos, ansiosos de poder, que sirven a los intereses de su clan, mientras que el *shayjk* es el *shayjk* de todos, en el barrio es más importante que un ministro (Chih 2000). A pesar de tomar forma de una relación clientelar, es experimentada por la mayoría como una relación de intercambio y beneficio mutuo, explotada por los propios habitantes. Trabaja para los intereses comunes. El *shayjk* es a la vez árbitro e intermediario: intercede por las personas con Dios, por medio de su profeta, e intercede por las necesidades del grupo con el Estado, oponiéndose a todas aquellas legislaciones contrarias a la economía moral de la justicia

social. Así, las mezquitas y *saha*, como en el Bulaq Abu al Alaa y Dar As Salam, suelen ir acompañadas de una asistencia que presta numerosos servicios sociales: atención médica barata o gratuita, auxilio material a los necesitados; por no hablar de una red de guarderías, escuelas, residencias estudiantiles, centros de formación para las mujeres y talleres de confección, donde la ropa se vende a bajo coste. Por lo tanto, las *saha* son complejos médicos y sociales que establecen una organización al margen que se resiste a las imposiciones organizativas del Estado, en competencia con organizaciones islamistas y no gubernamentales por el control de los “barrios no planificados” –los llamados *ashawbiyat*– y, por ellos acusadas de la expansión de la ignorancia y de incompetencia en la gestión. De esa manera, la organización de lo común en barrios como Dar As Salam y el Bulaq Abu al Alaa recuerda las prácticas “tradicionales” y reconstruye las formas históricas de organización social, conformando las percepciones de autenticidad frente al Estado.

En ese sentido la idea de “quiet encroachment” que sostiene Asef Bayat (2003) parece relevante para entender el mecanismo que permite la extensión de la disidencia¹⁵. Se caracteriza por episodios de luchas colectivas sin un aparente liderazgo, ni ideología clara, ni una organización estructurada. Las actividades, realizadas al margen del estado, como la autogestión de la educación (clases particulares), de la sanidad (con un sistema sanitario paralelo para los favorecidos económicamente y otro basado en los remedios populares para el resto, sin acceso al anterior), de la vivienda (con el aumento exponencial de las viviendas informales) representan un desajuste y la mella continua de los sistemas administrativos formales. Estos actos de interposición, individual o colectiva, tienen implicaciones tanto prácticas como políticas. Se trata de prácticas para la contestación arraigadas en espacios donde su localización desarrolla formaciones opositoras. Todo ello en conjunto, facilita la continuidad, renovación y refuerzo de autoridades legitimadas mediante la creación de redes asentadas en la solidaridad comunitaria –*takaful*–. Estas redes manipulaban las formas tradicionales de politización de la vida cotidiana como son la religión, el parentesco, la pauta de residencia o el lugar de origen. Como anteriormente, instituciones como el mercado, la mezquita, el café o las asociaciones religiosas y económicas, son fundamentales para el establecimiento de este tipo de alianzas y lealtades, aunando intereses comunes. En definitiva, los términos de su oposición al “sistema” son espaciales, sociales, culturales, económicos y políticos. Estamos frente al poder de la calle.

Este continuo quebranto del poder del Estado, el identificado enemigo del interés común –*maslaha*– convirtió a las comunidades designadas oficialmente como caóticas –*ashawbiyat*– en uno de los objetivos de los mecanismos de represión aprovechando cierta presunción de activismo islamista. A finales de los años setenta y durante la década de los ochenta del siglo pasado, los grupos islamistas representaban una alternativa frente al nacionalismo y a las oligarquías clientelistas instaladas en el poder. Una gran variedad de grupos sociales se sentían atraídos por las tesis islamistas al expresarse en un lenguaje familiar, devoto y moralista, proponiendo un cierto sentimiento de intimidad, seguridad y compartiendo con los militantes un cierto grado de antagonismo hacia el Estado. La propaganda oficial, los atentados y la represión del Estado apartó a las clases medias de estos movimientos y permitió al régimen de Mubarak eternizar la Ley de Emergencia puesta en vigor en 1967 como consecuencia de

¹⁵ La idea de la invasión sigilosa describe el empoderamiento paulatino, silencioso, prolongado y generalizado de las clases populares en la búsqueda de la mejora de sus vidas mediante la apropiación y el dominio de espacios convertidos en comunes a través de la puesta en práctica y valor de los saberes arraigados culturalmente sobre cómo organizar y gestionar la vida cotidiana en su propio provecho. Sin embargo, la desconfianza de Asef Bayat (2003) en la capacidad de organizar la disidencia para objetivos más amplios de estas organizaciones informales sin el apoyo de organizaciones políticas formales se refutó con los sucesos de principios de 2011.

la guerra con Israel y que, por unos meses, estuvo sin vigencia durante el año 1980. Este tipo de asociaciones “peligrosas” permitieron a los medios de comunicación oficiales transformar las agrupaciones solidarias vecinales en grupos de delincuentes que intentan hacerse con el control de la calle en su propio beneficio. Podemos seguir en la prensa egipcia diversas maniobras que, en muchos casos, acaban con enfrentamientos, disparos y víctimas¹⁶. A partir de ese momento, el *hara* será uno de los principales teatros de operaciones de la guerra sucia del Estado.

De la violencia oculta del estado a la guerra abierta

Las carreteras de Egipto estaban jalonadas con carteles con la eternamente joven figura del *raïs* enviando un mensaje de paz a la población y, sobre todo, a los visitantes extranjeros. Sin embargo, en barrios como el Bulaq o Dar As Salam la presencia del “sistema” se percibía en las identificaciones, redadas y desapariciones de sus pobladores. Lentamente, durante los primeros años del siglo XXI, la violencia de los mecanismos de represión estatales fue alcanzando a todos los grupos sociales que intentaban ejercer su oposición al “sistema” en cualquiera de sus formas, incluidos las formas sigilosas de los barrios informales. También las *tariqa’* fueron objeto de ataque estatal. En el año 2009, los *mulid* no organizados por el Consejo Superior Sufí –todos aquellos no controlados directamente por el Ministerio de Asuntos Religiosos– fueron prohibidos ante la posibilidad que la gripe A se extendiera entre los asistentes aglomerados.

Los disidentes eran continuamente marcados como infiltrados –*mundasin*– acusando a los miembros de organizaciones no gubernamentales y de las *tariqa’* de vínculos con el extranjero, como islamistas radicales –*mutatarrifin*– y, especialmente, como *baltagi*¹⁷. Desde un punto de vista histórico, el término *baltagiya* se ha asociado a grupos mafiosos que mantienen el control de mercados, alquileres o tráfico de drogas. Algunos investigadores, los han descrito como un cuerpo alegal paralelo, un enlace entre las elites hegemónicas y la masa egipcia (Haenni y Holtrop 2003). En cierto sentido, son identificados con los grupos de *ayarun* al servicio de distintos poderes políticos y económicos –incluido el Estado– para imponer voluntades en las zonas residenciales hasta bien entrado el siglo XIX.

Con estos antecedentes históricos, para controlar, reprimir y someter a la disidencia, el terrorismo de Estado se instaló en los centros de detención y en las calles de los barrios informales como elemento cotidiano y habitual en la relación entre el régimen y los ciudadanos. El gobierno de Mubarak, articuló un amplio cuerpo de seguridad que empleaba alrededor de dos millones de personas –incluyendo confidentes policiales– formando una fuerza paralela contra la disidencia de cualquier signo (Al Amrani 2012). Junto con los cuerpos de seguridad, grupos de delincuentes fueron ampliamente utilizados por la oficina de Investigaciones de la Seguridad del Estado, una agencia dependiente del Ministerio de Interior, cuyo poder, a partir de ciertas medidas legislativas, fue incrementado en los últimos años para controlar partidos políticos,

¹⁶ Entre otros podemos apuntar los casos de Ain Shams, Imbaba, Helwan y Umraniya en 1990. En 1993, otra vez en Imbaba, en el Bulaq, en Haram, Ain Shams, Matariya, Shubra y Zaynhum, citados entre otros por Eric Denis (1994), Salma Ismail (1999), Patrick Haenni (2005) y Asef Bayat (2003).

¹⁷ El término *Baltagi* procede del turco *balta*, hacha, literalmente “los que llevan el hacha”. La campaña de prensa puede seguirse a partir del año 1997. Véase por ejemplo: Adel Hammouda: “The Baltagiya Control Egypt”, (Rose El-Youssef, 21.4.1997); Mohamed Gamal Al-Deeb: “The Epidemic of Baltaga invades the Egyptian Street”, (Al-Ahram, 30.3.2000); Abdel-Azeem Ramadan: “The Egyptian Street and the Fist of Security”, (Al-Ahram, 15.4.2000); Mohamed Hindi: “The Baltaga Threatens the Egyptian Street”, (Al-Ahram, 21.8.2002).

grupos de la sociedad civil y asociaciones informales vecinales. Cualquier manifestación de disidencia era considerada ilegal e ilegítima pudiendo, entonces, sus participantes ser detenidos acogiéndose a la Ley de Emergencia. Durante más de dos décadas, fueron acusados de utilizar los abusos sexuales para atemorizar a los disidentes y conseguir sus testimonios. Estos cuerpos de seguridad informales, fueron también utilizados rutinariamente en las elecciones de 2005 y de 2010 por el Partido Nacional Democrático para organizar el fraude electoral, y contratados, periódicamente, por hombres de negocios, para realizar actos criminales y de intimidación. Con la impunidad de su parte, los atentados del “sistema” instalado en el Estado a la sociedad fueron incrementándose continuamente. ¿Quiénes eran los *baltagiya*?

Finalmente, las detenciones masivas de miembros de los Hermanos Musulmanes antes de las diferentes elecciones que se celebraron en esos años, de activistas digitales, de miembros de organizaciones no-gubernamentales, de sindicalistas y de activistas políticos obligaron al Consejo Supremo de Derechos Humanos, cuyos miembros eran designados por el Gobierno, a denunciar en cada uno de sus informes anuales –el primero fue emitido en 2005– que las fuerzas de seguridad egipcias, rutinariamente, arrestaban indiscriminadamente a toda persona presente en la escena de un crimen o una manifestación política y torturaban para obtener información. Las acusaciones que habían sido realizadas durante años por grupos independientes de derechos humanos, eran reafirmadas por un organismo designado por el Gobierno. Esta institucionalización de la violencia como forma de relación cotidiana entre el “sistema” y los disidentes advertiría de la forma que adoptaron algunos sucesos durante el estallido revolucionario. Los abusos de poder y la intimidación estatal convirtieron a la violencia defensiva en un recurso obligado. El enojo público por la corrupción endémica, la tortura y el salvajismo de las fuerzas de la policía jugó un papel importante en el desencadenamiento del levantamiento popular. En ese sentido, la elección del 25 de enero, Día Nacional de la Policía, para iniciar las protestas contra el régimen, aprovechando la indignación popular por el asesinato de Khaled Saïd a manos de la policía en Alejandría cuando intentó denunciar el tráfico de estupefacientes que realizaban habitualmente miembros de la policía secreta, no fue casualidad.

*Tahrir: zona de guerra*¹⁸

La guerra se declaró definitivamente el 28 de enero. El Ministro de Interior Habib al-Adly decidió retirar a la policía del centro de El Cairo y dejar vía libre a los miembros de los cuerpos de la seguridad invisible y a matones contratados con la orden de saquear y provocar el caos en la ciudad. Los disturbios en los barrios obligaron a muchos residentes de El Cairo a la creación de grupos de vigilancia vecinal –en su mayoría formados por jóvenes– en ausencia de las fuerzas del orden en las calles. Mientras tanto, Hosni Mubarak en su alocución recordaba que la elección era entre él y el caos. Como señala Ahmed Shafik –Primer Ministro en esos momentos– en el documental “*Tahrir 2011. ¿Cómo se gesta una revolución?*”, dirigido por Tamer Ezzat, Ayten Amin y Amr Salama, se trataba de un plan orquestado para crear el caos y facilitar el camino a Gamal Mubarak para llegar a la presidencia en Septiembre de 2011, sólo que la revuelta adelantó su ejecución. La propaganda bélica también hizo su aparición. En los canales

¹⁸ Al Jazira o la CBS, entre otros medios de comunicación, calificaron de esa manera a la plaza Tahrir durante los primeros días de la ocupación popular. De esa manera, el enfrentamiento oculto entre el “sistema” y la sociedad se trasladaba abiertamente a la lucha por controlar la plaza Tahrir. Puede consultarse los siguientes enlaces: <http://www.youtube.com/watch?v=qpg2dcsappU> y <http://www.cbsnews.com/video/watch/?id=7295021n> , accessed 30-01-2012.

de televisión estatales se desató una ofensiva acusando a los manifestantes de una conspiración urdida con extranjeros en contra de la nación, mientras a los jóvenes acampados eran denunciados por ocupar el espacio público para reunirse escuchando música, tomando drogas y cometiendo actos indecentes –la vieja trilogía “sexo, drogas y rock’n’roll” para acusar a los movimientos juveniles–. El escenario estaba listo para la brutal represión de los días siguientes, alcanzando su imagen más rocambolesca con la entrada en la plaza de jinetes a camello y caballo para llevar a cabo una carga contra los manifestantes. La naturaleza organizada de estos ataques a los sublevados se hizo evidente cuando los ataques cesaron una vez que Ahmed Shafik se comprometió a investigar los hechos y sancionar a los responsables.

La ofensiva del sistema provocó el contraataque del cuerpo social simbolizado en la quema de comisarías, de sedes del Partido Nacional Democrático, la detención de policías secretas y matones contratados y su traslado a la cárcel instalada en una de las entradas a la parada de metro Sadat en la misma plaza por el cuerpo de seguridad constituido por los revolucionarios que controlaban las entradas principales de la plaza. Mientras el frente se situaba en la entrada norte de la plaza, dónde se desafiaban los partidarios de Mubarak y los revolucionarios. Los duros enfrentamientos acabaron con casi mil muertos, miles de detenidos y heridos. Frente a la imagen de una acción pacífica elaborada por algunos medios, el uso de la violencia para salvaguardar el “espacio liberado” era un medio obligado para enfrentarse al Estado que usaba todos los medios a su alcance para desactivar las protestas. La continua despacificación de la “calle”, se había convertido en guerra abierta contra el “sistema”. Como señala Walid,

...cuando la policía nos atacó nos defendimos con piedras y cócteles molotov. Algunos de nosotros fuimos a incendiar la sede del Partido Nacional Democrático. En los barrios se quemaron comisarías de policía... En el Sinaí se hicieron estallar algunas canalizaciones petrolíferas y gaseoductos conectados con Israel. Esto no es una revolución no violenta...¹⁹

La ocupación de Tahrir –la apropiación de un lugar cargado de fuerza simbólica controlado por las fuerzas represivas del Estado para la representación del poder político– facilitó el brote de un espacio recuperado para la política sin restricciones, abierto, representacional. Un verdadero espacio público, comunal, como el articulado en los barrios informales a través de décadas de organización gestionada de los asuntos comunitarios. El saber popular adquirido se puso al servicio de la guerra contra el Estado. Así, en la defensa del territorio conquistado por el cuerpo social, declarado como zona libre, los grupos de ultras futbolísticos –especialmente del Al Ahli– las *shilas* y *futuwah* de los barrios olvidados por el gobierno, los vendedores ambulantes, los islamistas juveniles, los recicladores de basura –*zabalin*–, los chicos de la calle –*fadda*–, fueron esenciales. Acostumbrados a enfrentarse a la represión y las torturas del régimen y atraídos por la violencia, se ocuparon de hacer frente a los cuerpos antidisturbios, la policía secreta, los matones contratados por el régimen y los infiltrados en el propio movimiento revolucionario. La *baltagiya* como arma de destrucción masiva del régimen había quedado definitivamente desenmascarada definitivamente. El término utilizado para estigmatizar a los disidentes durante años había cambiado de sentido. Este cántico repetido en numerosas ocasiones muestra el cambio de orientación:

Los de Interior, los de Interior, ellos son los matones (baltagiya)
No soy un cobarde, no soy un cobarde, voy a morir en la plaza
Los revolucionarios, libremente, acabaremos el viaje

¹⁹ Fragmento de la entrevista realizada con un participante en las manifestaciones del Bulaq Abu al Alaa el 22 de agosto de 2011, en un café del centro de la ciudad.

El coronel [Tantawi] es estúpido, quiere ser presidente²⁰

¿La última batalla?

Sin embargo –siguiendo la lógica habitual después de los estallidos revolucionarios antes señalados– después de la caída del “derrocado”, se intenta imponer un nuevo status quo “gatopardista”²¹. Así, de nuevo el término “*baltagiya*” es utilizado para explicar determinadas situaciones violentas, incluso por aquellos que acceden a que la junta militar tenga una oportunidad para devolver la estabilidad al país. Con la Junta Militar (SCAF) intentando dirigir el sentido de la revolución, se convirtió en lo que los lingüistas llaman un “significante flotante”, una palabra que no apunta a ningún significado. El término en sí socava cualquier otra identidad, ya que no se comunica un sentido sociológico, político, cultural, económico, ideológico o religioso. Sin embargo, es precisamente esta ausencia de un significado denotativo lo que hace al término más peligroso. Desde la caída de Hosni Mubarak todo parecía ser *baltagiya*. Si el 11 de septiembre convirtió el término “terrorista” en un estigma para los oponentes del régimen, los diferentes grupos, sobre todo los Hermanos Musulmanes y el Gobierno Militar, pero también por los restos del Partido Nacional Democrático y del viejo Wafd, convirtieron al término en un estigma para aquellos señalados como “desviantes de la revolución”. Se estigmatizó, sobre todo, a organizaciones aparecidas después de la caída de Hosni Mubarak, que realizaron campaña por el “no” en el referéndum de reforma constitucional, denunciaron los abusos en las elecciones y se situaron en la oposición en la asamblea constituyente dominada por los islamistas y los salafistas. Desde el 11 de febrero, el término aún sin significado real, se legalizó al convertirlo en concepto válido jurídicamente para acusar a los ciudadanos e implementar legislaciones ambiguas que permiten sentencias arbitrarias. De esa manera, la “ley de *baltagi*” se puede utilizar de una manera similar a la Ley de Emergencia en contra de cualquiera que pueda ser percibido como una amenaza para la seguridad del Estado, incluso en los casos de los denominados “*baltagi on line*”. En este sentido, el mayor peligro que plantea es que su propia existencia, como una construcción retórica y jurídica, crea un espacio encima de la ley. Se trata de la posibilidad de crear chivos expiatorios que puedan ser fácilmente demonizados, difamados y castigados para asegurar el sentido de la transición. Con ese instrumento, como en 1926 o en 1952, las élites hegemónicas tomaron las riendas del cambio político iniciado por un enésimo levantamiento popular contra el Estado ya no colonial sino postcolonial, pero tan impuesto como el protectorado británico o la monarquía del período de entreguerras. Pero, la mayoría de egipcios saben ahora quiénes fueron y son los *baltagiya*.

Formas políticas en sociedades musulmanas y antropología

Como hemos explicado, lo que hoy se define como sociedad civil en Oriente Medio tiene sus antecedentes en épocas pre-modernas en el mundo arabo-persa con formas propias de entender la lealtad, el honor y la confianza indispensables para el buen gobierno de los asuntos humanos. Estas instituciones, que van más allá de la organización política formal y de los lazos de familia o tribales se extienden a través de

²⁰ Cántico en la plaza Tahrir: “*Al dajleya Al dajleya, homa homa al-baltagiya/Ana mish giban, ana mish giban, ana gai amut fi al midan/Thiwar, ahrar, hankamal el-mishwar/El-moshir beyhis, awz yabaqi rayis.*” (Tuitteado por baltagi#tahrir el 25/11/2011).

²¹ *Al Majlua*, como llaman a Hosni Mubarak los egipcios, después de su derrocamiento.

redes que atraviesan todos los estratos del sistema social, organizando la participación política en esas sociedades históricamente. Su arraigada presencia en las geografías musulmanas permite estimar la acción política más allá de las elecciones o los partidos políticos, en regímenes donde la mayoría de la población estaba, aparentemente, excluida de la vida política. Es por eso necesario en estos contextos articular la política formal con “todo aquello que no se ha visto (y a todos aquellos a quienes no se ha visto) durante estos meses, pero que también han practicado este tipo de resistencias cotidianas o protestas, con anterioridad”, como señala Josep Lluís Mateo Dieste en este mismo número.

Por esas razones precisamente, una perspectiva centrada en la observación, investigación e interpretación de rasgos sutiles más que grandes líneas políticas, como la tanteada en este artículo se antoja necesaria. Desde esos territorios, han sido abordados, por ejemplo, los cambios de contenido semántico en los conceptos de uso político o las ideas de liderazgo y lealtad –en lo que los estudios clásicos llamaban política informal– pero que, en definitiva, se establecen como el mecanismo de orden esencial del establecimiento de redes de participación política desde un punto de vista local. Con ese enfoque, las asociaciones basadas en lealtades como el parentesco, el vecindario, el lugar de origen o los intereses comunes convierten en centros de poder instituciones como la mezquita, el café, el callejón o las *ziyara* y *saha* de las cofradías sufíes. Como señala Dale F. Eickelman, en esos territorios la Antropología es una de las disciplinas que más decisivamente ha contribuido al conocimiento de estas formas de relación política, describiendo aspectos sutiles que enlazan la autoridad política y económica con los conceptos locales de libertad, justicia social o dignidad, elementos centrales de las reivindicaciones árabes del 2011 (Eickelman 2002). Las diversas contribuciones referenciadas a lo largo de este texto muestran la capacidad de la perspectiva etnográfica para interpretar y desvelar la historia contemporánea de sociedades más allá del mundo occidental. Al mismo tiempo, que afirman el indispensable compromiso de acercarse a este tipo de acontecimientos procurando valerse de conceptos saturados de semánticas locales. Así, como se ha intentado mostrar, la ampliación de sentido del campo político contenido en ese tipo de aproximaciones, al no identificarse únicamente con las instituciones formales, resulta de gran utilidad para esclarecer algunas de las semánticas y gramáticas presenciadas durante los levantamientos populares que han sobrevenido durante el año 2011.

Como hemos comprobado, la calle –el *hara*, el *ashawbiyat* o los barrios autoconstruidos– han sido históricamente el lugar principal para ejercer la política por el pueblo –*shab*–, todos aquellos ausentes, aparentemente, de las posiciones de poder. La política de la calle no es una virtud sino una necesidad y una oportunidad, cuando las personas se ven obligadas a hacer oír su voz. Como ha ocurrido históricamente en las sociedades árabes, la calle sigue siendo el lugar más importante para la expresión sonora de las quejas colectivas del pueblo, cuando los regímenes locales han ignorado y reprimido sus demandas.

Bibliografía

ABDEL MALEK, A. (1967) *Egipto sociedad militar. Sociedad y ejército 1952-1967*, Madrid: Tecnos.

ABOUELLEIL RASHED, M.; EL AZZAZI, I. (2011) “The Egyptian revolution: a participant’s account from Tahrir square, January and February 2011”, *Anthropology*

Today, vol. 27, n° 2 <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8322.2011.00798.x/pdf>, consultado el 15/12/2011.

ABU LUGHOD, J. L. (1971) *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton: Princeton University Press, Princeton Studies on the Near East.

AL AMRANI, I. (2012) "Sightings of the Egyptian Deep State", *Middle East Report*, January 1, <http://www.merip.org/mero/mero010112> (consultado el 25/01/2012).

ANTOUN, R. T. (2000) "Civil Society, Tribal Process and Change in Jordan: An Anthropological View" *International Journal of Middle East Studies*, 32, n° 4, pp. 441-463.

ASAD, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.

ASAD, T. (2011[1973]) "La antropología y el encuentro colonial", in: Pérez Galán, B.; Marquina Espinosa (eds.) *Antropología Política*, Barcelona: Bellaterra, pp. 279-290.

ASSAAD, R. (2003) "L'Informel structure: les Zabalin du Caire", *Peuples méditerranéens*, n° 41-42, pp. 181-192.

AYUBI, N. (1995) *Over-stating the Arab State*, London: Tauris and Co.

BAYAT, A.; DENIS, E. (2000) "Who is afraid of Ashwaiyyat? Urban Change and Politics in Egypt", *Environment and Urbanization* (Londres: International Institute for Environment and Development, Sage Publications), n°12, pp. 185-199.

BAYAT, A. (2003) "The "Street" and the Politics of Dissent in the Arab World", *Middle East Report*, n° 226 (Spring), pp. 10-17.

BOUCAILLE, L. (1998) *Gaza: La violence de la paix*, Paris: Presses de Science Politique.

BURKE III, E. (1988) "Islam and Social Movements: Methodological Reflections", in: Burke III, E.; Lapidus, I. M (eds.) *Islam, Politics, and Social Movements*, London: Tauris & Co. Ltd., pp. 17-35.

CAHEN, C. (1959) *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge*, Leyden: Ed. Brill.

CLASTRES, P. (1974) *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris: Les Editions de Minuit.

CHIH, R. (2000) *Le Soufisme au quotidien: confréries d'Égypte au XXe siècle*, Paris: Sindbad.

CHODKIEWICKZ, M. (1986) *Le Sceau des saints*, Paris: Gallimard.

DEBOULET, A. (1990) "État, squatters et maîtrise de l'espace au Caire", *Égypte/Monde arabe*, première série, 1 | 1990, <http://ema.revues.org/index179.html>, accessed 15/01/2012.

DENIS, E. (1994) "La mise en scène des 'ashwaiyyat. Premier acte: Imbâba, décembre 1992", *Égypte/Monde Arabe* 20/4, pp. 117-132.

EICKELMAN, D. F. (1974) "Is there an Islamic City? The making of a quarter in a Moroccan Town", *International Journal of Middle East Studies*, 5, n° 3, pp. 274-278.

EICKELMAN, D. F. (2002) *The Middle East and Central Asia*, Prentice Hall: Pearson Education Inc.

EL MESSINI, S. (1978) "The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo", in: Gellner, E; Waterbury, J. (eds.) *Patrons and clients in Mediterranean Societies*, Londres: Duckworth.

- GHANNAM, F. (2002) *Remaking the Modern in a Global Cairo: Space, Relocation, and the Politics of Identity*, Berkeley: University of California Press.
- GILSENAN, M. (1973) *Saint and Sufi in modern Egypt: an essay in the sociology of religion*, Oxford: Clarendon Press.
- GOITEIN, S. D. (1967) *A Mediterranean Society: The Jewish communities of the Arab World*, Berkeley: University of California Press.
- GRAMSCI, A. (1971 [1947]) *La Política y el estado moderno*, Barcelona: Península.
- HAENNI, P. (2005) *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris: CEDEJ, Khartala.
- HAENNI, P.; HOLTROP, T. (2003) "Mondaines spiritualités. Amr Khalid, shaykh branché de la jeunesse dorée du Caire", *Politique africaine* (Paris), n° 87, pp. 45-68.
- HARAWAY, D. (1988) "Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, n° 14, pp. 575-599.
- ISMAIL, S. (2000) "The Popular Movement Dimensions of Contemporary Militant Islamism: Socio-Spatial Determinants in the Cairo Urban Setting", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 42, n° 2, pp. 363-393.
- JANKOWSKI; GERSHONI (eds.) (1997) *Rethinking nationalism in the Arab Middle East*, New York: UCLA Press.
- KABEER, N. (2005) *Gender equality and women's empowerment: A critical Analysis of the third millenium development goal*, vol 1, Oxford: OXFAM.
- KHAROUFI, M. (1995) "Société et espace dans un quartier du Caire (Dâr el-Salâm): secteur "informel" et intégration urbaine", *Cahiers d'URBAMA* (Paris), n° 11, pp. 27-56.
- KONING, A. (2009) *Global Dreams: Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*, Cairo: American University in Cairo Press.
- KITSIKIS, D. (1989) *El Imperio otomano*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LAPIDUS, I. (1973) "The evolution of Muslim Urban Society", *Comparative Studies in Society and History*, 15, n° 1, pp. 47-84.
- LAPIDUS, I. (1984) *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*, Berkeley: University of California Press.
- MARCUSE, H. (1968). *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel.
- MAHFUZ, N. (1989[1956]). *Entre dos palacios (Bayn al Qasrayn)*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.
- MITCHELL, T. (1988) *Colonisign Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETERSON, M. A. (2011) *Connected in Cairo: Growing Up Cosmopolitan in the Modern Middle East*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- POMMIER, S. (2008) *Egypte, l'envers du décor*, Paris: La Découverte.
- PUIG, N. (2003) "Habiter à Duwiqa au Caire. Dedans et dehors d'une société de proximité", *Autre part*, n° 25, pp. 137-152.
- RAYMOND, A. (1989) "Urban Networks and Popular Movements in Cairo and Aleppo at the End of the 18th Century-Beginning of the 19th Century," *Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam (ICUTT)* (Tokyo: The Middle East Culture Centre), vol. 2, pp 219 - 271.
- RICHMOND, J. C. B. (1977) *Egypt. 1798-1952*, London: Methuen & Co. Ltd.

- SADIKI, L. (2000) "Popular Uprisings and Arab Democratization", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 32, nº 1, pp. 71-95.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. (2010) "De las celebraciones para los santos a la Mulid Music Dance: utopia, identidad y juventud en espacios comunitarios en Egipto", *Revista Trans de Etnomusicología. Revista Transcultural de Música*, nº 14, <http://www.sibetrans.com/trans/a24/de-las-celebraciones-para-los-santos-a-la-mulid-dance-music-utop-iacutea-y-juventud-en-egipto>
- SÁNCHEZ GARCÍA J. (2011) "Entre la modernidad y la tradición: modos de ser joven en El Cairo", *Quaderns-e*, 15(2), pp. 34-57.
- SCOTT, J. (1985) *Weapons of the weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Heaven: Yale Press.
- SHAHINE, S. H. (2011) "Youth and the revolution in Egypt" *Anthropology Today*, vol. 27, nº 2, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-8322.2011.00792.x/pdf> , consultado el 15/09/2011.
- SHARARA, W. (1980) *Some problems of State in Arab society and culture*, Berkeley: California University Press.
- SIMS, D.; EL-SHORGAGI, M.; SÉJOURMÉ, M. (2003) *Understanding Slums: Case Studies for the Global Report on Human Settlements. The Case of Cairo, Egypt*, www.ucl.ac.uk/dpuprojects/ , accessed 1/11/2011.
- SINGERMAN, D. (1995) *Avenues of Participation: Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton: Princeton University Press.
- SKALNIK, P. (eds.) (1989) *Outwitting the State: Political Anthropology*, New Jersey: Transaction Publishers.
- STAUTH, G. (1991) "Gammaliyya: Informal Economy and Social Life in a Popular Quarter of Cairo", *Informal Sector in Egypt. Cairo Papers in the Social Sciences* (Winter), pp. 78-103.
- TAPPER, R. (1990) "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", in: Khoury. P.; Kostiner, J. *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley: University of California Press, pp. 48-73.
- TÖNNIES, F. (1984 [1887]) *Comunitat i associació*, Barcelona: Edicions 62.