

Entre la modernidad y la tradición¹: modos de ser joven en El Cairo

José Sánchez García

Grup de Recerca sobre Exclusió i Control Social (GRECS)
Departament d'Antropologia Social i Cultural
Universitat Autònoma de Bellaterra (UAB)

“Tomado en sentido coloquial, *futuwa* designa el período de la vida que se sitúa entre el final de la infancia y el principio de la edad adulta, y que se designa comúnmente con el término “jóvenes”.
Chadly Fitiouri (1994: 230-232)

Resumen

En general, las aproximaciones a las compartimentaciones culturales del ciclo vital han sido establecidas rigidamente y casi sin relación. En el caso de las representaciones juveniles en contextos occidentales, más que como un continuum en ese ciclo, se presenta como una etapa con unas formas prototípicas que parecen invadir otras etapas etáreas. De esa manera parece valioso para el conjunto social que las prácticas y virtudes de la juventud se extiendan a la vejez o la vida adulta. En este artículo, trato de cuestionar la pretendida universalidad de esa forma de contemplar la etapa juvenil a partir de la presentación de un caso etnográfico de otro modelo cultural para ese momento de la vida. En El Cairo, el objetivo de los jóvenes no es alargar indefinidamente esa situación sino acabarla cuanto antes con el matrimonio para alcanzar la madurez, la plenitud social de la vida adulta. En última instancia lo que se pretende es presentar una forma de entender la juventud arraigada en una tradición cultural diferente de la occidental que permite cuestionar la validez del uso del término en otros contextos sociales.

Palabras clave: Modelos culturales, culturas juveniles, sociedades árabes, etnografía, Cairo

¹ Por tradición, intento referirme a todo aquello que en los discursos políticos sobre lo social se intenta presentar como propio de los primeros tiempos del Islam. De lo que se trata es de una manipulación de ciertos elementos por los distintos grupos implicados en la discusión para determinar lo que es islámico y lo que no lo es, legitimando unas acciones y condenando otras. En general, todos estos discursos se basan en el encuentro entre el *fiqh* y las “estructuras espontáneas” de las que habla Boudhiba (1975: 212 ss.).

En la avenida de las Pirámides, una zona de Gizah que se distingue por su aspecto suburbial occidental, con altas torres de inmuebles dormitorio, lugares de diversión y consumo, y grandes superficies comerciales, un grupo de jóvenes entabla una pelea. Ninguno de ellos pasa de los veinte años. Pantalones vaqueros, camisas, polos de marcas multinacionales del lado opulento del planeta, pelo peinado hacia atrás pero con media melena suelta, otros sin gomina y afeitado el cogote, encima de las orejas y en las patillas, pero con el pelo largo en la parte alta de la cabeza, exteriorizan su estilo juvenil. Se trata de jóvenes de clases medias con algo de dinero para gastar, que buscan diversión entre las discotecas, salas de billar y boleras de la avenida de las Pirámides. Para estos jóvenes, lo más importante es conseguir un trabajo, dinero y vivir “lo más cómodamente posible”, como apunta Ahmed. Eso significa las mismas condiciones que teleseries y películas dejan entrever de la vida occidental. En las calles céntricas de Gamaliya, junto a la mezquita de Al Azhar, un grupo de chicos, vestidos con sus atuendos tradicionales buscan entre las tiendas de casetes los sermones más populares de los *sahyjs* más famosos mientras esperan para acudir a la oración del viernes en la mezquita Al Husayn. En las terrazas de los clubes deportivos de la orilla oeste del Nilo frente a la isla de Gezirah y también en su orilla oeste, jóvenes de ambos géneros, universitarios y acomodados discuten, charlan y escuchan los cantantes de moda en los altavoces del bar del club. Como Sabri Gad, personaje de la novela de Mahfuz *Espejos*, un recién licenciado en filosofía cuya idea de una vida feliz es “una vivienda saludable, buena comida, ropa elegante y algunos otros disfrutes de la vida” (Mahfuz 1999: 263). ¿Qué tienen en común los protagonistas de estas escenas para considerarlos una categoría social homogénea? ¿De dónde proceden sus diferencias? ¿Son únicamente económicas? ¿Qué modelos culturales están implicados en estas formas de comportamiento?

En este artículo pretendo ofrecer un análisis etnográfico en escenarios urbanos de cómo se establece, mediante determinadas pautas de sociabilidad y ciertas maneras discursivas de entender la categoría juventud, un consenso en la semántica de esa etapa etaria determinada por el modelo cultural específico de qué es ser adulto. Esta aproximación a estos esquemas con una doble vida, cognitiva y convencional, puede tomarse como un ejemplo de lo que Rosen (1984) y la lingüista Anna Wierzbicka señalaban para algunos términos japoneses y árabes. Esta última concluía que “pueden conducirnos al núcleo de un amplio complejo de valores y actitudes culturales... poniendo de manifiesto una amplia red de inscripciones” (Wierzbicka, 1997: 16) Como sugiero para el caso de la *murūwa* y la *futuwa* -cuya significación es discutida más adelante- es, precisamente, su capacidad para aglutinar esa diversidad conceptual una de las características principales de estos artefactos culturales, que de otra forma no permitirían su uso social.

Antes de seguir adelante, es imprescindible señalar que lo que sigue no pretende constituirse en la generalidad de lo masculino en una sociedad tan diversa como es la cairota. En ese sentido, es posible que los modelos presentados etnográficamente pertenezcan a los grupos e informantes con los que me topé durante mi trabajo de campo: Walid, un joven de clases medias altas residente en el barrio occidentalizado del Muhandisin; Maher, vecino del Bulaq Al Drukur miembro de un familia de orientación fuertemente religiosa; y, finalmente Muhammad, joven de clase baja habitante del barrio informal de Dar as Salaam al sur de la ciudad². A pesar de ello, me propongo

² Este trabajo de campo fue realizado intensivamente durante el año 2000 y 2001. En años sucesivos realicé estancias largas que me permitieron contrastar las investigaciones realizadas y orientar las observaciones y la recogida de datos posteriores. Básicamente esta recolección de datos se realizó en los barrios del Muhandisin, Bulaq Abu al Alaa, Dar

cierta intención de generalización fundamentada, en gran medida, en la homogeneización que imponen sobre los modelos culturales tanto el Estado egipcio como los constructores islámicos de la tradición -que en los últimos años han adquirido una gran importancia por la extensión de los medios de comunicación audiovisuales principalmente- sobre el conjunto de diversidades que componen el mosaico humano de la metrópolis cairota entre los que se incluyen también fenómenos transnacionales, consecuencia del proceso de modernización iniciado en el siglo pasado.

En ese sentido, no se puede obviar cierta dimensión política en el establecimiento de los prototipos de este tipo de modelos entrelazándose diversas orientaciones ideológicas en la pretensión de producir determinados tipos de personas acordes con su orientación. Como veremos, un modelo humano acorde con el sentido que impone la modernización se confunde, se mezcla, se entrelaza dinámicamente en las acciones cotidianas con el propuesto desde instancias islamistas y populares. Cada uno de ellos implica un determinado prototipo de persona construido por esas orientaciones ideológicas. Se trata de modelos de persona condicionados por las distintas orientaciones implicadas en un proceso dialéctico de construcción de lo masculino, tanto juvenil como adulto, a partir del consenso que ofrece el entramado *muruwa/futuwa* que presentaremos más adelante. Para conseguir los objetivos pretendidos en primer lugar es pertinente una discusión teórica alrededor de las diferentes aproximaciones al concepto de modelo y esquema cultural en relación a las etapas del ciclo vital.

Modelos culturales y categorías vitales

Las representaciones de las categorías y clasificaciones etarias son construcciones culturales. Todas las culturas compartimentan el curso de la biografía en períodos a los que atribuyen propiedades, categorizando a los individuos e intentando pautar su comportamiento en cada etapa. Ni siquiera son universales las fases en que se divide el ciclo vital y mucho menos los contenidos que se atribuyen a cada una de estas fases. En muchas ocasiones, la edad como condición natural no siempre coincide con la edad como condición social. A dicha circunstancia se le asocian estilos de vida y valores elaborados por diversos grupos juveniles en respuesta a sus condiciones de existencia social y material, con grados significativos de autonomía respecto de las instituciones adultas, localizados formalmente en el área del ocio o en espacios intersticiales de la vida institucional (Feixa, 1998 y 1999). En este sentido, es necesario distinguir entre esta condición, que asigna una serie de estatus y de roles desiguales a los sujetos, y el modelo cultural, que atribuye un conjunto de valores, estereotipos y significados a los mismos, en los que pretenden sustentarse (Shore 1996)³. Teóricamente, estos modelos no producen homogeneidad pero si un consenso social a través de sistemas de retroalimentación ya sean éstos positivos o negativos, aunque la distribución de los modelos sea irregular, diversa y heterogénea. Además, los modelos culturales como los

as Salaam y el Bulaq al Drukur. Para una descripción más detallada de las condiciones sociales de estos asentamientos puede consultarse Sánchez García 2009.

³ D'Andrade define un modelo cultural como "esquema cognitivo que está intersubjetivamente compartido por un grupo cultural" (1990:809 de D'Andrade). Afinando esta propuesta, Shore entiende que los modelos culturales se pueden usar para organizar no sólo la experiencia, sino también las versiones alternativas individuales de una experiencia abarcando de esa manera diversos puntos de vista. Los modelos culturales, entonces, se entienden mejor como una clase de recurso necesario por el cual los individuos internalizan las experiencias vitales; remiten a la experiencia perceptivamente significativa y son fácilmente comunicables dentro de una comunidad. Aunque también es posible tener experiencias de gran alcance no directamente asentadas en algún modelo cultural. En la ausencia de un modelo cultural creíble para tener sentido de una situación, los individuos tienen los recursos para esquematizar sus propios modelos. Con esta propuesta nos alejamos de las monolíticas aproximaciones constructivistas de Geertz en torno a los "modelos de" y los "modelos para" (Shore, 1996: 343-372).

etarios, son aprehendidos mediante un “pensamiento corporizado” (Lakoff 1980), individualmente experimentados y transitados significativamente.

En el caso de las prácticas y representaciones de lo juvenil, debería existir cierto consenso social para referirnos a lo que es propio de esa condición etaria y lo que no lo es. En general, ese consenso se expone en estudios sobre grupos de edad específicos centrándose en la presentación de los distintos modelos culturales de las edades aisladamente, como si no tuvieran relación con ellos otros modelos correspondientes a otras etapas etáreas. Tal es el caso del estudio de Amparo Lasén (2000) sobre las temporalidades juveniles en Madrid y París en el cuál se universaliza una separación entre las distintas edades que parece no ser relevante en otros contextos culturales dónde no aparece lo que la autora denomina “moratoria de la edad adulta” como característica sobresaliente de las culturas juveniles contemporáneas. Como advertiremos más adelante en el contexto que nos ocupa ocurre más bien al contrario. Así, a pesar de las heterogeneidades que presenta, se conceptualiza la etapa juvenil como un lapsus de tiempo que se trata de acortar todo lo posible para adquirir la condición de adulto, siendo esa característica la que, justamente, permite consensuar la heterogeneidad del modelo que presentaremos. Al mismo tiempo, pretendo ilustrar que los modelos etarios adquieren toda su dimensión y significado cuando se presentan junto a elementos contrastantes, en este caso el de la masculinidad adulta. Este elemento contrastante con sus diferentes contenidos en relación al objetivo de construir un modelo determinado de adulto -modernizante, islámico o *shabi*⁴- es el que permite valorizar y categorizar las acciones individuales en un sentido u otro, según el modelo dominante en el grupo que juzgue esas acciones.

Además, los modelos instituidos, como aquél del que formaría parte la pareja joven/adulto, son las formas públicas que adquieren dichos modelos a disposición de los individuos. En sus formas cognitivas, son particularizaciones individualizadas, de ese binomio; tomados tanto en conjunto como separadamente ambos son, entonces, artefactos históricamente contingentes. Están siempre expuestos a la renegociación continua en su aplicación activa o en su incumplimiento. Sin embargo, la guía para la acción que proponen los modelos es generalmente lo suficientemente estable como para producir entre sus miembros la sensación de recursos comunes. Se trata de una naturalización que responde a conceptos culturalmente establecidos con una larga tradición en el mundo de las representaciones comunitarias con significaciones cambiantes, contradictorias y ambiguas durante su desarrollo y aplicación. Así, los procesos de enculturación recibidos por los jóvenes en el seno del hogar, en su relación con los vecinos, en la escuela o en sus relaciones de amistad, son los que sirven de desarrollo a estas modelizaciones, permitiendo la interiorización de los elementos básicos para poder conducirse en las relaciones. En el caso caiota, esta socialización determina un modelo de relaciones patriarcales muy difícil de quebrantar, por eso el objetivo de una gran mayoría de jóvenes es el matrimonio, finalizando entonces su situación transitoria, en lo que Boudhiba ha denominado la dicotomía de la edad (Boudhiba 1975: 44ss). El ciclo vital establece los límites de lo permitido para los no-casados y los adultos, como proceso continuo en la vida del individuo cuyo fin es la consecución, en el caso masculino, de la racionalidad representada por el modelo de

⁴ La traducción de *shabi*, popular, deriva del sustantivo *shab*, pueblo, siempre con un sentido colectivo que implica una gran carga política. Su manipulación por parte de la clase dirigente y por los grupos políticos islamistas, ha sido constante desde los inicios del proceso de independencia en el primer tercio del siglo XX. Además designa un grupo social y se refiere a una amplia gama de prácticas nativas, gustos y patrones de comportamiento en la cotidianidad y que en El Cairo se asocia a los nacidos en la ciudad, los *ibn al balad* (El Messini, 1974).

virtudes adulto mediante una negociación dominada por la síntesis *futuwa/muruwa* cuyo contenido conceptual será aclarado a continuación.

Pero, antes de observar la puesta en práctica de los modelos mediante la exposición de tres breves estudios de caso que intentará, al mismo tiempo, reflejar diferencias de clase, es necesario intentar establecer en qué manera se han conformado históricamente los dos términos esenciales del esquema contrastante y sus variaciones ideológicas. En ese sentido, la deconstrucción de ambas categorías puede entenderse también como un ejemplo del proceso dialéctico de cosmopolitización e indigenización que Friedman (2004) describe como fundamental en la valorización de los discursos de producción cultural y adscripción identitaria contemporánea, cuyas formas dominantes en Egipto asocian el modelo moderno a lo progresista y los modelos islámicos y populares a lo reaccionario⁵.

Muruwa

De alguna manera parece que la pareja *muruwa/futuwa* asigna valorizaciones categorizadas para las acciones individuales. La *futuwa* se presenta siempre frente a la característica moral esencial de la vida adulta, la *muruwa*. Los jóvenes para poder ser reconocidos como tales, deben poseer ciertas virtudes exclusivas asignadas a este grupo de edad. El prototipo de joven fuerte, audaz, galante, valiente, honesto, inteligente, generoso, gracioso, locuaz, perspicaz..., habilidades y virtudes que se circunscribirían en el término *futuwa* (El Messini 1974; Haggag 1993; Singermann 1995; Haenni 2005; Jacob 2007), contrastan con la *muruwa* -entendida como un modelo de dominio de lo irracional, de lo pasional y libidinoso del *nafs*⁶ por el intelecto-. Insiste en la falta de razón -*aql*⁷- de los jóvenes, permitiendo por esa misma estimación ciertas actitudes desaconsejadas en otras etapas etarias al ser calificadas como faltas de juicio.

En tiempos preislámicos el significado asociado a *muruwa* correspondía a ciertas cualidades superiores, descritas como la suma de las condiciones morales del hombre de honor. Se identificaba con las buenas maneras y con las virtudes eminentes de los hombres -*al adab*-, señalando las conductas correctas contrastándolas con las abyectas. En ese período, las cualidades positivas de la *muruwa* aparecían adheridas a la *asabiya*⁸ tribal; impiden la solidaridad entre las tribus, exhortando a ser rentabilizadas por el grupo tribal. Fue el texto coránico el que contribuyó, por sus condiciones, a crear un comportamiento unificador, rechazando la particularidad de la *asabiya* y extendiendo la conducta basada en la *muruwa* a un principio moral que se alejaba de los sistemas de venganza, convirtiéndose en un concepto fundamental de las teorías morales en relación a los problemas éticos del gobierno para autores como Al Mawardi (Alí Daher, 1994).

⁵“El cosmopolitismo, dice Friedman, implica, en este sentido, la capacidad de poder distanciarse uno mismo de su lugar de origen y de ocupar un sitio más alto sobre un mundo en el que las poblaciones indígenas, nacionales y migrantes habitan un territorios cultural enriquecido” (Marquina, 2004: 450) y “así como la cosmopolitización resulta entendible como una práctica socialmente constitutiva, que puede reconfigurar los mundos sociales..., la indigenización es creativa y no sólo expresiva de las identidades subyacentes” (Marquina 2004: 468). En este sentido, la indigenización en el contexto cairota hace referencia al proceso mediante el cual los modelos de lo masculino se construye mediante materiales modernos, laicizantes e islamizantes, y premodernos.

⁶ El *nafs* se refiere al alma instintiva del hombre, todo aquello que el hombre tiene de animal y que debe ser controlado.

⁷ Como señala Mateo Dieste: “*Al-'aql* refiere una capacidad que se desarrolla en el individuo a lo largo del tiempo, y que se manifiesta de manera distinta según la categoría de persona... está asociado con la idea de autocontrol... es concebido en Marruecos, al igual que en otras zonas musulmanas, como un elemento repartido de manera desigual, según edad y sexo” (Mateo Dieste 2010: 48). En ese sentido, el periodo de *futuwa* sería aquel en el cuál el objetivo es obtener '*aql*' para dominar el deseo y adquirir entonces el estado de *muruwa*'. De esa manera, es imprescindible entender estas dos categorías en forma conjunta.

⁸ Término acuñado por Ibn Jaldún que podemos entender como la solidaridad -mecánica u orgánica- en sentido durkheimiano necesaria para la integración colectiva, ya sea del grupo de parentesco, de la tribu, de asociaciones profesionales, de asociaciones como las *fatwana*, del propio Estado moderno e incluso de la *ummah*.

Poco a poco de una significación claramente ética pasa a ser considerado en forma cada vez más abstracta, hasta que finalmente viene a significar un conjunto de virtudes. Desde esta perspectiva la *murūwa* es un principio moral, que presupone ciertas obligaciones, como la protección del *dār*⁹, la observancia de la ley y las buenas maneras (Encyclopaedia of Islam: 2009). Encontramos un sistema de virtudes que se pueden identificar como todo aquello que permite hacer posible el *sharaf*¹⁰: “Significa todas esas virtudes que, fundadas en la tradición, constituyen la fama de un individuo o el grupo al cual pertenece. Se trata de la observancia de esos deberes que están conectados con los lazos de familia, las relaciones de la protección y la hospitalidad” (Goldziher, 1967: p. 22). Tal y como ha mostrado Michael E. Meeker (1976) para el contexto del levante árabe, la *murūwa* incluye a la familia, como grupo extenso, y sus relaciones internas. En la socialización, el grupo elegirá ejemplos de antepasados virtuosos para ofrecer a sus descendientes como modelo y asegurar la continuidad del *sharaf* familiar. De esa manera la *murūwa* es el objetivo a alcanzar por los miembros del grupo; para ello se considera necesario adquirir las virtudes supuestas para la etapa juvenil.

Podemos entonces aprehender el término como un esquema conductual para la vida adulta de resonancias comunitarias que, además de implicar la reputación del grupo del cual el individuo forma parte, propone un prototipo de masculinidad influenciado, al mismo tiempo, por el texto coránico. El hombre dominado por la razón, *aql*, masculina, controlada por la *murūwa*, como sistema de virtudes cardinales del conjunto de valores islámico. Es decir, la lealtad a lo sagrado e inviolable, especialmente el cumplimiento de los deberes, el alineamiento estricto y sin debilidades con la voluntad divina y sus leyes como la *nafaqa*¹¹, ordenando, entre otras cosas, la desobediencia al deseo, que domina el mundo femenino *-hawa*¹²; en oposición a lo civilizado, *hadara*- implicando una lucha constante que se siente continuamente y nunca acaba de resolverse. Esa lucha contra el deseo, en lo que se conoce como gran *yihad*, dará como resultado un “buen musulmán” como elemento prototípico del modelo, aspiración ineludible para la gran mayoría de jóvenes para entrar en el mundo adulto de la *asabiya* familiar¹³. Será este contenido el que las asociaciones islamistas emplearán para construir el sentido de lo masculino en la persona apelando a su carácter clásico, reconstruyendo el concepto y convirtiéndolo en “tradicional”. Con *murūwa* se afirma la calidad esencial que corona la virtud refinada que se presenta como uno de los verdaderos valores del hombre en la sociedad islámica.

Frente a la reinención y retradicionalización¹⁴ del concepto por el nuevo islamismo, un nuevo prototipo masculino, ya sea adulto o joven, asociado al laicismo

⁹ El término árabe *dār* hace referencia a la comunidad de pertenencia. Ésta puede construirse a partir del grupo de parentesco, el lugar de residencia, el grupo de iguales y puede abarcar incluso a la *ummah* como comunidad de todos los musulmanes. Se trata por lo tanto de un término dinámico cuyos límites se establecen en la sociabilidad, en el establecimiento de determinadas relaciones en un determinado contexto.

¹⁰ Aunque existe la acepción de su aplicación a aquellos que se designan como parientes del Profeta, en este caso, utilizamos el término *sharaf* como el sentido elevado de la persona, su nobleza, su preeminencia en un sentido físico o moral. El *sharif* es una persona que se sitúa entre los de su grupo por su origen noble tomándose como un modelo a seguir. Se trata de cualidades meritorias de los antepasados que son transmitidos a la descendencia y cuya expresión de haberlas recibido es la conducta respetuosa con las virtudes incluidas en los conceptos de *murūwa* y *futuwa*.

¹¹ Así se define en el texto coránico a la obligación de todo hombre de subvenir al mantenimiento de su esposa o sus esposas.

¹² En contextos musulmanes se ha probado que las personas incapaces de aplicar este código de conducta se consideran infantiles, tengan la edad que tengan, y se dice de ellos que no están en plena posesión de sus sentidos. Para una discusión del tema para contextos iraníes véase Walter O. Beeman (1986).

¹³ En este sentido remitimos a la descripción de Maher, uno de mis informantes en El Cairo, cuya aspiración era contraer matrimonio, y con él la obligación de la *murūwa* que le permitiera tomar decisiones en conjunto con la asamblea masculina familiar (Sánchez García, 2009: 227:248).

¹⁴ La reislamización social en Egipto muestra una construcción de una nueva tradición que sanciona aspectos nuevos de las relaciones sociales con un determinado sentido ideológico, impone su sentido a lo tradicional. Este proceso está

modernizante presente en Egipto desde finales del siglo XIX, se descubre en los discursos sobre el nuevo hombre en los aparatos enculturadores estatales –educación, prensa, medios audiovisuales- (Amín 2000). Este nuevo discurso estatal aparece de la mano de la modernización, imponiendo la lógica capitalista y un mercado de consumo que afecta a las formas locales de solidaridad y producción cultural como el modelo de lo masculino precapitalista. Los individuos se convierten en actores de la asignación de su existencia en el mercado y de la planificación y organización biográficas, provocando una tendencia a la institucionalización y estandarización de las situaciones de vida. Un proyecto en el que los sujetos se vuelven dependientes del mercado laboral y, por tanto, del consumo, de las regulaciones y abastecimientos sociales, y de la educación, principalmente (Beck 1992)¹⁵. En El Cairo este referente se construye alrededor de la idea de cosmopolitismo, observable en la preferencia por el uso del inglés como lengua hablada, en la búsqueda de determinadas profesiones “modernas”, en la educación basada en modelos occidentales o en el consumo de artículos importados, erigiendo cierta analogía entre estas características y el concepto de individualismo, vaciado de su aspecto político (Saghie 2001). El prototipo de este nuevo hombre será por tanto, un profesional liberal, hablante de inglés, educado en alguna institución occidental, con un coche de importación y propietario de una villa en las nuevas urbanizaciones construidas en el desierto que rodean el Gran Cairo (Ghannam 2002)¹⁶.

A pesar de las diferencias, ambas modelizaciones corresponden a un esquema único con contenidos diversos, el de la *murūwa*. Si el Estado trata de controlar las situaciones individuales, volviéndose entonces, receptivas a configuraciones y orientaciones políticas, el modelo premoderno está anclado en la performatividad de las acciones cotidianas. Para la intervención estatal se hace necesario que el individualismo como producto de la modernidad, sin arraigo cultural, reconfigure los esquemas acomodados en la tradición local haciéndolos “naturales”, comprensibles y utilizables por el nuevo individuo para, al mismo tiempo, crearlo. Esta continúa occidentalización de los artefactos culturales, cosmopolitización, convierte el escenario en una situación en la que “la sociedad musulmana actual se guía por un proceso de modernización que la empuja, irremediabilmente, a adoptar formas de organización económicas, políticas e intelectuales modernas, mientras que la religión musulmana [indigenización] se halla en una dinámica de resistencia ante las tendencias de marginación y pulverización” (Ghalioun 2001: 254). De esta manera, podemos establecer tres modelos principales relacionados con el prototipo ideal de adulto que se intenta producir: el modelo modernizante, el aparecido por oposición islámico y el modelo premoderno construido a través de las relaciones comunitarias en los barrios informales. Pasemos ahora a describir el contenido diverso del otro término del modelo contrastante.

***Futuwa*: ambigüedad y estigmatización histórica**

“imbuido por procesos de modernización: individualización, difusión del conocimiento por nuevos medios de comunicación, interpretaciones que no reniegan de la ciencia moderna sino que la interpretan como una deriva que ya había anticipado el Corán, o la conformación de un doble proceso que uniformiza el hecho musulmán al tiempo que diferentes voces construyen esta uniformización de modo distinto” (Mateo Dieste, 2010: 22)

¹⁵ Este proceso de individualización se acelera a partir de la política de la Infitah de Anwar as Saddat, donde el modelo liberal permite la aparición del modelo de emprendedor egoísta del que ya hablaban los autores liberales del siglo XVII y XVIII. Antes de ese momento el socialismo nasserista obligaba a apartar las necesidades individuales de los “nuevos hombres” del Estado, sacrificadas por el bien común (Ibrahim 1982: 49ss.).

¹⁶ Ese modelo contrasta con el modelo cuya ideología resume el proverbio “*al ragul yasna al flous laka al flous la tasna al ragul*” -el hombre hace el dinero pero el dinero no hace al hombre- que tanto el modelo institucionalizado islámico y el baladí utilizan continuamente para distinguirse del hombre moderno.

El término *futuwa*, relativamente más moderno, aparece en el siglo II de la Hégira para significar las características morales de los *fityan* -jóvenes-. Relativamente pronto, pasó a expresar las costumbres asignadas a movimientos y organizaciones que, hasta el principio de la era moderna, estaban presentes en la mayoría de comunidades urbanas musulmanas. El modelo que se proponía para los jóvenes los identificaba como vigorosos, valerosos en la guerra, nobles y caballerosos. Actitudes personales que les permitían no depender de la solidaridad tribal ni de ninguna actividad colectiva, ni de una creencia religiosa explícita. Viviendo en pequeñas comunidades, con ascendencias étnicas y sociales variadas, libres de cualquier clase de lazos familiares, eran con frecuencia solteros, profesionales o guerreros. Una vez asociados llevaban una vida en común basada en la solidaridad, la fraternidad y la camaradería. De esa manera el término *futuwa* designará las cualidades individuales que un joven debe cultivar para formar parte de estas colectividades. Ya en estos momentos el término se establece como un modelo de conducta cuyo representante prototípico es el líder del grupo, sobre el que recae la protección del *sharaf* del grupo (Jacob 2007).

En las grandes ciudades medievales aparecen los *fityan* como una autoridad que intervenía en la solución de querellas entre los miembros de las diferentes escuelas islámicas o entre barrios, con organizaciones asentadas, habitualmente, en el principio solidario de la *asabiya*, aunque en este caso los orígenes étnicos, confesionales o familiares no significaban nada dentro de ellas. Se desarrollaron rápidamente a partir del siglo IX en ámbitos urbanos, aunque aparezcan con distintas designaciones dependiendo de la región en que se localicen. En Egipto eran conocidos como los *ahdaz*, cuyos miembros deben demostrar, como característica principal para ser aceptados, carecer de ataduras parentales, permitiéndoles ocupar el papel de defensores de la ciudad o el barrio de enemigos externos e internos. En muchas ocasiones estas asociaciones se confunden con los *ayarun*, “los fuera de la ley”, pobres sin ocupación fija o en los oficios más despreciables que, en los momentos de debilidad del poder, ejercían en las zonas elegantes una violencia basada en robos a la propiedad y extorsiones. Sus víctimas se libraban de ellos si accedían a pagar una tasa para su protección. Ante la peligrosidad que suponían estos grupos como cuerpo policial autónomo, acababan por ser arrestados o aniquilados, pero siempre reaparecían en los momentos de debilidad del poder establecido. Aunque, por otra parte, en otros momentos históricos, siglos XIV y XV principalmente, emergían como policías reclutados por las autoridades de algunas ciudades, al no poder los miembros de los gremios profesionales proporcionar individuos para la milicia policial (Mohsen 1993).

El término *fatwana* se reservó para aquellos grupos formados por miembros de las clases de élite, diferenciando estas asociaciones desde instancias políticas y estigmatizando a los *ayarun*. Los primeros representarían el ideal juvenil producido por los grupos dominantes, y los segundos a los “desviantes” de las sociedades árabes clásicas. Sin embargo, ambos grupos compartían el espíritu y las cualidades moralizantes del cabecilla: la *futuwa*. Como elementos estructurales de la sociedad urbana del este musulmán, su desarrollo permitió su encuentro con las cofradías sufíes, tan numerosas en El Cairo, extendiendo el ideal moral *futuwa/muruwa* a todos los grupos sociales. Estos jóvenes en colaboración con líderes sufíes, eran los responsables de la protección del barrio contra los foráneos (Gilsenan 1973).

Este arraigo se comprueba en El Cairo del siglo XX, dónde era habitual que cada barrio fuera identificado con uno o varios jóvenes, los *futuwat*, cabecillas de las *fatwanas*, que sobresalieron en el uso de garrotes, cuchillos, espadas y armas. Los barrios del viejo Cairo, eran identificados por y con el *futuwa* y, correspondientemente, el *futuwa* con sus barrios (El Messini 1974: 239). El *futuwa* es admirado por su fuerza,

vehículo de leyendas de todo género sobre sus actos y al que se le reconoce su rol protector. Dónde influye, protege. Es un líder local que organiza servicios para el barrio, dónde su reputación es siempre positiva. Salvaguardan la movilidad y el honor de las mujeres, realizan caridad hacia los pobres, protegen en las fiestas de circuncisión, en los *mulids*¹⁷, en las procesiones de boda -*zaffa*-, momentos aprovechados por grupos rivales para buscar el conflicto. Es innegable, entonces, que existe cierta continuidad desde las *fatwanas* históricas medievales a sus formas contemporáneas entre los grupos de jóvenes de los suburbios caiotas.

El *futuwa*, además, como prototipo de héroe popular, como modelo saliente, ha encontrado en la literatura y el cine un medio para divulgar el modelo conductual¹⁸. Así, el líder de las *fatwana* es un personaje destacado en las novelas de Naguib Mahfouz a partir de finales de los años sesenta sobre todo con *Awlad ha-ratina* (1967) -dónde aparecen las rivalidades de los líderes que dominan cuatro *haras*, todos ellos descendientes de Jabalawi- y *Al Harafish* principalmente -una saga épica urbana, dominada por las peleas y las intrigas de las *shila*¹⁹-, retomando la tradición de los criminales románticos urbanos para convertirlos en héroes legendarios destacando su astucia y su valor. Al mismo tiempo, la implicación con la industria cinematográfica de Mahfouz, le permitió escribir el guión del *al-Futuwa* -película dirigida por Salah Abou Seif en 1957, cuyo personaje principal era Zaydan, un chantajista que utiliza la violencia y la corrupción para dominar el mercado de verduras al que se enfrenta Haridi, un inmigrante que reúne la vecindad para acabar con Zaydan- y de *Futuwat al Husayniya* (1959), un film que muestra la situación dominada por las *fatwanas* en el barrio de al Husayniya a principios del siglo XX.

Sin embargo, durante el último tercio del siglo pasado, la llegada de migrados rurales a la ciudad y los desplazamientos internos han hecho perder su predominio a las *fatwana* históricas. En los *baladiyat*²⁰ y en los barrios informales la población fundamenta la solidaridad en el lugar de origen; en consecuencia, a menos que obtenga una buena base económica y una buena red de relaciones, el liderazgo del *futuwa* es limitado. En algunos barrios informales como Dar as Salaam o el Bulaq Abú al Alaa, las calles y callejones están territorializados por las *shilas*, nuevas formas de agrupación que sustituyen las antiguas *fatwana*. A pesar de ello, durante las últimas décadas del siglo pasado, el modelo de la *futuwa* con su ética y valores para la protección de los vecinos de peleas, extorsiones y conflictos, vuelve a la actualidad pero, ahora, de la mano de las asociaciones islamistas, que sustituyen la solidaridad de la calle por la religiosa, actualizando e institucionalizando el prototipo del *futuwa*, adecuándolo a los grupos juveniles de estos asentamientos urbanos.

Seguramente por este tipo de asociaciones “peligrosas” con los islamistas, en los últimos años las tramas cinematográficas han olvidado el héroe romántico y giran generalmente alrededor de un hombre honorable acusado de corrupción al intentar luchar contra el sistema mafioso de las *fatwanas* (Malkmus y Armes 1991). El *fatwana*

¹⁷ Si bien el término *mulid*- en clásico *mawlid*- hace referencia a la celebración de la onomástica del Profeta, en Egipto hace referencia a festividades locales en honor a un morabito que se convierten en una fuente principal de cohesión identitaria para el grupo que reside en el barrio o en el pueblo dónde se celebra. Para una descripción de estas celebraciones y su importancia para los grupos juveniles en la actualidad puede consultarse Sánchez García 2010b.

¹⁸ Sirvan de ejemplo dos clásicos largometrajes de finales de los años cincuenta del siglo pasado: *Al Futuwa*, dirigida por Salah Abu Sayf, 1957; o *Bab al-Hadid*, dirigida por Yusuf Chahine, 1958.

¹⁹ Pandilla formada por los residentes en una misma calle o callejón.

²⁰ Se designa así a los barrios construidos en los últimos años como asentamiento de población migrada de zonas rurales y de otras zonas de la ciudad como producto de la gentificación como en el caso de la población más desfavorecida del barrio de Sayyida Zeynab después de la planificación del barrio que provocó el terremoto de 1992.

convertido, desde hace tiempo, en un género del cine egipcio moderno estigmatiza ahora al prototipo, convirtiéndolo en un matón, dirigente de una mafia vecinal. Además, la prensa egipcia los transforma en grupos de delincuentes que intentan hacerse con el control de la calle en su propio beneficio alejándose de la función histórica de los algunos grupos juveniles en las sociedades urbanas árabes²¹. De esa manera, las características propias del *futuwa* se transformaron en versiones en negativo adheridas al prototipo, tachándolo de gamberro, delincuente e infame. La ambigüedad valorativa no es algo nuevo, reproduce el modelo de la sociedad medieval, reforzada desde los medios de comunicación que permite trocar, aparentemente, las valoraciones cotidianas. El código virtuoso de la *futuwa* se transforma en un código para delincuentes, estigmatizando de nuevo a los grupos de jóvenes de extracción social baja y designándolos ahora como *baltagis*, en un término asociado a los grupos de delincuencia organizada tanto en la prensa como en el cine y la televisión. Sin embargo, en las calles de los barrios caiotas sus vínculos con el sufismo y con las asociaciones islamistas contribuyen a dignificarlos, e investirlos de cierta autoridad reforzando el modelo de virtudes esperables y esperadas de los jóvenes, frente al modelo modernizante individual que se refleja en las representaciones de la masculinidad juvenil desde las instancias dominantes. Advertimos entonces tres modelos contrapuestos aparecidos como influencia del proceso de modernización: el laico y el islámico y un modelo construido a partir de las relaciones comunitarias que se establecen a partir del lugar de origen y de la vecindad en los barrios populares e informales.

La conjunción de estas representaciones se convierte en un mecanismo para percibir, comprender, juzgar y manipular el mundo. Desde esa perspectiva, una de sus principales características es su efectividad para conseguir cierto orden, a pesar de –o precisamente por eso– su propia indeterminación, para comprender las acciones de los individuos. Por eso, la socialización de los muchachos puede aparecer como una negociación. Se trata de un período en el cual son todavía subordinados debido a su condición etaria social *-futuwa-*, pero están comenzando a adquirir los deberes de la etapa adulta *-muruwa-*. En este sentido, se puede afirmar que “los jóvenes egipcios experimentan la juventud más como un tiempo de refinamiento de sus dotes personales, más que como un tiempo para la separación o la autonomía personal” (Barbara S. Mensch, et alter, 2003: 10). El resultado es que la experiencia juvenil en Egipto está menos caracterizada por la rebelión o la distancia social de los mayores que en las sociedades occidentales como ya señalaron los Davis para el Magrib (Davis and Davis 1989). Por eso el modelo representado por la *futuwa* sólo puede adquirir sentido, independientemente de sus diversos contenidos, situándolo junto a la *muruwa*, cuyo objetivo -deseable y deseado- es alcanzar el *'aql* en el proceso civilizatorio. Más que un sistema dicotómico de contraposiciones, sugiero que esta pareja se puede entender como un esquema civilizatorio que forma parte de un modelo cultural más amplio en el cual tiene cabida lo masculino y lo femenino, lo infantil y lo juvenil, lo adulto y lo longevo. Todo aquello que formaría parte de la construcción de las conductas deseables en las diferentes etapas etarias entre las que, probablemente, se podrían incluir también las diferenciaciones a partir de la construcción de determinadas representaciones del género.

²¹ 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).

Unidad y diversidad: el modelo en acción

Hasta ahora la descripción propuesta del conjunto *futuwa/muruwa* insiste y se centra en los esquemas manipulados principalmente por observadores de esas conductas como modelos ideales. Se trata de adaptaciones a la representación y la coordinación social de perspectivas generales, en muchos casos abstractas. Por eso, tienden a ser organizadas en términos categoriales. En el caso que nos ocupa tres son las categorías principales mediante las cuales se valoran las sociabilidades juveniles por el mero hecho de designarlas con una de ellas. Para el caso del modelo laicizante el término de uso común para distinguir los grupos juveniles es el término neutro *shila*. En segundo lugar, el término *fatwana* se reserva para las sociabilidades juveniles cuando se desea resaltar la continuidad histórica de dichas asociaciones dotándolas entonces de un aspecto tradicional y altamente valorable. Por último, el término *baltagiya* estigmatiza a las pandillas juveniles siendo usado habitualmente para designar a grupos islamistas y asociaciones de extracción social baja, desvalorizando entonces la sociabilidad que se sitúa más allá de la propuesta desde los modelos laicos principalmente. Con este tipo de descripciones el estructuralismo, principalmente, con su atención a la cultura como categorías, no pudo reconocer que el flujo de la acción estaba, al mismo tiempo, conformado por esquemas aplicados individualmente en sentido diverso. Esta diversidad ayuda en el proceso de interpretación y en la construcción activa de significados más allá de la información compleja, diversa y parcial que recopilan los modelos. En general, los esquemas que emplean los protagonistas, contienen formas simbólicas dinámicas y cambiantes, permitiendo la representación de las relaciones del individuo en cualquier situación, aunque no se ajusten exactamente al prototipo. Es necesario, por tanto, la presentación de la conceptualización de esas categorías por individuos concretos.

Walid

El padre de Walid, un hijo de la revolución nasserista que consiguió su posición actual con el dinero que consiguió trabajando como ingeniero en las plataformas petrolíferas del Golfo Pérsico, educaba a sus hijos en la pretendida certeza del racionalismo y el laicismo. La escolarización de Walid y sus hermanos en una escuela privada inglesa, sus estudios universitarios en Ayn Shayms junto con su forma de observar los preceptos religiosos de una forma relajada, hacen de él un buen representante de aquellos jóvenes cuyo modelo generacional se asocia con las formas modernizantes. El uso del móvil, la vestimenta a la “moda occidental” conducir por la ciudad con el “estéreo” a un volumen alto, frecuentar restaurantes de comida rápida, jugar al billar bebiendo cerveza en cafés modernos²², ir a bares musicales de precios desorbitantes para la media egipcia o viajar en fin de semana a Alejandría o Dahab, son las actividades permitidas por la representación particularizada de su condición etaria.

Durante la tarde y la noche del jueves precedente a la fiesta del *Aid el Kabir* o *Aid el Adha*, Walid y sus compañeros se dedicaban a preparar la gran noche del viernes. Omar, uno de los miembros de su pandilla, presentó un *flyer*, mientras jugaban al billar y propuso pasar la noche festiva en un local del edificio World Trade Center en la *Corniche al Nil*. La entrada al local, *Ta-tú*, con consumición ascendía a treinta libras, demasiado dinero para los chicos de las clases medias y bajas, pero no para Walid y sus amigos. Omar, que encontró el *flyer* en las inmediaciones de la American University en

²² Para la importancia de los cafés cairotas como segregadores sociales puede consultarse de Koning (2009) en especial el capítulo “Class and Cosmopolitan Belonging in Cairo’s Coffee Shops”.

la céntrica plaza de Tahrir, tentaba al grupo para que pasara allí la noche como miembros de las clases adineradas cairotas. El argumento de que las jóvenes de esos grupos son más permisivas produjo el efecto deseado.

El esperado viernes, después de la oración del mediodía, Walid consiguió hacerse con el automóvil de su cuñado. Después de unas llamadas de móvil, aparecieron Ahmad y Omar y nos dirigimos al Bulaq Abú al Barakat. En un pequeño café de un *hara*²³, Walid y sus compañeros acudieron a comprar hachís. Los empleos de Walid y sus amigos les permitían este tipo de consumo cultural que distingue su forma modernizante de entender el período de la *futuwa*. Hasta la hora determinada en el folleto para el inicio de la sesión en el club, recorrimos la ciudad en el coche escuchando música a alto volumen. Una parada para comprar cerveza en un almacén de venta legal de alcohol en la calle Champollion, para consumirla en una zona aislada, cerca de la línea ferroviaria abandonada de la avenida de Sudán, con las puertas abiertas del coche y el radiocasete a alto volumen ocuparon el resto de la tarde. Aquel lugar apartado del orden social, paraje habitual para ellos, ofrecía a Walid, Ahmad y Omar la posibilidad de transgredir las normas dominantes en día tan sagrado para la comunidad sin provocar un deshonor para sus progenies, evitando las miradas inquisidoras de los vecinos.

Esta escena intenta describir cómo en el modelo influenciado por las formas modernizantes, el consumo simbólico se convierte en uno de los elementos primordiales de su puesta en práctica. Se trata de una conducta ritualizada como Mary Douglas apuntó hace ya un tiempo. La generosidad, la bravura, la rivalidad o la galantería son interiorizadas como actitudes individualistas más que comunitarias tal y como propone el modelo precapitalista.

Maher

Desde una perspectiva religiosa, la familia de Maher se distingue en la vecindad como *muminun*, es decir no únicamente *muslimin*²⁴, sino como sumisos y practicantes del modelo de vida que propone la Shariá y el ejemplo del Profeta. Rachid, el padre de Maher, es un hombre de gran prestigio religioso que algunos viernes realiza la *jutba*²⁵ en la pequeña mezquita del barrio. 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, población de origen de la familia en el Medio Egipto- como por la dirección de reuniones religiosas en domicilios particulares. Trataba todo elemento de la religión *shabi* como los *maulids*, las prácticas del *dhikr*²⁶ o los amuletos protectores contra el mal de ojo, omnipresentes en los automóviles de los cairotas, como prácticas desaconsejadas e incluso ilícitas. El modelo de la *murawa* sostenido por su entorno familiar educa en la instrumentalización de esas virtudes en la economía informal para beneficio propio. Rachid, el padre de Maher, tiene dos fuentes principales de ingreso de dinero relacionados directamente con lo religioso. Todo un entramado económico informal le ha permitido sumar al prestigio religioso un prestigio económico. Las ganancias económicas de la familia son depositadas, siguiendo las recomendaciones de los *shaijks* más influyentes entre los *mumimun*, en el Faysal Islamic Bank.

²³ Callejón. El barrio, lugar de solidaridades comunitarias, dónde se suelen reunir las pandillas, siendo un elemento esencial para la sociabilidad los cafés.

²⁴ Coloquialmente los practicantes de la religión que siguen todos sus preceptos, *muminun*; se distinguen de los *muslimin* aquellos creyentes que pueden ser no practicantes.

²⁵ Sermón de los viernes de un carácter práctico que ofrece orientaciones para la vida cotidiana.

²⁶ Se trata de prácticas rituales de cofradías sufíes para la comunicación con Dios, entendida ésta como un trance.

En este sentido, el modelo de *futuwa* para alcanzar esa forma de *murwa*, le impone a Maher un modelo de presentación de la persona fuertemente marcado por esta pertenencia. Su comportamiento, cuando realiza sus actividades generacionales por las calles del barrio, deben salvaguardar el *sharaf* del grupo. Al mismo tiempo 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” (Maher).

Lo importante es la continuación del modelo de *sharaf* familiar. Todo ello se refleja en el modelo interiorizado de *futuwa* de Maher y sus hermanos aprobado por la “ortodoxia interpretativa parental” como el no fumar, la vestimenta basada en la austeridad, el uso del coloquial estandarizado jalonado de frases piadosas para introducir o acabar los discursos con *inshallah* y al *hamdulillah*, o el omnipresente *bismillah* antes de iniciar cualquier actividad. La *futuwa* se manifiesta, según esta orientación, en cualquier salida en grupo de los jóvenes del círculo familiar. En ellas, el miembro de más edad debe actuar conforme al modelo conductual establecido por su forma de entender las virtudes de la *futuwa* del grupo. Al vincularse directamente con el prestigio y el honor, impone un control rígido y estricto sobre sus miembros más jóvenes frenando, al mismo tiempo, una toma de decisiones individual alejada de los intereses familiares. Por ejemplo, impedir que Abd el Rahim, hijo del hermano del padre de Maher, solicite una beca para estudiar en Suecia; 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 la prohibición de acudir al café de su *hara* al vincularse en su cosmovisión al mundo cultural baladí²⁷ y, por lo tanto, a lo *haram*. Para Maher y sus hermanos y hermanas, este modelo cultural, como el premoderno, ofrece seguridad en un futuro posfigurativo (Mead 1970), apartado del riesgo de las situaciones basadas en mayor medida en las formas y modelos modernizantes. Tal vez sea ese uno de los motivos para su arraigo en los nuevos barrios informales cairotas.

Muhammad

La *shila* de Muhammad se reunía en una barbería cercana a su *hara* en Dar As Salaam. Allí el joven actuaba como un gran hombre melanesio. Intentaba rentabilizar todos los recursos disponibles entre todos los miembros del grupo: la posibilidad de comerciar con marihuana aprovechando sus contactos con su familia paterna en Zagazig, en el Delta del Nilo; obtener fotografías eróticas y pornográficas impresas de Internet al trabajar como “chico de los recados” en una pequeña empresa de consumibles informáticos; la relación que establecía con el marido de una de las hermanas de su madre, médico en un hospital de Ayn Shayms que le proporcionaba recetas de analgésicos y tranquilizantes -comercializados entre los obreros manuales del barrio después de conseguirlas en la farmacia del centro de la ciudad cercana a la portería que vigilaba su padre por la noche- y certificados de dolencias en la espalda que, por el momento, le permitían eludir el servicio militar; la estrecha relación de su padre con el

²⁷ Lo baladí, es lo auténtico, lo construido socialmente por el propio pueblo, fruto de una identidad concreta que aparece en El Cairo descrita por El Messini (1974).

shaijk del oratorio del *hara* que le proporcionaba los contactos necesarios para organizar pequeñas collas de trabajadores para realizar chapuzas en el barrio; el alquiler de videos de películas que obtenía del farmacéutico... En definitiva, toda una serie de actividades que le convertían en uno de los líderes juveniles del barrio. Además, debía actuar como mediador, el juicio y experiencia que se le atribuye permite que los miembros de la *shila* le pidan consejo en situaciones diversas. Sin embargo, su posición estaba continuamente en peligro, por la obligación de redistribución de estos bienes con generosidad tanto entre sus familiares como entre sus *zamala*. Como el gran hombre melanesio descrito por Sahlins su reputación está siempre en juego y cualquier transgresión de su poder en beneficio propio, por encima del interés comunal, puede convertirse en el inicio de su decadencia. Algunas de las actividades económicas informales de Muhammad lo clasificarían, según la prensa como un *baltagi*; sin embargo, la consideración en su barrio es la de un *futuwa* que trabaja para el beneficio común. Todo ello a pesar de que su prestigio esté continuamente amenazado por la precariedad económica y la rivalidad con otros jóvenes que intentan conseguir para su grupo, familiar y etario, los beneficios que pueden conseguirse con la creación de este tipo de red informal que ha conseguido Muhammad.

Durante el mes de Yumada al Thani en Dar as Salaam se celebra el *mulid* de Sidi al Agami', organizado por las asociaciones informales vecinales. Muhammad, vinculado, a una de los oratorios del barrio, controlado por la *Gama'a al Islamiya*, por motivos básicamente económicos y sociales, se dedica a la organización de un pequeño *mulid* en el que los jóvenes del barrio se reúnen para escuchar *Mulid Dance Music*, un género musical simbiótico entre las interpretaciones sufíes y los ritmos pop. Muhammad en esas fechas se entrega al trabajo de conseguir una mejor celebración que la del *hara* vecino. En la celebración de aquel año había conseguido un buen equipo de alta fidelidad y la presencia del DJ Shakush al Jatiyya -Martillo del Pecado-, consiguiendo un buen número de participantes entre los que se contaban también bastantes chicas. Avanzada la noche, como es habitual, el consumo de cerveza y cannabis hizo su aparición y los jóvenes exhibían una sexualidad agresiva hacia las chicas. La noche acabó sin mayor contratiempo y con lo que parecía una victoria de Muhammad sobre las otras *shilas* del barrio. Sin embargo, por el barrio se había extendido el comentario negativo de la celebración llegando a oídos del *shaijk*. Esto provocó una airada discusión con su padre: el *sharaf* de la familia y del *hara* estaba en peligro. Acudieron al oratorio para hablar con el *shayjk*, saldándose la disputa después de una conversación en la que la conclusión fue que aquellas transgresiones eran "cosas de la edad", de la *futuwa*.

Como hemos visto, jóvenes como Muhammad, 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 la opinión pública califique a estos jóvenes como *baltagi* en lugar de cómo *futuwat*. Los *baltagi* trabajan para un patrón sin tener en cuenta el honor del *hara* o la particular justicia que intenta mantener el *futuwa*. Sin embargo, no es el caso de Muhammad que busca un beneficio comunitario. Estos cambios en las actividades de las *shilas* de los *hara*, como el que representa Muhammad, son producto de los *habitus* articulados por las culturas generacionales que, a pesar de las diferencias económicas, tienen algo en común con las diversas construcciones generacionales: 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. El uso de drogas, el narcotráfico, la extorsión en los barrios, en definitiva todo aquello que se define como propio de los *baltagi*, refuerza también el modelo moral de la *futuwa*, mediante una retroalimentación

negativa, produciendo un nuevo modelo para los observadores, mientras que para los agentes individuales seguirán siendo prácticas propias de la *futuwa*.

Modelos juveniles y universalidad

En estas escenas el modelo de lo masculino juvenil, adquiere su sentido si lo contrastamos con el de la masculinidad adulta, la *murawa* dominada por la razón, en la cual también se advierten contenidos contradictorios: el padre de Walid se acerca al modelo modernizante mientras que en el caso de Muhammad se aproxima al prototipo construido históricamente en los barrios caiotas, el modelo de los *ibn al balad* (El Messini 1974). Así, los comportamientos “transgresivos” permitidos de la *futuwa* son aquellos que aseguran la socialización de los jóvenes para adquirir el ‘*aql* indispensable de la *murawa*, según el prototipo de orientación de sus mayores. Estos actos transgresivos, permitidos por la sociedad adulta como propios de la condición etaria, permiten reforzar el esquema instituido para ellos y, más aún, diríamos que forman parte del propio proceso de adquisición de la *murawa* como cualidades de la vida adulta.

La valoración positiva o negativa de las formas particularizadas del modelo dependerá tanto de la posición ocupada o que se intenta ocupar en la estructura social egipcia, como de los discursos mantenidos por los diferentes agentes presentes en el contexto caiota. Tratar de las representaciones de lo juvenil o de lo adulto, se convierte, por tanto, en un análisis que no puede ser otra cosa más que político sobre discursos entre las distintas formas de valorizar estándares culturales influidos e influyentes de las acciones individuales, aunque alejados de las prácticas cotidianas. Se trata de un proceso histórico de estigmatización del modelo ideal islámico y precapitalista de la masculinidad juvenil desde los grupos dominantes occidentalizados del Estado egipcio, intentando imponer otro modelo juvenil basado en el consumismo, el individualismo, la educación, identificado con la modernidad, estigmatizando con ello a las poblaciones juveniles de las áreas más pobres de la ciudad. Así otras formas de vida, como el que representa la *futuwa* y su capacidad organizativa, se convierten en excepciones y, en última instancia, en formas arcaicas de ser joven. Por lo tanto, la *futuwa* se define también por contraste frente al modelo de masculinidad juvenil que emergió en la intersección de la modernidad, del nacionalismo colonial y el liberalismo actual, cuyo prototipo es un joven educado de clase alta cuyo patrón es una nueva constelación de prácticas y de discursos alrededor del cuerpo deseable (De Koning 2009). La semantización de estos modelos culturales en El Cairo se sitúa en contraste continuo con las formas culturales tradicionales de organización social, minimizando su importancia en el caso de las formas informales, provocando un conflicto con los modelos referenciales colectivos hasta entonces dominantes en las sociedades árabes.

De esa manera, la unidad en la diversidad del modelo es la capacidad que tiene para presentar la etapa etaria juvenil como un momento de transición, de liminalidad, hasta la llegada, con el matrimonio y el nacimiento del primer hijo, de la etapa adulta del ciclo vital sea cuál sea su contenido. En ese sentido, como metonimia de esa unidad del modelo sirva el dato etnográfico en el cuál ni uno sólo de los jóvenes observados fumaría en presencia de sus mayores ni hablaría en una reunión de adultos sin su permiso, indicando de esa manera la sumisión del mundo juvenil al mundo adulto. Por eso, si en contextos occidentales una de las estrategias básicas de los jóvenes es rehuir los pasos que llevan a una madurez concebida como una existencia aburrida y cerrada, viviendo en un presente continuo sin proyectos a largo plazo y disfrutando de la sociabilidad del grupo de amigos (Feixa, 1998; Lasén 2000); en el caso presentado es precisamente la necesidad de los jóvenes de pasar lo más rápidamente posible ese lapsus

de tiempo una de sus características más sobresalientes, permitiendo entender el modelo presentado, más allá de sus diferencias, como consensuado socialmente. El objetivo es buscar el presente continuo de la edad adulta, no extender el modelo juvenil indefinidamente.

Podemos señalar entonces que en El Cairo, generalmente, la gente joven parece ajustarse a las nociones tradicionales de lo que significa ser hombre y mujer en las sociedades medio-orientales. Se establecen de esa manera dos dicotomías: una de género y otra etaria que crean jerarquías firmemente establecidas en los contextos islámicos (Boudhiba, 1975). Es la producción de personas la que determina el consenso del modelo *futuwa/muruwa* en su versión de artefacto cultural esquematizado, más allá de la heterogeneidad presentada. Es un modelo institucionalizado cuya validez hace que sea una herramienta para todos los grupos sociales que le otorgan su propio matiz en su versión cognitiva al aplicarlo y aprehenderlo en sus prácticas cotidianas determinadas por sus características específicas. Eso me inclina a pensar que en esta situación, dependiente de un determinado contexto sociocultural, la aplicación de los términos contruidos para dar cuenta de otras situaciones contextuales pueden conducir a errores en la interpretación de determinados datos etnográficos. Dichos datos se llenan de contenido cuando nos tomamos el trabajo de contemplarlos en su propia tradición cultural y en su red de relaciones discursivas construidas históricamente. En este caso, el término *futuwa* traducido como juventud pierde toda su trayectoria histórica particular que lo diferencia conceptualmente de su pretendido homólogo occidental. Podemos entonces cuestionarnos la validez del uso del término juventud para su aplicación en el modelo descrito ya que apela a tradiciones culturales opuestas. Tal vez como señaló Goodenough para el término familia, los antropólogos apliquemos el término juventud para aquello que se asemeja a lo juvenil en nuestras tradiciones culturales, dando entonces por supuestas demasiadas cuestiones dignas de ser analizadas rigurosamente. No podemos olvidar, a pesar de la llamada globalización o mundialización²⁸, que el contenido de los conceptos fuertemente arraigados en una tradición cultural determinada depende en mayor medida de la conducta local que de una supuesta universalidad, en este caso asentada en la aparente necesidad biológica de atravesar determinadas etapas del ciclo vital humano.

Epilogo: revuelta y *futuwa* en los últimos días de enero

Es imposible acabar esta breve aproximación a los modelos implicados en la dinámica de la acción juvenil en El Cairo sin hacer una reflexión en torno a los históricos acontecimientos que se están viviendo estos días finales del mes de enero. Así, me propongo realizar una consideración rápida de la temática abordada a la luz de estos hechos de actualidad, sin saber todavía de qué manera van acabar las protestas masivas, aunque todo parece indicar que los días del *raïis* están contados. El “Día de la Ira” ha dejado paso al “Día de la Rabia” en el cuál miles de personas después del *salat* del mediodía han ocupado las calles pidiendo la destitución de Hosni Mubarak acusado de corrupto, dictador por movimientos de jóvenes como Kifaya y el Movimiento de Jóvenes 6 de abril entre otros. Como presenciamos a través de las pantallas tanto de las viejas como de las nuevas tecnologías, es la población en ese momento del ciclo de vida

²⁸ Siguiendo a Friedman: “lo que normalmente se resume como término globalización es un proceso complejo de polarización doble, de fragmentación cultural y de formación de redes transnacionales económicas, sociales y culturales” (Marquina, 2004: 466). En este sentido es importante señalar que no se trata de un proceso evolutivo social “natural” sino impuesto y en el que los distintos discursos implicados en su institucionalización como el caso del modelo cultural adulto moderno y laicizante descrito en esta breve discusión forma parte de las producciones culturales para contribuir a dicha institucionalización y “naturalización” de eso que llamamos globalización.

-el de la *futuwa*- en que el modelo dominante atribuye como la etapa de adquisición del *aql*, los que han tomado las riendas del movimiento con el uso de las redes sociales y las nuevas tecnologías para conseguir que las movilizaciones sean masivas. Si en las movilizaciones en Europa una de las principales maneras de desprestigiar ciertos movimientos sociales es acusarlos de su condición etaria, en el caso caiota es precisamente la larga tradición histórica de los miembros de *shilas* y *fatwana* como protectores de barrios, callejones, familias, mujeres y niños la que les otorga la legitimidad necesaria e imprescindible para encabezar las protestas y llamar a la rebelión. Como ya habían hecho durante el siglo pasado en las revueltas de los años veinte contra las autoridades británicas, contra el rey Faruk después de la II Guerra Mundial en el conocido Sábado Negro -irónicamente el 26 de enero de 1952²⁹- cuando la ciudad acabó en llamas por la subida de los productos de primera necesidad y la corrupción del gobierno, propiciando el golpe de los Coroneles que acabó con la monarquía, son los jóvenes los que encabezan las expresiones de descontento ante la situación política y económica.

Antes como ahora, los movimientos reivindicativos se forman en El Cairo mediante la lógica de la solidaridad entre miembros del mismo grupo social, *takaful*, en la que se producen uniones entre partidarios de *fatwana* de otros *haras* si la protesta se extiende y se conoce al que la encabeza. Es así como se produjo la revuelta que acabó con el incendio del edificio de la Opera en 1926 (Abu Haggag 1993) o la Revuelta del Pan de 1987 iniciada en Imbaba, que acabó por integrar a grupos juveniles de zonas diversas de la ciudad en su recorrido hasta el Parlamento para demandar la subvención de parte del coste del producto, que había aumentado en un doscientos por ciento como consecuencia del Plan de Ajuste Estructural que imponía el Fondo Monetario Internacional (Haenni 2005). Advertimos entonces que el modelo otorga homogeneidad no únicamente en su versión sumisa, sino también en la representación para proporcionar legitimidad a las acciones agitadoras. La rabia, la violencia y la agitación también forma parte, entonces, del modelo juvenil en El Cairo. En estos días no hay diferencias entre islamistas, laicos o “hijos del pueblo”, entre *jawagas*, *baladís* o *minimum*, todos unidos aparecen en la rabia.

Pero también cómo producto de la lógica cultural construida en esta tradición de la *futuwa*, durante la noche del 28 de enero y siguientes, con la desaparición de los cuerpos de policía de las calles, las *shilas* de los barrios periféricos, informales y desatendidos de El Cairo se dirigen al centro de la ciudad, como hacían los *ayarun* medievales, a desplegar en las zonas elegantes una violencia basada en robos a la propiedad, rotura de lunas y escaparates, y saqueo de tiendas. Ante los ataques, los vecinos se organizan mediante la lógica de la *futuwa* en grupos, como no, de jóvenes para proteger su barrio y su familia de esta violencia³⁰. Pero también la presentación

²⁹ En aquellos días el eslogan principal en los cines, antes de la revuelta, era cantar con la letra del himno nacional “Rey Faruk, Rey Faruk, Colgadle de un gancho por las pelotas” (citado en Rodenbeck 2004: 219)

³⁰ Esta continuidad de una sociabilidad específica ante este tipo de hechos se puede encontrar en los siguientes videos de Al Jazeera:

<http://english.aljazeera.net/video/middleeast/2011/01/201113065521128905.html> .

http://www.youtube.com/aljazeeraenglish#p/u/4/L7EcB5_fyRY

http://www.startribune.com/world/114859389.html?elr=KArks:DCiUBcy7hUiacyKUzyaP37D_ncyD_2yckUr

<http://english.aljazeera.net/programmes/insidestory/2011/01/2011129111336830896.html>

discursiva de los diferentes tipos de grupos implicados en estos incidentes sigue la lógica de la estigmatización de los llegados de los barrios más desfavorecidos y la valorización de aquellos que en barrios de clases privilegiadas como el Muhandisin, Nasr City o Zamallek salen a la calle armados.

Como conclusión, la Antropología en su búsqueda de la universalidad de lo humano no puede abrogarse esa pretensión, sin una atención más rigurosa a las dinámicas de construcción de las lógicas de la sociabilidad según particularidades específicas de los lugares y los tiempos investigados. En ese sentido un análisis pormenorizado de los hechos de la *Revolución de Enero* en El Cairo debe pasar por intentar utilizar categorías conceptuales cargadas de sentido en la tradición cultural local. Es decir, cargadas de “indigenización creativa”, un proceso mediante el cual los modelos de lo masculino se construyen mediante materiales premodernos, modernos, laicizantes e islamizantes, cargando de sentido las acciones individuales y colectivas (Friedman en Marquina 2004).

Bibliografía

ABA HAGGAG, Y. (1993) “Memories of a street thoug” in Bowen, D. L. *et al* (eds.) *Every day life in the Muslim Middle East*, Indianapolis, Indiana University Press, pp. 38-46.

AHMAD AMIN, H. (2001) “The crisis of the individual in Egypt” in Saghie, H. (eds.) *The predicament of the individual in the Middle East*, London: Saqi Books, pp.60-80.

ALI DAHER (1994) “Les buts de la dépense en Islam” en *Religiologiques* 10 (aut.) pp. 255-270.

AMÍN, G. (2000) *Whatever Happened to the Egyptians: Changes in Egyptian Society from 1950 to the Present*. Cairo: The American University in Cairo Press.

BECK, U. (1992) *Risk society: towards a new modernity*, London: Sage Publications.

BEEMAN, W. O. (1986) *Language, status, and power in Iran*, Bloomington: Indiana University Press.

BEARMAN, P. *et al.* (eds) (2009) *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_title_islam accessed February 22, 2010.

BOUHDIBA, A. (1975) *La sexualité en Islam*, Paris: Presses Universitaires de France.

CHACKO, J. (2007) “Eventful transformations: Al Futuwwa between history and the everyday”, *Comparative studies in society and history*, 49 pp. 589-712.

Davis, S. *et al.* (eds) (1989) *Adolescence in a Moroccan Town: Making Social Sense*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

EL MESSINI, S. (1974) *Ibn al balad: a concept of Egyptian identity*, Ph Dissertation, Cairo: The American University in Cairo Press.

EL MESSINI, S. (1978) “The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo” in Gellner, E. (eds.): *Patrons and clients in Mediterranean Societies*, Londres: Duckworth pp. 239-254.

FEIXA, C. (1998) *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona: Ariel.

- FEIXA, C. (1999) "Ethnologie et culture des jeunes". *Sociétés*, 63 (1) pp. 105-118.
- FITOURI, C. (1994) "L'Enfance et la jeunesse" in Bouhdiba, A. *et al.* (eds.) *L'individu et la société en Islam*. Paris: UNESCO 1994, pp. 89-103.
- FRIEDMAN, J. (2004) "Los liberales del Champagne y las nuevas clases peligrosas: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural" in Marquina Espinosa, A. (eds) *El ayer y el hoy: Lecturas de Antropología Política*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Pp. 435-472
- GHALIOUN, B. (2001) *Islam et politique: la modernité trahie*. Paris: La Decouverte,
- 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.
- HAENNI, P. (2005) *L'ordre des caïds. Conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris: CEDEJ, Khartala.
- IBRAHIM, S. E. (1982) "Oil, Migration and the New Arab Social Order" in Kerr, M. *et al.* (eds.) *Rich and Poor States in the Middle East: Egypt and the New Arab Order*, Cairo: American University in Cairo Press, pp.17-70.
- KONING, A. (2009) *Global Dreams: Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo*. Cairo: American University in Cairo Press.
- LAKOFF, G. (1980) *Maetaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press.
- LASÉN, A. (2000) *A contratiempo. Un estudio de las temporalidades juveniles*, Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- MAHMOOD, S. (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival" *Cultural Anthropology* 16 (2) pp. 202-236.
- MAHMOOD, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton: Princeton University Press.
- MALKMUS, L. *et al* (eds) (1991) *Arab and African Film Making* (pp. 101-2) Londres: Zed Books Limited.
- MATEO DIESTE, J. L. 2010. *Salud y ritual en Marruecos. Concepciones del cuerpo y prácticas de curación*. Barcelona: Bellaterra.
- MEAD, M. (1970) *Culture and Commitment. A study of the Generation Gap*. New York: History Natural Press/Doubleday & Co.
- MEEKER, M. E. (1976) "Meaning and Society in the near East: Examples from the Black Sea Turks and the Levantine Arabs (I)", *International Journal of Middle East Studies*, 7 (2) pp. 243-270. <http://www.jstor.org/stable/162602> accessed February 26, 2010
- MENSCH, B. *et al* (2003) "Gender-Role Attitudes among Egyptian Adolescents", *Studies in Family Planning*, 34 (1) pp. 8-18, <http://www.jstor.org/stable/3181148> accessed, February 26, 2010
- MOHSEN, Z. (1993) *Sasanid soldiers in Early Muslim Society: The origins of Ayyaran and Futuwwa*, Harrasowitz: Wiesbaden.
- SAGHIE, H. (2001) "Individualism in the Arab Middle East: An overview" in Saghie, H. (eds.) *The predicament of the individual in the Middle East*, London: Saqi Books, pp. 51-59.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. *et al* (2010) "Boyat in the Gulf: Identity, Contestation, and Social Control", *Middle East Critique*, 19 (1) pp. 5-34.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. (2009) *Juventud en sociedades árabes: ¿Cómo construyen su identidad? Un ejemplo etnográfico: El Cairo*. <http://www.tesisexarxa.net/TDX-0610109-115345/index.html#documents>

SÁNCHEZ GARCÍA, J. (2010a) “Jóvenes de otros mundos: ¿Tribus urbanas o culturas juveniles? Aportaciones desde contextos no occidentales”, *Cuadernos de Antropología Social Universidad de Buenos Aires* 31, pp. 121–143.

SÁNCHEZ GARCÍA, J. (2010b) “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* 14. <http://www.sibetrans.com/trans/trans14/art18.htm>

SHORE, B. (1996) *Culture in Mind, Cognition and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.

WIERZBICKA, A. (1997) *Understanding Cultures through Their Keywords*, Oxford: Oxford University Press.

Abstract:

In general, cultural representations of stages of the life cycle define them rigidly as compartmentalized and almost unrelated to each other. In Western societies, youth is represented not as part of a life-cycle continuum but rather as a stage characterized by prototypical forms that appear to invade other age groups. This suggests that the extension of practices and modes of being associated with youth into later stages of life is valued positively by society as a whole. In this article, I question the supposed universality of this cultural model of eternal youth through an ethnographic case study drawn from the Arab world. In Cairo, young people do not seek to prolong youth indefinitely, but to bring it to a timely close through marriage in order to become fully-fledged adult members of society. The presentation of an alternative cultural model grounded in a non-Western society allows us to question the cross-cultural validity of the term “youth.”

Key words: cultural models, youth cultures, Arab societies, ethnography, Cairo