

T E S I S D O C T O R A L

EL ANARQUISMO DESCOLONIZADO

UNA HISTORIA DE LAS EXPERIENCIAS
ANTIAUTORITARIAS EN EGIPTO

(1860-2016)

Autora

LAURA GALIÁN HERNÁNDEZ

Directora

LUZ GÓMEZ GARCÍA



∞ *Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filosofía y Letras* ∞
Universidad Autónoma de Madrid, 2017

A Rahma Charaf

Para la transcripción seguimos el sistema de la Enciclopedia del Islam, tercera edición, EI3. En los topónimos hemos optado por la versión en español, si existe. En cuando a los nombres propios se ha optado por la transcripción más habitual de cada uno, bien por elección propia (perfiles sociales), bien por su uso en los medios de comunicación.

Las traducciones al español de los idiomas originales han sido realizadas por la autora.

ÍNDICE

AFECTOS.....	13
RESUMEN	15
SUMMARY	19
INTRODUCCIÓN.....	23

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA UN ANARQUISMO DECOLONIAL

CAPÍTULO UNO: HACIA LA DESCOLONIZACIÓN DEL ANARQUISMO.....	43
Uno: Introducción.....	45
Dos: ¿Qué es el anarquismo? Los problemas de una definición	47
Tres: Historia del pensamiento anarquista	55
3.1 El canon.....	55
3.2 El cuestionamiento del canon	60
3.3 Anarquismo y eurocentrismo	62
Cuatro: Anarquismo y descolonizar el anarquismo	65
4.1 Anarquismo y colonialismo	65
4.1.1 Colonialidad y modernidad.....	65
4.1.2 El anarquismo ante los procesos de descolonización.....	69
4.2 Crítica anarquista a la colonialidad/modernidad	71
4.2.1 Universalismo y anarquismo	71

Índice

4.2.2 Comunidades imaginadas y anarquismo	72
4.2.3 El mito anarquista: “crítica a todas las opresiones”	74
4.3 Descolonizar el anarquismo	76
CAPÍTULO DOS: CARTOGRAFÍA DEL ANARQUISMO EN EL SUR DEL MEDITERRÁNEO. VACÍOS HISTORIOGRÁFICOS Y POSIBILIDADES DE ESTUDIO.....	
85	
Uno: Introducción	87
Dos: La lengua y la religión	89
2.1 al-Anārkiyya bi-l-‘arabiyya	89
2.2 Anarquismo e islam.....	95
Tres: Historia y cartografía del anarquismo.....	101
3.1 Entre el fin del Imperio Otomano y una descolonización inacabada: Líbano, Siria, Palestina y Jordania.....	101
3.2 De la acogida de exiliados políticos a la formulación de un anarquismo decolonial en el Magreb	113
3.3 Encuentro Anarquista Mediterráneo (EAM). Sur-Norte-Sur en el Siglo XXI.....	123
Cuatro: Conclusión	126
SEGUNDA PARTE: EXPERIENCIAS DEL ANARQUISMO EN EGIPTO	
CAPÍTULO TRES: REDES TRANSNACIONALES, MIGRACIÓN Y COLONIALISMO. EL MOVIMIENTO ANARQUISTA EN EGIPTO (1860-1920).....	
131	
Uno: Introducción	133
Dos: Egipto en la globalización	136
2.1 La entrada de Egipto en el sistema-mundo	136
2.2 Migración y redes transnacionales	139
2.3 Los mutamassirun y los trabajadores extranjeros.....	141
Tres: Nacimiento y auge del movimiento anarquista en Egipto (1860-1914)	146
3.1 Llegada y desarrollo de “la idea”	146
3.2 “Propaganda por el hecho”	149
3.2.1 Solidaridad y ayuda mutua	150
3.2.2 Nuevos repertorios de acción colectiva	152
3.2.3 De los sindicatos mixtos a la lucha anticolonial	154
3.3 “Propaganda por la palabra”	156
3.3.1 Prensa anarquista en italiano	156

3.3.2 La educación libertaria	161
Cuatro: El declive del movimiento anarquista (1914-1920)	165
4.1 Los nuevos catalizadores de la cuestión social: nacionalismo, comunismo y socialismo.....	165
4.2 Orientalismo y colonialismo de los anarquistas europeos	172
4.3 Propaganda antianarquista global y local.....	176
Cinco: Conclusión.....	181
CAPÍTULO CUATRO: AL-FANN WA-L-ḤURRIYYA: ARTE Y	
REVOLUCIÓN EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS (1920-1940)	185
Uno: Introducción.....	187
Dos: Intersecciones: arte, cultura y política	191
2.1 Del juego parlamentario a la revolución cultural (1919-1945)	191
2.2 El auge del fascismo: La radicalización del marxismo a través del antifascismo.....	195
2.3 las revistas literarias en Egipto en el periodo de Entreguerras	197
Tres: “El arte degenerado”. Al-Fan wa-l-Ḥurriyya: el grupo Arte y Libertad	202
3.1 El grupo Arte y Libertad	202
3.2 La formación de un pensamiento libertario ecléctico	208
3.3 “Larga vida al arte degenerado”: La revista <i>Al-Taṭawwur</i>	212
3.4 Exposiciones Al-Fann al-Ḥurr (Arte Libre): La forma artística como declaración política.....	215
Cuatro: Conexiones transnacionales y escisiones ideológicas	218
4.1 Al-Fann wa-l-Ḥurriyya y el antifascismo italiano.....	218
4.2 Anwar Kāmil y la fundación de Al-Ḥubz wa-l-Ḥurriyya (Pan y Libertad)	220
Cinco: Conclusión.....	222
CAPÍTULO CINCO: DE LA IZQUIERDA MARXISTA A LA	
IZQUIERDA ANTIAUTORITARIA. EL IDEARIO DE SĀMIḤ SA‘ĪD ‘ABŪD (1956-)	225
Uno: Introducción.....	227
Dos: La trayectoria de SāmiḤ Sa‘īd ‘Abūd y la construcción de una generación política.....	230
2.1 La construcción de una generación	230
2.2 La trayectoria de SāmiḤ Sa‘īd ‘Abūd	233
2.3 Proceso de politización y participación en organizaciones de izquierda	235
2.4 La producción teórica como práctica política.....	240
Tres: Los postulados antiautoritarios de SāmiḤ Sa‘īd ‘Abūd (1956-).....	244
3.1 El ideario político de SāmiḤ Sa‘īd ‘Abūd: Su obra teórica	244
3.2 La ruptura con la izquierda egipcia	246

Índice

3.3 “ <i>Al-Lasulṭawiyya</i> es la solución”. Las alternativas anarquista y colectivista	252
3.4 La vuelta al activismo colectivo.....	262
Cuatro: Conclusión	266

CAPÍTULO SEIS: ENTRE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Y LA CREACIÓN DE ESPACIOS AUTÓNOMOS. AL-THAWRA MUSTAMIRRA	269
---	-----

Uno: Introducción	271
Dos: Los nuevos movimientos sociales urbanos (2000-2010)	273
2.1 Los nuevos movimientos sociales	273
2.2 Nuevos Movimientos Sociales (NNMMSS) en Egipto	276
2.3 Palestina e Iraq	277
2.4 El movimiento antiglobalización en Egipto	278
2.5 Kifāya	280
2.6 Maḥalla al-Kubra y el movimiento 6 de abril	281
Tres: Producción de espacios autónomos (2011-2016)	284
3.1 Entre la revolución y la autonomía	284
3.1.1 Sobre la revolución.....	284
3.1.2 Sobre la autonomía.....	288
3.2 De la revolución del 25 de enero a la revolución social.....	293
3.2.1 La Plaza Tahrir: organización y dinámicas	293
3.2.2 Comités para la defensa de la revolución	296
3.3 El anarquismo autodeclarado	301
3.3.1 Al-Ḥaraka al-Ishtirākiyya al-Taḥarruriyya (El Movimiento Libertario Socialista).....	301
3.3.2 Black Bloc y el anarcosindicalismo	307
3.4 Reapropiación del espacio público	310
3.4.1 Arte y ocupación	310
3.4.2 El sonido de las calles	317
3.5 La memoria como espacio revolucionario	321
3.5.1 Medios de comunicación comunitarios	322
3.5.2 La experiencia como memoria: <i>open mic</i>	325
3.6 Viejos espacios/nuevas formas.....	329
3.6.1 El género como espacio en disputa	329
3.6.2 El campo de fútbol	332
3.6.3 La universidad.....	337
Cuatro: Conclusión	343

Índice

CONCLUSIONES	345
CONCLUSIONS	353
ANEXO: OBRA DE SĀMIḤ SAĪD ‘ABŪD.....	361
Libros	363
Artículos.....	364
REFERENCIAS.....	365
Entrevistas y comunicaciones personales	367
Periódicos y revistas históricas	368
Archivos consulares	368
Bibliografía.....	369

AFECTOS

Esta tesis doctoral se ha realizado a caballo entre El Cairo, Madrid, Murcia, Filadelfia y Fez. Ha recorrido países, ha atravesado fronteras y se ha nutrido de las diferentes comunidades, redes afectivas y de apoyo mutuo a las que difícilmente podemos dar el hueco que se merecen en estas líneas, que apenas retratan la inmensidad de lazos que tejen y entretejen las páginas de esta tesis doctoral. Así, queremos dar cuenta de los afectos que nos han ayudado a construirnos en paralelo y a lo largo del desarrollo de este trabajo de investigación. Sin ellos no podríamos haber llegado hasta el final de este proyecto. Al reconocimiento de vuestro acompañamiento.

El primero y más sentido de mis afectos es el de Luz Gómez, con quien comparto muchos años de compromiso, dedicación y confianza. Me siento afortunada de poder haber tenido cerca a una gran profesional y mejor persona, de quien tanto he aprendido. Gracias por tu acompañamiento, tan importante en estos años, Luz.

Esta tesis doctoral no se podría haber materializado sin los afectos de mis compañeras y amigas en Egipto, país de acogida, objeto de esta tesis y donde tan feliz he sido. En especial, al afecto de Yasir ‘Abd Allah, principal relator de esta tesis, amigo y mentor, quien no dudó en asegurarme y reasegurarme, en mis numerosos momentos de duda, la necesidad de esta tesis doctoral. También al de Mohamed Ezz, Samih Abud y Ahmed Zaki, por haberme permitido conocer vuestras historias. Al afecto de mi amigo y profesor de dialecto egipcio Yehia Refaat, a quien un día conocí en Murcia y volví a encontrar en El Cairo. Murcia te espera y añora, Juanito. Al afecto de Costantino, quien también creyó, desde un inicio, en la necesidad de este proyecto y quien me acompañó en la búsqueda de lo que parecía imposible de encontrar. Lo conseguimos, Costantino. Al afecto de Alfonso, por las risas y los bailes, tan importantes y tan añorados: “un café, por favor”. Al afecto de Abdallah y Adel, a quienes encontré una tarde por casualidad y quienes se convirtieron en las personas más importantes de mis estancias caiotas. Pronto, un *fiul* en Matariyya, prometido. Al afecto de Mercedes, María y Carolina, infatigables luchadoras.

Al afecto de mi comunidad elegida, esa que está en todas partes y una no sabe muy bien cómo permanece siempre tan atenta a mis ideas y venidas, a pesar de los años. Gracias por aguantar mis au-

sencias, y, sobre todo, mis presencias. A los afectos de Madrid, por ubicarlos en algún sitio. A Naomi, quien entre empanada y croqueta, risas y llantos, hemos salido airoas de esta, nuestra extraña elección. Al afecto de Carlos y Leire, por nuestro amor entrelazado. Al afecto de Cova, Elena, Lorena, Oscar, Nourddine y Lucila, por vuestra comprensión, vuestros abrazos, siempre, gracias. Al afecto de Santi, quien me animó hace ya muchos años a embarcarme en este proyecto. A los afectos de Murcia: a Marisol Gómez, a la literatura. A los afectos sin geografía: a Laura P, Bosco, Marcos, Sara D, Paqui, Marina, Rafa, Jesús y Lucía. Al afecto de Andrea, por su compromiso y cariño, que dura ya tantos años. Al afecto de Alicia y su acompañamiento en momentos tan necesarios. A Giuseppe, Juanchi, Renato, Ricardo y Braulio, por los afectos que se reencuentran y que nos ayudan a saber un poco mejor quienes somos y de donde venimos. Al afecto de Sole, tan importante y necesario en esta última etapa de desquicio. Al afecto de Enrique, por responder a mis numerosas dudas académico-vitales. Al de Juan José Vagni, quien el destino condena a volver a encontrarme cíclicamente. Al afecto de mi comunidad fésí, tan inesperado y necesario: al de Virginia, a nuestras *hariras*. Al de Marta, Naima, Ayub e Imad. *Chokran*.

A las Instituciones, que no quede, donde el afecto es un acto revolucionario.

A la Universidad Autónoma de Madrid, que ha financiado este proyecto en el marco de las Becas Predoctorales de Formación de Personal Investigador durante los años 2012-2016. Así mismo, a las estancias realizadas en la *Universidad de El Cairo* (2013 y 2014), en el *Netherlands Flemish Institute* de El Cairo (2014), en la *Drexel University* en Filadelfia (2015) y en la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fez gracias al programa de becas Erasmus Mundus Ibn Battuta (2016-2017). Al afecto, también, de los profesores George Ciccariello-Maher (*Drexel University*) y Peter Gran (*Temple University*) quienes se tomaron el tiempo de discutir conmigo mi investigación y aportar diferentes y novedosos puntos de vista.

Al afecto de las que conforman el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la UAM, que desde los 18 años me acompaña en esta trayectoria. A Iñaki, Gonzalo, Ana y Waleed. Sobre todo, al afecto de sus mujeres luchadoras: Natividad, Beatriz, Fátima y Olga. A *Autónomxs por Palestina*, de quienes he aprendido a entender y poner en práctica la solidaridad ante los procesos de descolonización, tan importantes en esta tesis. A Hector Grad. A Miguel Roselló y María Laburu, por vuestra ayuda técnica final, sin la que esta tesis no hubiera tenido fin.

Al afecto infatigable de mi familia, que aunque suene a tópico es real. A mis padres y a mi hermano, a quien tanto admiro. A Sandra. A mi chacha María. Al afecto de mi abuelos, Mariano y Josefa, marcados por la historia. Al de Nico, esta tesis es para ti, para el futuro.

Al afecto de todas las comunidades, sobre todo las árabes, tan denostadas en este momento y tan queridas. A las que se organizan para resistir, defenderse, liberarse y, sobre todo, cuidarse.

Al reconocimiento de vuestro afecto, tan revolucionario.

الثورة مستمرة

Torreguil, a 6 de junio de 2017

RESUMEN

El 25 de enero de 2013, con ocasión de la celebración del segundo aniversario de la Revolución egipcia, apareció en la escena política del país un grupo jóvenes encapuchados que se identificaban con el Black Bloc en estética y táctica. La visibilidad de este tipo de repertorios de acción colectiva, propios de la cultura política del anarquismo europeo, abrió un gran debate entre activistas y académicos sobre la posible emergencia de tendencias anarquistas y antiautoritarias en Egipto, y por extensión, en los contextos árabes del Sur del Mediterráneo. Sin embargo, la primera ola de anarquismo -entiéndase aquí el anarquismo como una ideología producto de la Ilustración europea-, llegó al sur del Mediterráneo a través del proyecto colonial. La necesidad de las sociedades capitalistas de trabajadores especializados para crear y desarrollar el tejido industrial del proyecto colonial europeo en el Norte de África, atrajo a un gran número de trabajadores españoles, italianos, griegos y franceses a las costas del sur del Mediterráneo. Estos trabajadores y exiliados políticos exportaron nuevas prácticas de acción y movilización social, introdujeron la lucha sindical y difundieron la propaganda del anarquismo y el socialismo de la Primera Internacional. En Egipto, esta filosofía política emergió en sus fronteras con la inmigración de activistas y trabajadores provenientes principalmente de Italia y Grecia en las ciudades de Alejandría y El Cairo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Además de la “propaganda por el hecho”, el papel de estos activistas fue especialmente notorio por su énfasis en la “propaganda por la palabra” y la difusión de la “idea” con la fundación de periódicos, clubes e instituciones educativas como la L'Università Popolare Libera en 1901, especialmente importante para la difusión de esta filosofía política en el sur del Mediterráneo.

A pesar del papel pionero de estos activistas en el desarrollo de un pensamiento político libertario en contextos árabes, los historiadores no han prestado la atención debida a este fenómeno social e ideológico. Una revisión inicial de la literatura sobre la izquierda antiautoritaria, el pensamiento libertario y el anarquismo en Egipto nos muestra la escasez de estudios que analizan y

reconstruyan esta narrativa. Son dos los autores que se ocupan de la emergencia de este ideario a finales del siglo XIX y principios del XX: Ilham Khuri-Makdisi (2010) y Anthony Gorman (2005, 2008a, 2008b, 2010, 2013, 2014). El trabajo de ambos autores, principales referencias en el estudio del anarquismo en Egipto, finaliza en 1920, con la emergencia del nacionalismo egipcio promovido por la *effendiyya* y el Partido Wafd, la fundación de los partidos comunista y socialista y la fuerte represión a la que esta filosofía política estuvo sometida a nivel local y global.

Por ello, si el ideario anarquista no es ajeno a la historia de Egipto, y ni mucho menos se trata de un fenómeno reciente o aislado ¿por qué el movimiento anarquista en Egipto “desapareció” tras la Primera Guerra Mundial? ¿Dónde y cómo hallar los eslabones que permitan reconstruir la historia de sus ideas y expresiones hasta esa aparente eclosión con la revolución de 2011? ¿Ha sido esta una “desaparición” que responde a fenómenos exclusivamente históricos o ha podido influir una concepción eurocéntrica de la historiografía de esta filosofía política en el estudio del anarquismo en contextos no-occidentales? Si ha existido una narrativa antiautoritaria y anarquista en Egipto ¿Cómo se ha formulado? ¿Cómo se enuncia? ¿Que características comparte con otros anarquismos?

Estos son, entre otros, los interrogantes que articulan las páginas de este trabajo de investigación cuyo objetivo es doble: por un lado, hacer una revisión crítica de la historia moderna de Egipto para contribuir a la creciente literatura sobre las experiencias anarquistas de contextos no-occidentales, y por otro, repensar la condición poscolonial de los proyectos emancipadores, como el del anarquismo, que todavía se enuncian desde un lugar epistémico privilegiado y reproducen, como se observará a lo largo de esta tesis doctoral, las relaciones de poder coloniales y la colonialidad del saber.

Para resolver estos interrogantes hemos dividido este trabajo en dos partes. La primera parte, *Fundamentos teóricos para un anarquismo decolonial*, se compone de los capítulos Uno y Dos, y tiene el objetivo de sentar las bases epistemológicas y teóricas donde nos movemos y que nos ayudan a demostrar cómo la escasez de literatura que se ocupa de los discursos y prácticas antiautoritarias, descentralizadas y horizontales en contextos no-occidentales se debe a una concepción eurocéntrica y blanca del estudio del anarquismo. Así mismo, exponemos una serie de debates que se dan en la actualidad entre los anarquismos sur-norte-sur y que esbozan una crítica decolonial que nos ayuda en nuestro propósito de repensar el anarquismo desde postulados no-eurocéntricos y localizados. La segunda parte, *Experiencias del anarquismo en Egipto*, se compone de los capítulos Tres, Cuatro, Cinco y Seis, y tiene como objetivo sacar a la luz y analizar diferentes experiencias de carácter antiautoritario, descentralizado y antijerárquico en la historia del siglo XX egipcio. Pretendemos contribuir con ello a la descolonización del anarquismo atendiendo a un cambio en *el locus de enunciación* y demostrando cómo el lugar epistémico desde donde se enuncian estos proyectos emancipatorios influye en la manera en que se articula esta filosofía política.

Dada la transversalidad de sus objetivos, en esta tesis doctoral hemos usado diferentes metodologías y fuentes primarias. Así, nos hemos acercado a nuestro objeto de estudio a través de una metodología etnográfica, haciendo uso de la observación participante y las entrevistas semi-estructuradas por un lado, y por otro, a través de un acercamiento histórico con metodologías propias de la historia transnacional. Se han usado fuentes primarias de distinta procedencia: documentos consulares (británicos e italianos), prensa en árabe, italiano y francés, revistas literarias, panfletos políticos, libros, corpus teóricos y comunicados oficiales de diferentes movimientos, agrupaciones y asociaciones a los que hemos podido acceder a través de la búsqueda en diferentes bibliotecas y archivos en Egipto, España, Italia y Estados Unidos, además de otras vías informales.

Con todo ello, en este trabajo de investigación se observa que la *colonialidad del saber y del poder* han llevado al canon anarquista a obviar las narrativas antiautoritarias y libertarias, no siempre autorreferenciales, en contextos no-occidentales. De ahí que los proyectos de emancipación libertarios, antiautoritarios y descentralizados que surgen en las sociedades árabes de la cuenca sur del Mediterráneo no hayan sido integrados dentro de las historias del anarquismo, a pesar de haber sido y ser experiencias que comparten las variables que articulan esta filosofía política. Además, se demuestra que las experiencias del anarquismo estudiadas, que transcurren desde 1860 hasta 2016, son múltiples, variadas y multidimensionales. Todas ellas hacen especial hincapié en la *forma* como praxis política; compiten y condicionan las tendencias de la izquierda de partido en la medida en que, en muchas ocasiones, han sido y son la alternativa al marxismo; se construyen en redes de manera rizomática que comparten Egipto como punto de encuentro; y se convierten en proyectos *transmodernos* que nos ayudan al objetivo principal de esta tesis doctoral: la descolonización del anarquismo en Egipto.

SUMMARY

On 25th of January of 2013, during the celebration of the second anniversary of the Egyptian revolution, a group of hooded youngsters who identified themselves with the Black Bloc both aesthetically and tactically emerged in the political scenario of the country. The visibility of these repertoires of collective action, typical of the cultural politics of the European anarchism, provoked a great debate among activists and scholars regarding the possible emergence of anarchist and anti-authoritarian tendencies in Egypt and, by extension, in the Arab contexts of the southern Mediterranean area. However, the first wave of anarchism first reached the southern Mediterranean area through the colonial project – understanding anarchism as an ideology that is a product of the European Illustration-. The need of the capitalist societies for specialized workers in order to create and develop the industrial fabric of the European colonial project in North Africa drew a high number of Spanish, Italian, Greek and French workers to the southern coasts of the Mediterranean. These workers and political exiles exported new social action and mobilization practices, introduced the union struggle and expanded the propaganda of anarchism and socialism of the First International. In Egypt, this political philosophy emerged within its borders due to the immigration of activists and workers that came mainly from Italy and Greece to the cities of Alexandria and Cairo in the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. Besides the “propaganda by the deed”, the role of these activists was especially prominent due to their emphasis on the “propaganda by the word” and the spreading of the “idea” by means of the establishment of newspapers, clubs and educational institutions such as the L’Università Popolare Libera in 1901, especially important due to the diffusion of this political philosophy in the southern Mediterranean area.

Despite the pioneering role of these activists in the development of a libertarian political thought in the Arab contexts, historians have not paid proper attention to this ideological and social phenomenon. An early review of the literature on the anti-authoritarian left, the libertarian

thought and that of anarchism in Egypt shows the scarcity regarding the studies that analyse and reconstruct this narrative. Two authors have dealt with the emergence of this ideology in the end of the 19th century and the beginning of the 20th century: Ilham Khuri-Makdisi (2010) and Anthony Gorman (2005, 2008a, 2008b, 2010, 2013, 2014). The work of these two authors, main references in the study of anarchism in Egypt, ends in 1920 due to the rise of the Egyptian nationalism promoted by the *effendiyya* and the Wafd party, the establishment of the communist and socialist parties and the harsh repression that this political philosophy endured both locally and globally.

Therefore, if the anarchist ideology is not alien to the Egyptian history and is not at all a recent or an isolated phenomenon, why did the anarchist movement in Egypt disappear after the First World War? Where and how can we find the links that would allow us to reconstruct the history of its ideas and expressions until this apparent emergence in the 2011 Revolution? Has this “disappearance” been a consequence of purely historical facts or has a Eurocentric conception of the historiography of this political philosophy in non-Western contexts possibly influenced it? If an anti-authoritarian and an anarchist narrative has existed in Egypt, how was it formulated? How is it outlined? What characteristics does it share with other anarchisms?

These are, among others, the questions that articulate the pages of this research that has a double objective: on the one hand, formulate a critical review of the Egyptian modern history in order to contribute to the growing literature on the anarchist experiences in non-Western contexts; and, on the other hand, rethink the post-colonial situation of the emancipating projects, like the one of anarchism, that are still formulated from a privileged epistemic view and reproduce the colonial power relations and the coloniality of knowledge.

In order to solve these questions we have divided the work into two parts. The first part, *Theoretical foundations for a decolonial anarchism*, is composed of chapters 1 and 2 and its objective is to establish the epistemological and theoretical foundations we work with and which help us to prove that the scarcity of the literature that deals with antiauthoritarian, decentralized and horizontal practices and discourses in non-Western contexts is due to the Eurocentric and white conception of the study of anarchism. Moreover, we expound a series of debates that take place currently among the South-North-South anarchisms and that adumbrate a decolonial critique that assists us to fulfil the objective of rethinking anarchism from non-Eurocentric and localized postulates. The second part, *Experiences of anarchism in Egypt*, is composed of chapters 3, 4, 5 and 6 and its objective is to bring to light and analyse different experiences of anti-authoritarian, decentralized and anti-hierarchical nature in the history of the Egyptian 20th and 21st century. We expect to contribute to the decolonization of anarchism focusing on a change in the *locus of enunciation* and proving how the epistemic place from where these emancipating projects are formulated influences the way in which this political philosophy is articulated.

Due to the transversality of its objectives, different methodologies and primary sources have been used in this doctoral thesis. Thus, we have approached our object of study by means of an

ethnographic methodology, using participant observation and semi-structured interviews on the one hand; and, on the other hand, a historical approach using the methodologies of transnational history. Primary sources of diverse origin have been used: consular archives (British and Italian), historical journals and newspapers in Arabic, Italian and French, literary magazines, political pamphlets, books, theoretical corpus and official statements of different movements, groups and associations that have been accessed through searching in different libraries and archives in Egypt, Spain, Italy and the United States of America, along with other informal means.

Due to all this, it is possible to observe in this work that the *coloniality of knowledge and power* have led the anarchist canon to omit the anti-authoritarian and libertarian narratives, not always self-referential, in the non-Western contexts. As a consequence, the libertarian, anti-authoritarian and decentralized emancipating projects that emerge in the Arab societies in the southern coast of the Mediterranean have not been integrated in the history of anarchism, even though they have been and are nowadays experiences that share the variables that articulate this political philosophy. Moreover, this work demonstrates that the analysed experiences of anarchism, that took place from 1860 until 2016, are numerous, varied and multidimensional. All of them make special emphasis on the *form* as political praxis, compete and determine the trends of the party politics of the left to the extent that, in many occasions, they have been and are the alternative to Marxism. Also, they are built in a rhizomatic manner creating networks that share Egypt as their meeting point, and become *transmodern* projects that assist us in the main objective of this doctoral thesis: the decolonization of anarchism in Egypt.

INTRODUCCIÓN

I ¿POR QUÉ INVESTIGAR EL ANARQUISMO EN EGIPTO? ¿DÓNDE NOS SITUAMOS?

El historiador alemán del anarquismo Max Nettlau en su libro *A Short History of Anarchism* (1934) dedica uno de los últimos capítulos al anarquismo a “Rusia y el Este, África, Australia y América Latina”, donde declara que: “en Egipto y Túnez, los anarquistas italianos emigrados y refugiados fueron por muchos años la vida y el espíritu de la actividad libertaria” (Nettlau 1934, p. 262). Esta es la primera referencia historiográfica que encontramos sobre la existencia del movimiento anarquista en el sur del Mediterráneo, si bien vinculado a la transnacionalidad de los activistas europeos. Aunque Nettlau narra la historia anarquista de manera descriptiva, en apenas dos párrafos adelanta la deriva posterior de los estudios que tratarán el anarquismo en el Mediterráneo árabe: esta filosofía política se analizará como un movimiento marginal, enmarcado en la comunidad europea e incapaz lograr un objetivo a largo plazo:

Estos centros de actividad italiana, apoyados por los sectores más avanzados del movimiento italiano, fueron incapaces de crear actividad local de cierta duración en estos países ya que cada esfuerzo en esta dirección venía seguido de represión. (Nettlau 1934, p. 262)

Décadas más tarde, en los años 70, el famoso historiador del anarquismo italiano Leonardo Bettini en su *Bibliografia dell'anarchismo* (1976), uno de los grandes trabajos de recopilación y documentación de periódicos y experiencias del anarquismo y actual referencia para muchos estudios sobre la materia, recogía las experiencias de la inmigración italiana anarquista en Túnez y Egipto como parte del desarrollo internacional del anarquismo italiano, y entendía que el movimiento anarquista que se fraguó en la cuenca mediterránea era una parte más de la historia del anarquismo italiano fuera de sus fronteras.

El encuentro de los estudios sobre anarquismo con las teorías posestructuralistas y más tarde con los estudios poscoloniales tuvo como consecuencia que los análisis sobre anarquismo en con-

textos no occidentales, incluidos aquellos que tratan el anarquismo en el sur del Mediterráneo, incluyeran las experiencias del primer anarquismo en las historias nacionales de sus respectivos contextos, como intento, a veces, de autocritica dentro del movimiento, a veces, por lo general desde los *estudios culturales*, de subvertir la imagen del anarquismo y universalizar sus demandas y prácticas en los diferentes contextos del Mediterráneo árabe. Jason Adams (2002), Lucien Van der Valt y Michael Schmidt (2009); Anthony Gorman (2005; 2008a; 2008b; 2010; 2013; 2014) e Ilham Khuri-Makdisi (2010), son los principales ejemplos de esta nueva aproximación disciplinar que tiene el propósito de escribir la historia desde dentro y, sobre todo, de ampliar la narración del anarquismo mediterráneo incluyendo en ella las experiencias en contextos no occidentales. A pesar de la importancia de estos trabajos, que son los únicos que hasta el momento han intentado trazar de manera sistemática el desarrollo y la evolución del anarquismo en el sur del Mediterráneo, en muchos casos han errado a la hora de analizar el éxito del primer anarquismo europeo en esta zona geográfica por anclarlo en su carácter universal, al no tener en cuenta las relaciones de poder y los privilegios de los anarquistas europeos en la región surmediterránea.

La primera ola de anarquismo –entiéndase aquí el anarquismo como una ideología producto de la Ilustración europea–, o lo que la historiografía tradicional ha denominado como “el periodo clásico” (desde finales del siglo XIX hasta mediados de los años 40 del siglo XX), llega al sur del Mediterráneo a través del proyecto colonial. La necesidad de las sociedades capitalistas de trabajadores especializados para crear y desarrollar el tejido industrial del proyecto colonial europeo en el Norte de África, atrajo a un gran número de trabajadores españoles, italianos, griegos y franceses a las costas del sur del Mediterráneo, que exportaron nuevas prácticas de acción y movilización social, introdujeron la lucha sindical, y difundieron la propaganda del anarquismo y el socialismo de la Primera Internacional. Es en este periodo cuando comienza el relato que exponemos en esta tesis doctoral, que parte de un largo proceso investigador a su vez atravesado por las vivencias y experiencias personales de quien suscribe estas líneas.

Los interrogantes relativos al objeto de investigación comenzaron en 2012 cuando nos trasladamos a El Cairo para realizar una estancia como becaria en formación en la Embajada de España. Nuestra idea era compaginar esta estancia de carácter preprofesional con un trabajo de campo incipiente sobre los proyectos de liberación y emancipación decoloniales más recientes. Nos atraía de ellos lo que sabíamos de sus teorías por lecturas previas así como su presencia en la creciente politización del espacio público en el país, propiciada por los recientes acontecimientos que habían culminado con la caída del dictador Mubarak apenas un año antes. Durante el curso 2012/2013 realizamos el Máster en Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos de la Universidad Autónoma de Madrid, y nos servimos de esta experiencia previa en Egipto para volver puntualmente al país (marzo-junio 2013) y realizar el trabajo de campo del Trabajo Final de Máster “al-Anārkiyya bi-l-‘arabiyya: El resurgir del anarquismo en Egipto”. Este estudio esbozó una primera investigación que meses más tarde se convirtió en el proyecto que daría pie a

esta tesis doctoral. En el TFM analizábamos el resurgir del anarquismo en Egipto tras la caída del régimen de Mubarak en febrero de 2011. Este “resurgir” del anarquismo respondía, según nuestra interpretación a una serie de variables locales y globales que nos pusieron en la pista de las implicaciones teóricas, conceptuales y prácticas del estudio del anarquismo en Egipto, tanto en su vertiente contemporánea como histórica.

Nuestro objeto de estudio fue el grupo anarquista egipcio llamado Movimiento Libertario Socialista, que analizamos a través de las teorías de los nuevos movimientos sociales, principalmente a través de Charles Tilly y Sidney Tarrow (2015). Este análisis lo contextualizamos con las propuestas de otros colectivos anarquistas egipcios recogidas en internet. En este trabajo tuvimos en cuenta tanto los procesos de afinidad entre los participantes como la creación de una identidad colectiva que justificaba la acción directa, los repertorios de acción política y realizamos un análisis del discurso de manifiestos y otras publicaciones de los distintos colectivos anarquistas que operaban en el momento en que transcurría nuestro trabajo.

El resultado de la investigación fue relevante y aportó datos novedosos en el campo de las Ciencias Políticas enfocado a los estudios sobre anarquismo, así como para la historia de Egipto en general. En los estudios relativos a los movimientos antiglobalización o a los nuevos movimientos sociales, las Ciencias Políticas no habían incorporado hasta el momento casos de contextos no occidentales que verificasen la hipótesis de la existencia de un reemergente ideario anarquista desde la última década del siglo XX, laguna que han puesto de manifiesto algunos autores (Gordon 2007, Graeber 2002). En concreto, estos trabajos sobre los nuevos movimientos sociales adolecen de la falta de estudios de casos provenientes del mundo árabe e islámico. Entre las conclusiones que se derivaron de nuestro TFM cabe destacar que los sucesos de Seattle de 1999 y la aparición del Movimiento Zapatista, claves en la formación de un ideario global, internacionalista y anticapitalista, no tuvieron el mismo impacto en los países del sur del Mediterráneo que en otras regiones. En Egipto, la creación de comités de solidaridad con la Segunda Intifada Palestina y de movilización contra la Guerra de Iraq fueron los catalizadores de un ideario contestatario, que poco a poco cristalizó en un pensamiento radical y revolucionario que culminó con la Revolución del 25 de enero de 2011. La dinámica de la Revolución, así como su forma y contenido, fue analizada en nuestro TFM como una “experiencia teórica y práctica del anarquismo”, corroborando con los instrumentos del análisis académico la percepción de los activistas entrevistados para el estudio. Así mismo, apuntamos, como luego hemos desarrollado en el capítulo Seis de esta tesis doctoral, que los espacios ocupados durante la revolución fueron un punto de encuentro entre activistas afines que, tras la caída de Mubarak, continuaron el ideario y las proclamas de la revolución a través de formas nóveles en espacios autónomos, descentralizados y horizontales.

Pero más allá del estudio puntual de la experiencia del Movimiento Libertario Socialista, nuestro TFM nos hizo vislumbrar que el ideario anarquista no es ajeno a la historia de Egipto, y que ni mucho menos se trata de un fenómeno reciente o aislado. Las preguntas que nos hicimos

fueron: ¿cuándo y cómo surgió? ¿Dónde y cómo hallar los eslabones que permitan reconstruir la historia de sus ideas y manifestaciones? ¿Cuál ha sido su contribución a la construcción del moderno Estado-nación egipcio? ¿Por qué su papel ha sido marginado de la narrativa al uso sobre los movimientos sociales y las ideologías en curso del Egipto del siglo XX? Algunas estaban ya resueltas, pero la mayoría nos fueron conduciendo a plantear una hipótesis de interpretación que excedía el exclusivo marco egipcio y se internaba por el proceloso mundo de las relaciones entre poder y epistemología. El título de esta tesis da cuenta de esta conclusión final: la necesidad de descolonizar, también, el anarquismo.

Como apuntábamos al inicio, el ideario anarquista apareció por primera vez en Egipto con la inmigración de activistas y trabajadores provenientes principalmente de Italia y Grecia. En Egipto, el anarquismo emergió en Alejandría y El Cairo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX con la fundación de periódicos, clubes e instituciones educativas como la L'Università Popolare Libera en 1901. Pero a pesar del importante papel de estos activistas en el desarrollo de un pensamiento político radical y libertario en el sur del Mediterráneo, en muchas ocasiones anclado en el lenguaje binario de la colonización, los historiadores no han prestado la atención debida a este fenómeno social e ideológico.

Una revisión inicial de la literatura sobre la izquierda radical, el pensamiento libertario y el anarquismo en Egipto nos muestra la escasez de estudios que analizan y reconstruyan esta narrativa. Son dos los autores que se ocupan de la emergencia de este ideario a finales del siglo XIX y principios del XX. Por un lado, Ilham Khuri-Makdisi en su libro *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914* (2010), un estupendo trabajo que ha servido como referencia para la formulación de esta tesis doctoral. Khuri-Makdisi establece conexiones ideológicas y de redes activistas entre Beirut, El Cairo y Alejandría, y analiza cómo las ideas socialistas, comunistas y anarquistas eran discutidas y propagadas entre intelectuales, trabajadores y dramaturgos de la época. Por otro lado, los trabajos de Anthony Gorman (2005, 2008a; 2008b; 2010; 2013; 2014), más centrados en los movimientos obreros, revelan el papel de los primeros sindicatos en la transmisión del ideario anarquista. Así mismo, dedica un artículo (Gorman, 2008) a uno de los proyectos más ambiciosos del anarquismo en Egipto, L'Università Popolare Libera, creada en 1901 para impartir educación a las clases trabajadoras y difundir el ideario libertario. El trabajo de ambos autores finaliza su análisis tras la Primera Guerra Mundial. Aunque Anthony Gorman en su artículo "Diverse in race, religion and nationality... But united in aspirations of civil progress: the anarchist movement in Egypt 1860-1940" llega a alargar esta historia del anarquismo hasta principios de los años 40 a través del esbozo de las influencias anarquistas en la formación del nuevo sindicato de trabajadores, la Confederación General del Trabajo (CGT), su análisis es insuficiente y deficitario para entender el desarrollo del movimiento anarquista en Egipto tras la Primera Guerra Mundial. A partir de la extrañeza ante este final abrupto de la historia del anarquismo, consideramos que era necesario revisar la historia de Egipto para entender qué suerte corrió este pensamiento radical,

libertario y de izquierdas, cómo influyó en la construcción de Egipto como Estado-nación, cómo afectó a los movimientos de izquierdas de la región y cómo se reformuló, adaptó y tradujo hasta llegar a la Revolución de 2011. De esa manera queríamos conectar la experiencia viva del anarquismo que estábamos viviendo como investigadoras con la historia inconclusa del anarquismo en el país.

La primera hipótesis que nos planteamos revisar fue que la desaparición del anarquismo en Egipto tras la Primera Guerra Mundial se debía a dos factores. En primer lugar, la competición del anarquismo y otras ideologías libertarias con el discurso nacionalista de los movimientos anti-coloniales que proliferó en Egipto tras la ocupación británica. En segundo lugar, la fundación del al-Ḥizb al-ishtirākī al-miṣrī (Partido socialista egipcio) en 1921 y del posterior al-Ḥizb al-shuyūʿī al-miṣrī (Partido Comunista Egipcio) en 1922, muy influenciados por el anarquismo y que absorbieron a muchos de los anarquistas de la época (Gorman 2010, p. 27). Ambos condicionantes particulares, unido al aumento del control de las fronteras y el endurecimiento de las leyes de inmigración, habrían debilitado en gran medida la difusión de este pensamiento radical a partir de 1925. Como asegura el propio Gorman (2010, p. 28), la hipótesis de la desaparición del anarquismo por la represión gubernamental que sufrió la oposición radical al proyecto nacionalista concebido por el Partido Wafd con Saʿad Zaghlūl a la cabeza, necesitaba ser analizada con mayor precisión.

Nuestro marco interpretativo para todo ello es que, a nivel historiográfico, la academia, por lo general deudora de una concepción de la historia dividida entre “éxitos y fracasos”, ha obviado la necesidad de dar espacios dialógicos al “subalterno” (Spivak 1998). Así, en la historia del Egipto moderno y en la narrativa de su formación como Estado-nación, la historiografía no se ha preocupado por reconstruir la historia del anarquismo, una historia de perdedores si seguimos esa lógica excluyente. Esto se debe en parte, como denuncia María Migueláñez, a que historiadores de la talla de Eric J. Hobsbawm han contribuido a asentar el tópico de que el anarquismo “es una forma arcaica y primitiva de movimiento social” (Migueláñez Martínez 2012, p. 450). Esta concepción del anarquismo como una ideología fracasada es una de las razones que explicarían la escasez de literatura sobre el movimiento libertario en los países árabes e islámicos. A esto hay que añadir, además, que en la tradición historiográfica anarquista se ha entendido el anarquismo como un fenómeno social e ideológico propio de contextos occidentales. De ahí la ausencia de trabajos que tracen la historia del anarquismo en las excolonias y en los países del sur del Mediterráneo. Sin embargo, en la última década la tendencia revisionista del anarquismo decolonial, que denuncia la existencia de una historiografía eminentemente eurocéntrica, ha empezado a florecer en los círculos académicos y activistas.

2 OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN Y TOMA DE POSICIÓN

Nuestra investigación sobre las experiencias anarquistas en Egipto se enmarca dentro de la corriente crítica y descolonizadora del canon tradicional del anarquismo. El estudio de esta corrien-

te ideológica y sus diferentes expresiones y experiencias en el sur del Mediterráneo necesita de un cuerpo teórico y analítico que exceda las claves de comprensión de la emancipación y la resistencia europeas, de modo que se adecue a un contexto colonial y poscolonial como el de Egipto en el siglo XX-XXI. Por ello, los objetivos concretos de nuestra investigación pasan por: incluir las experiencias del anarquismo en el sur del Mediterráneo en la historia global del anarquismo, en concreto, sacando a la luz cuatro experiencias anarquistas de Egipto hasta ahora poco o nada analizadas desde esta perspectiva; criticar y deconstruir el carácter eurocéntrico del canon anarquista y contribuir a la construcción de un nuevo modelo teórico para el estudio del anarquismo, descolonizado y decolonizante, donde se incluyan las experiencias de países no occidentales. Con ello, retomando de manera detallada las cuestiones iniciales que nos llevaron a nuestro proyecto de tesis doctoral, queremos responder a la siguientes preguntas de investigación:

- ☞ ¿Por qué no existe una historia del anarquismo en Egipto? ¿Qué lleva a los historiadores del anarquismo a obviar las experiencias antiautoritarias que surgen en contextos no-occidentales?
- ☞ ¿Qué pasó con el anarquismo de la primera globalización que llegó a través de los trabajadores extranjeros a la región? ¿Por qué esta primera ola de anarquismo no pudo desarrollar un movimiento local y autónomo que perdurara más allá de la Primera Guerra Mundial?
- ☞ ¿Ha podido influir la concepción del anarquismo (blanco y europeo) en la falta de estudios sobre anarquismo en la región surmediterránea y en concreto en Egipto?
- ☞ ¿Cómo podemos subvertir esta mirada eurocéntrica a la hora de abordar el anarquismo? ¿De qué manera nos ayuda el análisis de las experiencias anarquistas en Egipto al propósito de la descolonización del anarquismo?

Para resolver estas preguntas, en esta tesis doctoral entendemos el anarquismo como propone Sürriyya Evren (2012): no como un cuerpo doctrinal que surge de Europa, sino como una serie de ideas y prácticas (experiencias) que se expanden por una red de revolucionarios en diferentes partes del mundo en momentos diferentes de la historia. Una cadena descentralizada, fluida y rizomática:

De manera contraria a las narraciones estándar, el anarquismo no es una idea fundada por Proudhon o Bakunin y luego llevada a otras partes del mundo; más bien el anarquismo es una serie de ideas y prácticas formadas con y a través de una red específica de reformistas/ revolucionarios radicales en diferentes partes del mundo. El anarquismo es multicéntrico, fluido y opera a través de centros temporales –núcleos, nodos extrafuncionales de una red. Describir la historia del anarquismo, ese es el movimiento que los historiadores necesitan captar. (Evren Türkeli 2012, p. 315)

Así mismo, consideramos el anarquismo como interseccional. Entendemos la interseccionalidad en los términos de Shannon y Rogue (2009), cuyo trabajo se inspira en feministas de color como Patricia Hill Collins y que resumen en:

La interseccionalidad propone que nuestras localizaciones sociales en términos de raza, clase, género, sexualidad, nación de origen, habilidad, edad etc. no se pueden separar fácilmente las unas de las otras. Hablar de una experiencia universal como “mujer”, por ejemplo, es problemático porque “ser mujer” es experimentado de manera diferente en base a la raza, la clase, la sexualidad –y un largo número de factores. Por lo tanto, un movimiento feminista no reflexivo centrado en la preocupación de la “mujer” tiende a reflejar los intereses de los miembros más privilegiados de esa categoría social. (Shannon & Rogue 2009, p. 6)

La interseccionalidad en este sentido llama a la destrucción de toda jerarquía creada entre las diferentes formas de opresión y dominación y considera que todas estas formas necesitan ser reconocidas y subvertidas. De esa manera, en esta tesis doctoral, entendemos que no existe una única manera de entender el anarquismo, sino que se entiende a partir de los factores que cruzan o atraviesan a cada sujeto en su formulación de lo que consideran es y significa hacer o teorizar el anarquismo.

3 METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN Y FUENTES

Nosotras, la investigadora: “Apenas conozco Egipto, y tampoco sé mucho sobre anarquismo, pero me gustaría saber más sobre ambos. ¿Qué me puedes contar?”

Yāsir: “Me han contactado muchos investigadores europeos para hablar de la revolución. Muchos de ellos han venido a hacer sus típicas preguntas y proyectar su mirada orientalista. Parece que tú has venido a aprender, así que me voy a quedar y nos tomamos un café”.

(Conversación con Yāsir ‘Abd Allah, primer encuentro en la cafetería al-Ḥurriyya, El Cairo, marzo de 2013)

Nuestro primer contacto con el anarquismo en Egipto se produjo a través de una pequeña conversación que tuvimos con Yāsir ‘Abd Allah, principal participante en la recogida de datos de esta tesis doctoral. Cuando nos vimos por primera vez en una cafetería del centro de El Cairo, Yāsir nos acogió con afecto, pero así mismo reticente del tipo de preguntas y acercamiento que íbamos a tener. Esta primera conversación fue fundamental para asentar las bases metodológicas de este estudio. Por ello, nos gustaría relatar el proceso mediante el cual se ha realizado esta investigación, que es ante todo una investigación cualitativa y que responde a las necesidades de las preguntas de investigación que nos formulamos. Decidimos optar por este tipo de metodología

porque el tema investigado aún no consta de parámetros consensuados debido a que es una materia emergente y en proceso de construcción.

En un primer acercamiento a nuestro objeto de estudio en 2013 la técnica por excelencia que utilizamos fue la de la *bola de nieve*. Así, a partir de ese primer contacto con Yāsir ‘Abd Allāh, conseguimos otros contactos y otros relatos que nos permitieron, a través de un proceso de construcción de redes de confianza y afecto, acceder a más relatos y contactos. Con la construcción de estas redes de contactos fuimos rastreando la temática (el anarquismo contemporáneo, los relatos de la existencia o no de experiencias anarquistas en la historia de Egipto, archivos, historias personales, etc). Nos llamó la atención la predisposición y la disponibilidad de las personas que en Egipto nos ayudaron y acogieron y formaron parte del largo corpus de entrevistas o participantes (primarios o secundarios) para la realización de esta tesis doctoral. Nuestra llegada al terreno coincidió con un momento donde los propios activistas estaban buscando una narrativa de sí mismos, en este caso como revolucionarios y anarquistas en su propia historia (Yāsir acababa de escribir un artículo titulado “al-Anārkiyya fawqa al-Nīl”). Nuestra llegada al terreno, interesadas por esta narrativa emergente, hasta entonces desconocida marginada y subalternizada, contribuyó, creemos, a la reflexión y a esta auto-exploración. La técnica de la *bola de nieve* ha sido muy satisfactoria en el proceso de esta investigación. No sólo nos ha dado la oportunidad de dibujar un panorama general del anarquismo en Egipto (contemporáneo e histórico) sino que nos ha ayudado a dibujar la cartografía del anarquismo en la cuenca sur del Mediterráneo (como exponemos en el capítulo Dos), gracias a lo cual pudimos acceder como investigadoras al Encuentro Anarquista Mediterráneo en Túnez en marzo de 2015, un encuentro cerrado para activistas (véase capítulo Dos, sección Cuatro).

También utilizamos para acercarnos a nuestro objeto de estudio en un primer inicio la *observación participante*, de modo que nos planteamos una observación más constante y activa en el tiempo. Formamos parte, durante las primeras visitas al terreno, de las actividades, círculos y encuentros informales de los activistas anarquistas que nos acogieron a nuestra llegada a El Cairo en 2013. Con ello, pudimos identificar los debates, las trayectorias personales, las formas organizativas y la dinámicas entre aquellos que decían pertenecer o identificarse con el anarquismo en Egipto. De ahí surgieron otros temas que decidimos explorar a lo largo de la tesis doctoral: la relación entre el anarquismo y el arte (capítulo Cuatro), la relación entre el anarquismo y la generación de los 70 (capítulo Cinco) y la relación entre el anarquismo y las formas autónomas que surgieron tras 2011 (capítulo Seis).

Para adentrarnos en los temas que nos iban interesado, hemos recurrido a *entrevistas semiestructuradas*, donde hemos alternado preguntas estructuradas con preguntas espontáneas, lo que nos ha permitido profundizar en la información que considerábamos necesaria y que nos podía resultar útil de cada uno de los entrevistados. Las entrevistas semiestructuradas de esta tesis doctoral se diferencian de lo que hemos llamado *comunicación personal*. Entendemos por *comunicación personal* toda aquella forma de comunicación con los entrevistados que no se haya hecho

cara a cara sino a través de redes sociales (*Facebook, Skype*) u otras formas de comunicación no directas (email o llamada telefónica). Queremos diferenciar entre estas dos formas de acercamiento a los participantes porque consideramos que las entrevistas semiestructuradas en el terreno dan una información no verbal que difícilmente se puede obtener a través de lo que exponemos como comunicación personal. Las características de cada uno de estos acercamientos en sus casos concretos se expondrán en cada uno de los capítulos.

En el análisis histórico de esta tesis doctoral, que abarca además un periodo de tiempo bastante amplio (1860-2016) hemos recurrido a las metodologías propias de la *historia transnacional*. La *historia transnacional* nos ayuda y es especialmente interesante para resolver nuestras preguntas de investigación porque pretende subvertir las fronteras nacionales en su búsqueda de las narrativas históricas, problematizando las identidades nacionales así como las identidades culturales (Guardia & Pan-montojo 1998, p. 13). De esta manera, la *historia transnacional* parte de la idea de que las naciones son construcciones históricas y no por ello deben limitar el trabajo de los historiadores, dado que, como en el caso del anarquismo, existen prácticas históricas e ideológicas que han superado el concepto de Estado-nación. Como defienden Constance Bantman y Bert Altena en el libro editado que han publicado recientemente *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies* (2015) los movimientos anarquistas y sindicalistas anteriores a la Primera Guerra Mundial han probado ser un campo de estudio muy productivo para la historia transnacional. Estos autores contemplan una multiplicidad de miradas a través de las cuales los investigadores pueden escribir las historias anarquistas o sindicalistas. En esta tesis doctoral hemos explorado, nos hemos adherido y hemos privilegiado alguna de estas miradas, en concreto:

- ✎ Estudios nacionales o regionales donde las fuerzas transnacionales se despliegan y participan, en muchos casos a través del fenómeno de la inmigración. El capítulo Tres explora el movimiento anarquista fraguado en Egipto por las comunidades extranjeras, principalmente la italiana a finales del siglo XIX y principios del XX, y lo conecta con el fenómeno de la inmigración laboral como parte de este creciente movimiento transnacional.
- ✎ Estudios sobre movimientos y configuraciones transnacionales fuera de espacios específicos. Esta mirada la hemos desarrollado en el capítulo Cuatro, que explora el desarrollo de una red de activistas y artistas con el surrealismo como inspiración para la emancipación personal, social, artística y política en los años 30 y los años 40 en Egipto. Un movimiento que transita entre Francia, Egipto e Italia a través de la movilidad de sus participantes así como por su participación en las diferentes actividades del movimiento en nodos o puntos de encuentro.
- ✎ Estudios a un nivel urbano: ciudades globales como “nodos” o “núcleos”. Este es el tipo de mirada que se ha privilegiado en el capítulo Seis, donde analizamos los espacios autónomos que se generaron en las ciudades de El Cairo y Alejandría, y que a partir de 2011 (aunque

su posición como *nodos* de la historia transnacional ya se conoce desde la primera globalización) se han convertido en núcleos de resistencia y de formulación de nuevos repertorios de acción colectiva que nos interesan para el análisis de las prácticas anarquistas contemporáneas y decoloniales.

✎ Género biográfico y estudios prosopográficos: la biografía como apoyo a la prosopografía es un método que exploramos en el capítulo Cinco a través de la historia de vida y la trayectoria política de Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd (1956-) y su generación. Aunque pueda parecer que el género biográfico y/o el estudio prosopográfico (que nosotros hemos convertido en una *historia de vida*) pueda ir en contra de lo que hasta ahora hemos definido como historia transnacional, autores como Patricia Clavin consideran que las investigaciones prosopográficas puede ser muy útiles para el estudio histórico y personal de las redes anarquistas (citada en Bantman & Altena 2015, p. 10). Este tipo de estudios conectan las circunstancias individuales (edad, profesión, lugar de residencia, historia de migraciones y trayectoria política) con el estudio de la colectividad política, la sociabilización del individuo (el nivel de activismo) y factores importantes de su generación. (Bantman & Altena 2015, p. 10-11)

Con todo ello, la *historia transnacional* nos ofrece una fórmula descentralizada y antijerárquica para observar la historia del anarquismo. Además, ha resultado fructífera a la hora de subvertir la mirada tradicional dicotómica centro/periferia. Sin embargo, en muchas ocasiones, como es el caso del compendio de artículos que editan Constance Bantman y Bert Altena (2015), de una gran riqueza conceptual y metodológica, la historia transnacional adolece de falta de análisis sobre la relación entre el anarquismo, el racismo y el colonialismo. Es precisamente aquí, en la necesidad de subvertir, criticar, y descolonizar la mirada del anarquismo dentro de los propios estudios anarquistas y la *historia transnacional* donde creemos que hay que descolonizar esta ideología política para que sea verdadero ese sueño utópico de universalidad, que sólo es posible a través del reconocimiento de la diferencia. Estas cuestiones teóricas de capital importancia las abordamos en el capítulo Uno, donde situamos el marco conceptual a través del que nos movemos a lo largo de esta tesis doctoral.

Para ello, nuestro trabajo de investigación se sirve de recursos de muy diferente procedencia. Todos ellos están sometidos a varios grados de representación y mediación a través de la traducción y su interpretación. La representación, por lo tanto, nos ha planteado un problema irresoluble, este es, el vacío interpretativo que va desde la “imagen” hasta la “realidad”:

La representación no se refiere aquí simplemente a la creación de imágenes o significados. Se refiere a las formas de la práctica social que se asientan en la arquitectura social y viven la experiencia del mundo que parece una distinción absoluta entre la imagen (o el significado, o la estructura) y la realidad, y por lo tanto una imaginación distinta de lo real. (Mitchell 2000, p. 17)

El objeto de estudio al que nos enfrentamos en esta tesis doctoral, las experiencias del anarquismo en Egipto, ha hecho necesaria la utilización de diversas fuentes primarias y un acercamiento multidisciplinar. Por un lado, tuvimos que sortear las escasez de trabajos sobre esta realidad, que, como explicábamos en apartados anteriores, ha sido desterrada de la historiografía no sólo del Egipto moderno y contemporáneo, sino de la propia historia del anarquismo, que ha obviado estas experiencias en el mundo árabe como parte de la formación de su propio canon. Por otro, tuvimos que acudir a diferentes recursos y fuentes primarias dependiendo del objetivo de cada uno de los capítulos (cuestión que se abordará en la introducción de cada uno de ellos). Además, hemos de destacar la dificultad de abordar una tema tan complejo como el anarquismo (entendido como *cultura política y experiencia*) así como los conflictos que su estudio entraña y han entrañado para nosotras.

El anarquismo ha estado sometido a una contranarrativa local, global y transnacional que ha minado su capacidad revolucionaria. Por su carácter subversivo y contrario a las formas de organización que rigen al mundo capitalista, se ha tachado al anarquismo –y se sigue haciendo– de “terrorista”, “radical”, “extremista” y “violento” incluso en países con una larga tradición, como es el caso sin ir más lejos de España. En el caso de Egipto, ya en el año 2012 pero sobre todo a partir del golpe de Estado del General Abdel Fattah Al-Sisi en julio de 2013, viene sufriendo una potente campaña mediática en contra y una dura represión por parte las autoridades egipcias. Y ha sido en este periodo de 2013 a 2015 cuando ha tenido lugar gran parte de la recogida del material y el trabajo de campo para esta tesis. Las dificultades en el terreno fueron *in crescendo*. Por ello, el Netherlands Flemish Institute de El Cairo (donde realizamos una estancia de investigación entre febrero y mayo de 2014) nos recomendó “cuidar en extremo la terminología y evitar exponernos como investigadoras en esta materia en determinados ámbitos”, ya que consideraba que nuestro tema de estudio podía ser sensible en una atmósfera de creciente represión política en el país. De hecho, nuestro acercamiento etnográfico al estudio de las experiencias del anarquismo en Egipto se vio progresivamente dificultado en las últimas visitas al terreno en 2015. Mientras que el primer acercamiento (julio de 2012 y febrero-abril de 2013) se realizó de manera natural y bajo un ambiente cómodo y afable en el espacio público (entrevistas en cafeterías, grupos de discusión en asociaciones y sedes de partidos políticos, revisión bibliográfica en librerías y bibliotecas donde explicitábamos nuestras intenciones como investigadoras), en nuestras siguientes estancias la dificultad de hablar de “anarquismo” en el espacio público se hizo cada vez más palpable, sobre todo a lo largo del 2014. No es anecdótico que, en alguna ocasión, hayamos tenido que abandonar el lugar de nuestras entrevistas por miedo a poner en peligro la integridad de nuestros entrevistados, e incluso la nuestra propia. Por ello, gran parte de las entrevistas realizadas para esta investigación no han podido ser grabadas (bajo petición expresa de los entrevistados) y nuestro cuaderno de notas sea el registro de las mismas. También por estas circunstancias varios de los entrevistados han decidido, y así se ha respetado, colaborar bajo pseudónimo, lo cual indicamos en cada caso particular. Los riesgos latentes que a veces intuíamos

y a veces casi palpábamos se convirtieron en realidad macabra un año después de la finalización de nuestra recogida de datos, cuando el investigador italiano Giulio Regeni (con quien compartíamos numerosos círculos en los Colegios del Mundo Unido-United World College y en El Cairo) fue encontrado asesinado con evidentes signos de tortura. Este caso ha abierto un debate sobre los riesgos de la investigación social en determinados contextos al que no es ajeno nuestro trabajo¹.

Además de las entrevistas semi-estructuradas y la observación participante, en esta tesis doctoral hemos utilizado otras fuentes primarias como: documentos consulares (británicos e italianos), prensa en árabe, italiano y francés, revistas literarias, panfletos políticos, libros, corpus teóricos y comunicados oficiales de diferentes movimientos, agrupaciones y asociaciones. El acceso a estas fuentes no sólo ha sido posible a través de las vías institucionales –bibliotecas y archivos–, sino, y sobre todo, gracias a las vías informales que nos ha abierto la técnica de la *bola de nieve* que explicábamos anteriormente.

El uso de los diferentes recursos y fuentes para el estudio del anarquismo en Egipto ha tenido como fin último trazar e incorporar nuevas experiencias a la historia común del anarquismo. Mediante estos recursos y fuentes heteróclitos se observa tanto qué concepto de “anarquismo” manejan los diferentes sujetos políticos a lo largo de su historia, cómo se han llevado a cabo estas experiencias bajo las claves socio-políticas de Egipto, y por qué el “anarquismo” no ha sido objeto de estudio en países poscoloniales como los del sur del Mediterráneo.

Queríamos señalar asimismo que esta investigación no se podría haber realizado si no hubiera sido a través de numerosos diálogos, conversaciones, intercambios de correos, participación en congresos, abrazos, llantos y risas compartidas, que nos han permitido pensar de manera conjunta y, por lo tanto, pensar mejor. Este es un trabajo realizado de manera interdependiente y en red. Por ello, utilizamos la primera persona del plural en femenino. No es nuestro plural un plural mayestático, ni un plural de modestia o que rinda pleitesías, es un plural de reconocimiento de las energías compartidas, los acompañamientos y los afectos que han resultado en las páginas que tienen entre manos.

Por último, nos gustaría terminar este apartado con un ejercicio crítico sobre la metodología respecto a la temática que abordamos. Esta investigación nos ha llevado a enfrentarnos a una serie de cuestiones éticas que no siempre han quedado resueltas, pero que se han intentado solventar de la manera más sincera y honesta posible, esto es, siempre dentro del proceso de una constante autorrevisión de los propios privilegios (mujer, blanca, europea, universitaria). Entre estas dificultades se encuentra el carácter esencial de la “investigación social”. Somos conscientes de que la “investigación social” puede contribuir a la continuación del imperialismo epistemológico ya que construye y perpetúa una visión del “Otro”:

1. Para poner en común las reflexiones, inquietudes y ansiedades surgidas a partir del caso Regeni, en agosto de 2016 coordinamos el taller “Working on the Field: Ethics and Risks of doing research in the Middle East” en el curso de verano organizado en Túnez por la Phillipps University Marburg titulado *Reconfiguring the Non-Political. Performing and Narrating Change and Continuity*.

La investigación es una de las maneras en que se inscribe el código del imperialismo y el colonialismo, donde se regula y se plasma. Se regula a través de las reglas formales de las disciplinas académicas individuales y los paradigmas científicos, y de las instituciones que los apoyan (incluido el Estado). Se realiza en la infinidad de la representación y en la construcción ideológica del Otro en la academia y en las obras “populares”, así como en los principios que ayudan a seleccionar y descontextualizar esas construcciones en aquellas cosas como las historias oficiales o el curriculum escolar. (Tuhiwai Smith 2006, pp. 7–8)

Sin embargo, es importante apuntar que, a pesar de la imposibilidad ontológica, de la constante tensión y conflicto que supone escribir desde el Norte sobre el Sur, el acercamiento a nuestro objeto de estudio se ha hecho bajo el reconocimiento explícito de nuestros privilegios en la región (nuestra condición de europea, blanca y universitaria), no por ello menos exenta de precariedad y mujer. El uso de nuestros privilegios y la alerta sobre su abuso ha estado presente en todo momento al acercarnos a nuestro objeto de estudio (sobre todo en los capítulos Cinco y Seis) y a la hora de problematizar las posibles interferencias que podría tener en nuestra investigación. Una de nuestras prioridades ha sido no reproducir en nuestra investigación las dinámicas colonizadoras que intentamos subvertir, o al menos, señalar. Si bien cabe dentro de lo comprensible que, a pesar de la autoconciencia de nuestros privilegios, es posible que hayamos podido hacer uso y abuso de los mismos en situaciones que, a pesar de la reflexión, no hayamos constatado, no por ello nos sentimos libres de responsabilidad. Sin los participantes y entrevistados esta investigación no habría podido llevarse a cabo, y es por ellos que esta tesis doctoral cobra sentido.

Entre las dificultades que han surgido a la hora de relacionarnos con nuestro objeto de estudio, una de las más importantes concierne a la relación del investigador con los participantes que forman parte del mismo. Si bien esta relación comenzó en 2013 como una relación completamente delimitada por los roles entrevistador/entrevistado, tras nuestras constantes visitas al país y encuentros en diferentes espacios y momentos, estas relaciones ha excedido los límites impuestos por la metodología y en muchos casos los entrevistados han pasado a formar parte de nuestras vidas personales y afectivas. Aunque no haya sido un impedimento a la hora de abordar nuestra investigación de manera sistemática, creemos que es un hecho a reconocer para una mayor transparencia metodológica.

Así mismo, esta tesis doctoral nos ha llevado a plantearnos nuestra posición como investigadoras. Creemos necesario reconocer que nuestro trabajo no implica la clausura de la narrativa que aquí presentamos, sino que es una contribución que abre las puertas a seguir respondiendo preguntas y ampliando los debates que se plantean. Consideramos que no es el objetivo de esta tesis doctoral escribir “la historia del anarquismo en Egipto”, sino seguir expresándola. De esa manera, trabajamos desde la idea de que:

el principal objetivo de este texto es intentar trabajar el discurso de la historia en la dirección de un tipo radical, de una democracia abierta que capte la imposibilidad de promulgar un cierre total histórico/historizador del pasado reconociendo al mismo tiempo que sus maneras reformadas de averiguar las cosas “nunca habrían sido suficientemente buenas” [sic.] – y eso es lo más deseable. (Jenkins 2003, p. 5)

Nuestra posición como sujetos históricos, así como las condiciones materiales a nuestra disposición para la realización de esta investigación, han condicionado la manera en la que se relatan los acontecimientos que construyen nuestra tesis. Si bien, y a pesar del carácter incompleto que otorgamos ya desde el inicio a este trabajo de investigación, consideramos que, como asegura Jenkins, “esto es lo más deseable” que se puede hacer con la historia para hacer de ella una herramienta de liberación y no de dominación.

Además de todo ello, y para concluir, no podemos dejar de anotar que consideramos, como lo hace Feyerabend (1975), que la investigación en humanidades y en ciencias sociales está mucho más cerca de las artes “de lo que se afirma en nuestras teorías del conocimiento favoritas” (Feyerabend 1975, p. xvi). Así mismo, reconocemos, que la ciencia es una institución elitista que sólo puede ser evaluada por los que están dentro de las instituciones. Así pues, como continúa Feyerabend “tanto los problemas como los resultados científicos se evaluarán según los acontecimientos que se produzcan en las tradiciones más amplias: es decir, *políticamente*” (Feyerabend 1975, p. 16). Esto es, asumimos que toda ciencia o método científico, así como su evaluación y sus resultados, no están fuera de la política y se eligen políticamente. En este sentido, defendemos que nuestra tesis doctoral es política y está politizada, y que el conocimiento que genera no por ello es menos válido y necesario.

4 ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

En cuanto a la estructura que sigue nuestro estudio, se divide en dos partes. La primera, *Fundamentos teóricos para un anarquismo decolonial*, comprende los capítulos Uno y Dos, y la segunda, *Experiencias del anarquismo en Egipto*, comprende los capítulos Tres, Cuatro, Cinco y Seis. El último apartado se ocupa de las conclusiones.

En el capítulo Uno, *Hacia la descolonización del anarquismo*, presentamos las claves teóricas que nos ayudan a crear unas líneas de análisis que atraviesen el cuerpo de la tesis y que justifican nuestra hipótesis de partida: las bases teóricas del anarquismo europeo son producto de la modernidad, y ésta se construye con el encuentro colonial. Seguimos los postulados de los *estudios decoloniales* en el binomio Colonialidad/Modernidad (Mignolo, 2005). Debido a que los postulados de la modernidad han dado como resultado una visión de la historia en forma de progreso y avance por estadios, por los que todos los pueblos necesitan pasar, entendemos que la historia del anarquismo también ha caído en esta visión hegeliana de la historia. El anarquismo, que surge

en la Europa de la Revolución Industrial como forma de contestación a un contexto de explotación concreto, al trasladarse a un contexto colonial no sólo no da respuesta a las necesidades del colonizado, sino que, en ocasiones, actúa con la imposición del “universalismo” en sus estrategias de lucha. A partir de una línea de análisis que se sirve de los estudios decoloniales y los estudios anarquistas críticos, intentamos contribuir a los debates en curso que nos ayudan a entender las claves de la descolonización del anarquismo y que nos permiten escribir su historia en Egipto.

En el capítulo Dos, *Cartografía del anarquismo en el sur del Mediterráneo. Vacíos historiográficos y posibilidades de estudio*, situamos el objeto de estudio, la descolonización del anarquismo egipcio, en un contexto regional, el del sur del Mediterráneo, que comparte unas variables propias que lo diferencian de otros anarquismo(s): lengua, adherencia o no a diferentes religiones, procesos históricos, manifestaciones culturales, etc. Esto nos permite buscar alternativas no hegemónicas al anarquismo “blanco”. De esta manera, mostramos cómo existen discursos y prácticas anarquistas en el sur del Mediterráneo que continúan sin ser estudiadas. Así mismo, explicaremos cómo una serie de debates que existen en la actualidad entre los anarquismos sur-norte-sur esbozan en sí mismos una crítica decolonial del anarquismo que nos ayuda en nuestro propósito de repensar el anarquismo desde postulados no-eurocéntricos y localizados.

En el capítulo Tres, *Redes transnacionales, migración y colonialismo: el movimiento anarquista en Egipto (1860-1920)*, aportamos, dentro del propósito general de revisión de la historia del anarquismo para su descolonización, una nueva variable para explicar la falta de movilización de la población local egipcia por parte del movimiento anarquista fraguado a través de las comunidades de expatriados europeos de finales del siglo XIX. Autores como Ilham Khuri-Makdisi (2010) y Anthony Gorman (2008, 2010) señalan dos motivos como las principales causas: el papel hegemónico de la burguesía capitalista egipcia en el movimiento nacionalista, y el nacimiento de los partidos comunistas y socialistas, que absorbieron la lucha social y la pospusieron a la lucha anticolonial y de independencia nacional. La hipótesis propia y novedosa que desarrollamos para entender la falta de un movimiento anarquista local es la asunción del discurso racista y colonial, anclado en la retórica de la misión civilizatoria, por parte de los anarquistas italianos en Egipto, lo cual analizamos a través de sus publicaciones. Con ello, queremos criticar cómo este primer anarquismo, imbuido de los fundamentos ideológicos de la Ilustración, la modernidad y el “concepto de clase”, a pesar de su fe en el progreso y el universalismo, no dio respuestas emancipatorias a la población egipcia colonizada.

En el capítulo Cuatro, *al-Fann wa-l-Ḥurriyya: Arte y revolución en el periodo de Entreguerras*, exploramos las conexiones del anarquismo con los movimientos artísticos y literarios egipcios e internacionales de carácter surrealista. El periodo de Entreguerras fue un momento de movilización política encaminado a la constitución de Egipto como Estado-nación independiente, y además, supuso un punto de inflexión en la búsqueda y construcción de una identidad nacional propia. En este contexto de liberación colonial, el grupo *al-Fann wa-l-Ḥurriyya* (Arte y Libertad), formado por intelectuales egipcios con diferentes tendencias políticas pero unidos por su desilusión con la política

parlamentaria, intentó contestar a través del arte y la cultura al discurso nacionalista de la *effendiyya* y al semiindependiente Estado-nación, aún controlado por las fuerzas británicas. El ideario y los postulados del grupo han sido excluidos del estudio de la izquierda egipcia, relegando su importancia al ámbito cultural y artístico. Sin embargo, su búsqueda de la libertad y la emancipación, su necesidad de liberarse de “todas las opresiones”, sumado a las redes transnacionales que establecieron con el surrealismo en Francia y con los grupos antifascistas italianos existentes en Egipto, lo convierten en un capítulo propio del anarquismo en Egipto, un capítulo muy particular que muestra las vías en que el primer anarquismo, el “anarquismo clásico”, se reformula en formas culturales, libertarias, emancipadoras, locales y autónomas, olvidadas en la historia común del anarquismo.

En el capítulo Cinco, *De la izquierda marxista a la izquierda antiautoritaria. El ideario de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd (1956-)*, queremos demostrar, a través de la trayectoria política de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd y su generación, la generación de los 70, cómo la dicotomía clásica del anarquismo que divide *teoría y práctica* queda obsoleta al teorizar desde el sur y cambiar el *locus de enunciación*. Analizamos la obra de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd y demostramos cómo teorizar desde Egipto es también una forma de *práctica política*. Los postulados teóricos sobre antiautoritarismo del Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd, desgranados en diversos formatos textuales desde los años 90, han servido de referencia para la difusión del anarquismo, el antiautoritarismo, y sobre todo, el colectivismo en todo el sur del Mediterráneo. En este capítulo exploramos cómo la desilusión con el marxismo de la generación de los 70 –de la que Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd forma parte– buscó respuestas fuera del paradigma del Estado y de la izquierda marxista.

En el capítulo Seis, *Entre los nuevos movimientos sociales y la creación de espacios autónomos. Al-Thawra mustamirra*, demostramos cómo la Revolución del 25 de enero se encarna y pervive en la búsqueda de espacios autónomos que permiten a los actores políticos actuar fuera de las directrices del control estatal en la consecución de sus demandas revolucionarias. La ocupación de la Plaza Tahrir así como de otros espacios durante 2011, y la negociación de la Plaza con el Estado, formularon una *comunidad imaginada* donde sus participantes recrearon un espacio autogestionado y autónomo, lo cual impulsó nuevas dinámicas sociales que dieron lugar a colectivos que han continuado organizándose de manera paralela al Estado para llevar a cabo las demandas de la Revolución. En este capítulo exploramos la formulación de nuevos espacios políticos surgidos tras la Revolución del 25 de enero, espacios descentralizados, horizontales y autogestionados que han hecho posible la continuidad de formas antiautoritarias de vivir “lo político” y que redefinen y actualizan el concepto de anarquismo. De esa manera, a través de este capítulo repensamos el anarquismo no como un sistema ideológico de matriz europea, sino como una serie de prácticas sociales locales descentralizadas, horizontales, transversales y antijerárquicas, a la vez fuertemente ligadas al pensamiento y la teoría anarquistas y al contexto egipcio.

Finalmente, se recogen las *Conclusiones*, donde reunimos las principales ideas del estudio, así como los listados de referencias bibliográficas y documentación. Se incorpora además un anexo que recoge la obra de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd, que completa el capítulo Cinco.

PRIMERA PARTE

FUNDAMENTOS TEÓRICOS PARA
UN ANARQUISMO DECOLONIAL

CAPÍTULO UNO

HACIA LA DESCOLONIZACIÓN
DEL ANARQUISMO

UNO

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo introducir las bases conceptuales a través de las que nos movemos a lo largo de las páginas de esta tesis doctoral. Se divide en tres partes, en las que intentaremos resolver las siguientes preguntas que atraviesan los diferentes casos de estudio que conforman la estructura de esta tesis doctoral y que tienen que ver con las experiencias anarquistas en Egipto (capítulos Dos, Tres, Cuatro, Cinco y Seis):

- ❧ ¿Qué es el anarquismo? ¿Cómo podemos definir nuestro objeto de estudio? ¿Qué dificultad plantea la propia definición?
- ❧ ¿Cómo se ha formado la tradición anarquista? ¿Qué ha obviado esta tradición y por qué?
- ❧ ¿Qué relación ha tenido el anarquismo con la colonización y la modernidad? ¿De qué manera afecta el binomio Modernidad/Colonialidad al anarquismo? ¿Es posible pensar en la existencia de anarquismo(s) fuera de lo tradición europea decimonónica y fuera de las fronteras de Europa?
- ❧ Y por último, ¿cómo podemos descolonizar el anarquismo?

Nuestro objetivo es analizar de qué manera la construcción de un canon anarquista, cuyo objetivo ha sido el de definir qué es y qué no es el anarquismo, se ha hecho a través de las teorías de autores, en su mayoría blancos y europeos, y las experiencias anarquistas de la historia de Europa y Estados Unidos. Todo ello, ha minado el carácter abierto, crítico y emancipador de esta cultura política, que ha marginado, minusvalorado y subalternizado las experiencias anarquistas que surgen en países no-occidentales. La construcción de este canon, que intentamos criticar y deconstruir, ha servido de narrativa hegemónica y autoritaria para establecer los criterios de lo que forma o no forma parte del anarquismo y su historia.

Para poder resolver estas preguntas, que nos acompañarán a lo largo de esta tesis doctoral, en este capítulo nos movemos en torno a dos grandes corrientes de pensamiento. Por un lado, los

estudios anarquistas en su vertiente crítica, que surgen con el encuentro de los estudios poscoloniales y tratan de analizar de qué manera la historia del anarquismo ha obviado en sus relatos las experiencias anarquistas de países no-occidentales por no responder al patrón de pensamiento del anarquismo europeo (moderno, blanco, que privilegia la lucha de clases sobre otras luchas y de carácter ateo), o incluso por no definirse como tal; es lo que Maia Ramnath (2011) ha distinguido como “Anarquismo” con A mayúscula (procedente de la tradición clásica europea) y “anarquismo” con a minúscula (todas aquellas experiencias que no responden al patrón europeo de qué es y qué no es el anarquismo). Por otro lado, nos movemos en paralelo a las teorías expuestas por los autores del *giro decolonial*, en tanto que planteamiento de superación del poscolonialismo que trata de sacar a la luz las relaciones neocoloniales que continúan las formas de dependencia entre los países del Norte y los países del Sur y busca dar un giro epistemológico a la transformación del poder constituido por la Modernidad y la Colonialidad (Espíñeira González 2015, p. 34).

Con todo ello queremos demostrar la necesidad de revisar la historia del anarquismo y plantear la descolonización del anarquismo, objetivo principal de esta tesis doctoral a través del estudio de varias experiencias anarco-antiautoritarias de la más reciente historia de Egipto. La importancia de estos debates en la actualidad es notoria no sólo para los activistas en su lucha por la emancipación, sino para los propios académicos, adscritos en su mayoría a los estudios anarquistas. Por poner un ejemplo reciente: en la recta final de finalización de esta tesis doctoral, *A Rivista Anarchica*, una famosa revista italiana de divulgación del pensamiento anarquista, dio un espacio al debate sobre las intersecciones entre anarquismo, colonialismo y racismo, donde nos invitaron a participar, junto a otros historiadores del anarquismo (Giorgio Sarchetti, Costantino Paonessa, Pietro di Paola) y donde aún encontramos reticencias para aceptar la revisión de la historia del anarquismo a partir de la crítica decolonial y plantear lo que consideramos una necesaria descolonización del anarquismo.

DOS

¿Qué es el anarquismo? Los problemas de una definición

¿Qué es el anarquismo? ¿Qué significa ser anarquista? ¿Por qué? Debido a que no es una definición que se pueda hacer una vez y para siempre, puesto en resguardo y considerado un patrimonio para ser gastado poco a poco... El anarquismo no es un concepto que pueda ser encerrado en una palabra como una tumba... Es una manera de concebir la vida, y la vida, jóvenes o adultos como seamos, viejos o niños, no es algo definitivo: es una inversión que debemos jugar día tras día. (Alfredo Bonanno, *The Anarchist Tension*, citado en Gordon 2008, p. 11)

Probablemente una de las tareas más difíciles de esta tesis doctoral sea, precisamente, la de definir su objeto de estudio, el anarquismo. Si bien la dificultad de definir el anarquismo no es nada nuevo. Carlos Taibo (2013, pp. 12 y 15) dice:

[...] a duras penas sorprenderá que determinar lo que es el propio anarquismo resulte tarea singularmente compleja [...] Porque, pese a que el anarquismo es, sí, un estado de espíritu, este último se hace acompañar de un cuerpo de ideas y de experiencias comunes, bien que a menudo con perfiles difusos y, llegado el caso, contradictorios.

Y por ello encontramos definiciones entre los teóricos del anarquismo que han variando a lo largo de la historia, de su posición dentro del anarquismo y del contexto social y geográfico desde donde hablan. Como asegura Ruth Kinna (2005, p. 4) “los anarquistas son aquellos que luchan por la causa del anarquismo”. De esta manera, dentro de las corrientes del anarquismo podríamos estipular que hay tantas interpretaciones como anarquistas.^w Destacamos la definición que plantea Emma Goldman (1869-1940), una de las pocas mujeres anarquistas reconocidas por la historia clásica del anarquismo, en su libro *Anarchism and Other Essays* (1910), donde describe el anarquismo como:

La filosofía de un nuevo orden social basado en la libertad sin restricción, hecho de la ley del hombre; la teoría que todos los gobiernos descansan sobre la violencia y por lo tanto son equívocos y peligrosos, al igual que innecesarios. El nuevo orden social descansa, por supuesto, en la base materialista de la vida, pero mientras todos los anarquistas concuerdan en que el mal actual es económico, mantienen que la solución a esa maldad puede conseguirse solamente bajo la consideración de cada fase de la vida, individual, al igual que colectiva; interna, al igual que externa. (Goldman 1911, p. 54)

En esta cita, Emma Goldman considera que el Estado y los gobiernos son Instituciones basadas en el uso de la violencia para mantener un orden económico, el capitalista. Bajo este análisis, Goldman propone un “nuevo orden social”, el del anarquismo, que significa la liberación individual y colectiva del yugo de la opresión. La visión antiestatista y anticapitalista de Goldman difiere en gran medida de la feminista de segunda generación Peggy Kornegger (1975) cuando declara que:

La perspectiva feminista radical es casi un anarquismo puro. La teoría básica postula que la familia nuclear es la base de todos los sistemas autoritarios. La lección que el niño aprende, desde el padre al maestro, al jefe y a Dios, es la de obedecer la gran voz anónima de la AUTORIDAD. Graduarse de la infancia y pasar a la etapa adulta quiere decir llegar a ser autómatas-completo, incapaz de cuestionar o incluso pensar con claridad. Pasamos a la América de clase media, creyendo todo lo que se nos ha dicho y aceptando entumecidamente la destrucción de la vida en alrededor de nosotros. (Kornegger 1975, p. 10)

Kornegger identifica un sistema de poder y autoridad que va más allá de la organización del Estado y que penetra en toda la estructura de la sociedad, desde la familia, al maestro, al jefe etc. Para poder subvertir este sistema de poder, Kornegger ve en la lucha feminista una herramienta de emancipación que es equiparable con el anarquismo, y es ahí donde convergen ambas tradiciones. Anarquismo y feminismo son, para la autora, dos caras de una misma moneda. Ambas están relacionadas de una manera inseparable, puesto que ambas cuestionan el sistema de autoridad por el que está estructurada la sociedad.

La visión de Kornegger difiere de la definición que nos plantea la anarquista india Maia Ramnath (2011). Para la autora decolonial india, existen dos tipos de anarquismo, el Anarquismo (con A mayúscula), procedente de la tradición europea decimonónica, y el anarquismo (con a minúscula) que haría referencia a tendencias preocupadas en la forma y no en la ideología:

Con una a minúscula, la palabra anarquismo implica una serie de asunciones y principios, una tendencia u orientación recurrente –enfaticando en el movimiento y en la dirección, no en una condición perfecta– hacia un poder más disperso y menos concentrado;

con una jerarquía menos de arriba hacia abajo y más autodeterminación a través de una participación de abajo-arriba; libertad e igualdad se ven como directas más que como inversamente proporcionales; la nutrición de la individualidad y la diversidad dentro de una matriz de interconectividad, mutualidad y responsabilidad; y un reconocimiento expansivo de las varias formas que las relaciones de poder pueden tener y correspondientemente, las varias maneras de emancipación. (Ramnath 2011, p. 7)

Maia Ramnath otorga una especial importancia a “la forma” como característica esencial de qué es el anarquismo (con minúscula), es decir, aquel anarquismo que no ha llegado a ser reconocido como parte de la tradición canónica. Sin embargo, más allá de la forma está el contenido. Para la autora, el anarquismo tiene que reconocer “las diferentes formas que las relaciones de poder pueden tomar de manera correspondiente, y las diferentes dimensiones de la emancipación”. Ramnath responde con esta definición al anarquismo con A, el que proviene de la tradición clásica-europea y que entiende el anarquismo como una lucha anticapitalista y antiestatista que deja de lado otras opresiones y luchas como la lucha colonial, la feminista, la queer, la ecologista etc.

A pesar de nuestra búsqueda exhaustiva y casi desesperada de una definición que pueda englobar un corpus tan heterogéneo de ideas y prácticas como el anarquismo, no hemos encontrado una definición satisfactoria y mínimamente unificada. En ese sentido Yāsir ‘Abd Allah, posanarquista egipcio, acierta en su artículo “Kaīfa yumkin ta‘arīf al-ishtirākīyya al-taḥarruriyya?” (“Cómo podemos definir el “socialismo libertario?””) (2011) cuando plantea la imposibilidad de definir el “socialismo libertario” de manera “libertaria”, ya que la propia definición acarrea en sí una ortodoxia y una autoridad.

En muchas ocasiones, el anarquismo se ha definido no por lo que es, sino por aquello que no es. En su disputa con el marxismo, el anarquismo ha intentado a toda costa diferenciarse de este otro socialismo “autoritario”, desligarse de su etiqueta de “terrorista” y violento y justificar su “idealismo” y su “utopía” con el objetivo de luchar por una sociedad autosugestionada y antiautoritaria. Encontrar una definición lo suficientemente amplia del anarquismo que englobe tanto a las teorías y movimientos del siglo XIX, XX y XXI, así como a las formulaciones menos ortodoxas de este entramado ideológico, es una tarea ardua y compleja que nos lleva a dejar de lado múltiples matices y voces. Por ello es que, a sabiendas de esta problemática, en estas páginas simplificamos los debates en los siguientes puntos que consideramos fundamentales y que nos ayudan a entender los términos en torno a los que se articulan los capítulos de este trabajo de investigación. Estos son:

1. *El acontecimiento histórico.* Uno de los grandes debates del anarquismo reside en su posicionamiento histórico, es decir, en cuándo podemos o no hablar de la existencia de anarquismo. El geógrafo y pensador ruso Peter Kropotkin (1842-1921), uno de los máximos exponentes del anarquismo clásico, señalaba en su entrada para la *Enciclopedia Británica*

en 1905 que “el mejor exponente de la filosofía anarquista en la antigua Grecia fue Zenón (342-267 o 270 a. C.), cretense, fundador de la escuela estoica que opuso una concepción clara de comunidad libre sin gobierno a la utopía estatista de Platón” (Kropotkin, 1905). Es decir, Kropotkin, al hablar de Zenón como gran exponente de la filosofía anarquista sitúa el hecho histórico del anarquismo antes de su propia articulación, es decir, ve el anarquismo como un aspecto básico de la naturaleza humana: “la tendencia de la que es expresión dinámica, ha existido siempre en la especie humana, frente a la concepción y las tendencias jerárquicas que hoy imperan” (Kropotkin, 1905).

Robert Graham (2005), a este respecto diferencia entre “sociedades anarquistas”, como aquellas sin gobierno, y “el anarquismo”, como cuerpo doctrinal que desea aspirar a una “sociedad anarquista”: “ANARQUÍA, UNA SOCIEDAD SIN GOBIERNO, ha existido desde tiempos inmemoriales. Anarquismo, la doctrina que desea esa sociedad, es un desarrollo mucho más reciente” (Graham 2005, p. xi). De esta premisa surge la búsqueda contemporánea de las características intrínsecamente anarquistas en diferentes sociedades a lo largo de la historia y, he aquí, la relación contemporánea que se establece entre anarquismo y antropología¹. A este respecto Ruth Kinna (Kina 2005, pp. 87–88) identifica cuatro escuelas de pensamiento que divide de la siguiente manera:

- a. La primera escuela es la de Kropotkin. Para el pensador, la carencia de Estado era, por un lado, una condición primitiva y la base de la evolución humana; y, por otro, la vida “primitiva” y la falta de Estado era una condición que había que proteger para aspirar a configurar una sociedad anarquista.
- b. Harold Barclay (n. 1924), antropólogo y anarquista, es el representante de la segunda de las escuelas. Para el escritor, las sociedades sin Estado son ejemplos de “anarquías funcionales” y utiliza evidencias antropológicas para demostrar el funcionamiento de estas anarquías.
- c. El representante de la tercera de las escuelas es el pensador anarquista estadounidense Murray Boochkin (1921-2006). Boochkin considera que el estudio antropológico de los pueblos ayuda a adquirir un conocimiento ético y ecológico necesario para la organización del anarquismo.
- d. La última de las escuelas está representada por John Zerzan (n. 1943), anarquista americano de la escuela primitivista, y Fredy Perlman (1934-1985), activista anarquista de origen checo. Estos autores revisan a través de la antropología los argumentos acerca de las sociedades sin Estado para analizar las actitudes naturales que se han perdido con el desarrollo de la “civilización” (Kina 2005, p. 97)

1. En 1963, en la revista británica *Anarchy*, Kenneth Maddock argumentaba que la preocupación de establecer una conexión entre el anarquismo y la antropología, no era tanto la de ver cómo funcionaban las sociedades tribales primitivas, sino la de dar un argumento de legitimidad a cómo serían “las sociedades futuras”. Se buscaban en el pasado argumentos para legitimar el presente (Kina 2005, p. 87).

- Otra de las grandes corrientes del anarquismo sitúa el hecho histórico a finales del siglo XIX, con el desarrollo del capitalismo y la formación en la mayor parte de Europa del proyecto Estado-nación. Volviendo a la cita de Robert Graham, el anarquismo, como doctrina, nació en este momento histórico, aunque las “sociedades anarquistas” hayan, a modo de legitimación o búsqueda, existido siempre. Por ello, el pensador argentino Ángel Cappelletti (2006) diferencia entre la “prehistoria del anarquismo” y la “historia del anarquismo”. Con el término “prehistoria” Cappelletti pretende superar términos como “protoanarquismo” o “paleoanarquismo”, acuñados por autores como Víctor García (1971) o Woodcock (1961), de esta manera Cappelletti pretende que “[...] esta prehistoria pueda prestar algunas luces a la historia, así como la historia debe brindarlas a la teoría y a la praxis” (Cappelletti 2006, p. 11).
2. *El contenido y la forma.* A diferencia de otros socialismos, el anarquismo no tiene el objetivo de crear un cuerpo científico que analice el desarrollo de las sociedades. Se caracteriza, en su lugar, por la estrategia que emplea para conseguir una sociedad antiautoritaria y antijerárquica. Es decir, para el anarquismo es tan importante el análisis de las condiciones materiales del presente como el proceso a seguir para conseguir su *comunidad imaginada*. Este proceso no puede reproducir los abusos de poder por parte de la autoridad que ellos mismos intentan destruir. Por ello, en el anarquismo es tan importante el contenido –es decir, el corpus teórico que justifica su existencia y su práctica–, como la forma, la manera en que se articula su lucha y su estrategia. De aquí se deriva la crítica de Bakunin a Marx, que terminó con su expulsión de la Primera Internacional, ya que para los anarquistas, el Estado socialista, con la “dictadura del proletariado”, repetiría las características de opresión y privilegio de una minoría sobre una mayoría como lo hace el Estado liberal burgués.

Como es sabido, “anarquía” es una palabra que deriva del griego “anarkhia” –ἀναρχία–. Está compuesta por el prefijo ἀν –an–, que significa “no” y αρχία –arkhia– que procede del término ἀρχή –arkhê–, que significa “origen”, “principio”, pero también “mandato”, “autoridad” “poder”². Históricamente se ha usado el término “anarquía” para hacer referencia a las sociedades sin gobierno, lo cual en el imaginario no anarquista es sinónimo de “caos”. Para los anarquistas no hay nada más lejos de la realidad, de ahí la respuesta de Proudhon: “Anarquía es orden”. La negación de la autoridad es el motor de la doctrina del anarquismo. De hecho, los anarquistas también se definen como “no-autoritarios” o “anti autoritarios”. La negación de la autoridad o el antiautoritarismo lleva a los anarquistas a negar tanto a gobiernos, Estados, policía y jefes como a curas, padres o maestros, es decir, a cualquier autoridad impuesta. Sin embargo, los anarquistas, como asegura Cappelletti (2006):

2. “Diccionario Griego-Español DGE” (2006) Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC. Disponible en: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/> [Consultado el 13 de agosto de 2015].

[...] pueden admitir perfectamente la intrínseca autoridad del médico en lo que se refiere a la enfermedad y a la salud pública en general o del agrónomo en lo que toca al cultivo del campo: no pueden aceptar, en cambio, que el médico o el agrónomo, por el hecho de haber sido elegidos por el sufragio universal o impuestos por la fuerza del dinero o de las armas, decidan permanentemente sobre cualquier cosa, sustituyan a la voluntad de cada uno, determinen el destino y la vida de todos. (Cappelletti 2006, p. 13)

Por ello es que el anarquismo, a priori, no se define a través de ningún icono individual o de ningún texto canónico. Sin embargo, existen figuras dentro de su historia canónica que gozan de un notable peso como son Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Goodwin, Goldman, Durruti etc. (véase apartado 3.1)

Esta negación de la autoridad impuesta lleva a los anarquistas al rechazo del sufragio parlamentario, y de ahí, su crítica a la *representatividad*. Como asegura Cohn en su libro *Anarchism and the Crisis of Representation* (2006), la “crisis de la representación” cuestiona la relación entre los conceptos y la realidad que sostienen. Representar, para la tradición anarquista, puede parecer que es dominar; “no hay escapatoria a la representación, ergo, no hay un final para la dominación” (Cohn 2006, p. 12). En un esfuerzo de crear sistemas de significación (a nivel del lenguaje, pero también a nivel del género, canon, tradición etc), los sistemas de representación hablan por la multitud, y silencian a la multiplicidad, asegura Cohn en su búsqueda de teorizar una teoría literaria anarquista.

Sin embargo, la crítica de los anarquistas a la democracia liberal no es una crítica a la democracia en sí misma. Una de las formas de organización del anarquismo es a través de la democracia directa, donde el poder político lo ejerce el individuo directamente en una asamblea. La democracia liberal intenta mostrar, para los anarquistas, la farsa del “gobierno de la mayoría”; en palabras de Bakunin: “El sistema representativo lejos de ser una garantía para el pueblo, propicia y garantiza, por el contrario, la existencia permanente de una aristocracia gubernamental que actúa contra el pueblo” (citado en Taibo 2013, p. 45). De ahí que el sistema electoral implique, desde la perspectiva anarquista, la delegación del poder en otros y, por lo tanto, la pérdida de libertad y acción política. El énfasis del anarquismo en la acción política, en su propia jerga “acción directa” (acción que protagoniza el individuo sin mediación de representantes, sean éstos líderes, Gobiernos o partidos), otorga al individuo un papel sustancial en su configuración como sujeto político. Esto es así porque el ser humano para el anarquismo es el elemento en torno al que gira su teoría política. Si bien hay grandes divergencias entre sus teóricos sobre la “condición humana”, podemos asegurar, a grandes rasgos, que los anarquistas creen que a través de la solidaridad y el apoyo mutuo es posible vivir sin coacción y autoridad (Taibo 2013, p. 35). Las dinámicas de las relaciones humanas basadas en la solidaridad y apoyo mutuo organizan la base de la “socie-

dad anarquista” o la realización de su “utopía”. Una utopía que podríamos resumir en una sociedad socialista sin clases, sin autoridad, antijerárquica, descentralizada, autogestionada, que prioriza tanto la acción colectiva como la autonomía del individuo.

Aunque la teoría política del anarquismo gira en torno a estas grandes premisas, los anarquistas han estado en constante debate y diálogo sobre cómo organizar la estrategia revolucionaria y su “comunidad imaginada”, de ahí la existencia de diferentes escuelas de pensamiento. Las corrientes del anarquismo, como aseguran Andrej Grubacic y David Graeber (2004), a diferencia de otras corrientes del socialismo que se basan en sus fundadores (leninismo, maoísmo, marxismo) “emergen casi invariablemente sobre alguna clase de principio organizacional o forma de práctica” (Grubacic & Graeber 2004, p. 3). Por ello, entre los anarquistas encontramos tanto aquellos que hacen un mayor hincapié en el individuo sobre cualquier construcción o realidad social, esto es, el individualismo o anarcoindividualismo, que preconiza que las relaciones personales o entre grupos estén basadas en una libertad total, sin contratos ni compromisos; como aquellos que consideran que la propiedad de los medios de producción debe ser social y administrada colectivamente por los propios trabajadores reunidos en asociaciones, esto es, el anarcocolectivismo. Partiendo de esta división clásica entre los anarquistas, a lo largo del siglo XX han surgido diferentes escuelas de pensamiento, sobre todo después de los años 60. De ahí que encontremos escuelas como el anarquismo ecologista, que pone el énfasis en los temas medioambientales, el anarcofeminismo, donde se plantea que la liberación de la mujer se conseguirá tras la abolición del Estado, el insurreccionalismo, que se erige como herramienta revolucionaria organizada en “grupos de afinidad”³, o el anarquismo queer, escuela que aboga por el anarquismo y la revolución social como medio de liberación LGBTQI+.

Finalmente, y a efectos de nuestro estudio, tenemos que aludir a la relación, conflictiva entre anarquismo y religión institucionalizada, es decir, la religión hegemónica, ortodoxa y que está en connivencia con las fuerzas políticas, económicas y las élites en competición. Si bien el anarquismo se ha opuesto tradicionalmente a las religiones por estar organizadas en su mayoría en organizaciones institucionalizadas y jerarquizadas, la religión, como fe y espiritualidad, también ha encontrado un hueco en el anarquismo, lo cual genera importantes desacuerdos entre quienes se declaran anarquistas. De esta manera encontramos anarquistas que se definen como ateos y anarquistas que intentan ver en la religión un

3. El término *grupo de afinidad* surgió en los grupos anarquistas españoles a finales del siglo XIX, donde se adoptó como una oposición consciente a la cultura política jerarquizada del marxismo. Sin embargo, no será hasta la década de los 90 y los 2000 del presente siglo cuando tome una mayor fuerza como concepto en la práctica del anarquismo contemporáneo: “Formados debido a un deseo compartido de llevar a cabo una tarea específica, los grupos de afinidad están orientados a buscar el consenso y a lograr la máxima eficacia con un mínimo de burocracia, luchas internas y exposición a la infiltración. Tienden a ser pequeños, típicamente consistentes en 5-20 individuos” (Day 2005, pp. 34-35).

potencial emancipador y libertario como el del anarquismo. Este es el caso de Mohamed Jean Veneusse en su tesis “Anarca-Islam” (2009), donde intenta unificar dos de sus identidades: su identidad como anarquista y su identidad como musulmán, y por lo tanto, desmitifica la idea de que el anarquismo es antireligioso y de que el islam es autoritario (véase capítulo Dos, sección 2.2).

TRES

Historia del pensamiento anarquista

3.1 EL CANON

La historia canónica del anarquismo comienza con la formulación de la doctrina en la época revolucionaria europea de 1848. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), político francés y fundador de la filosofía mutualista, fue el primero en otorgarse la etiqueta de “anarquista”. Hasta entonces, la palabra “anarquista” y “anarquía” se había usado por los elementos más conservadores en el curso de la Revolución Francesa (como los girondinos) de manera peyorativa para designar a aquellos que optaban por la autogestión, el federalismo integral y la posesión de los instrumentos de trabajo por parte de los trabajadores (Cappelletti 1985, p. 37). Desde el pensamiento moderado era una locura estar en contra de la monarquía y de la república al mismo tiempo.

Sin embargo, los precedentes del pensamiento anarquista los podemos ver en el marco de la Ilustración británica con la publicación de William Godwin de *Una investigación acerca de la justicia política* (1793), que ha sido reconocida como la primera articulación del anarquismo moderno, ya que presenta una cosmovisión antijerárquica y antiestatal y fue fundamental para el movimiento radical inglés. Así mismo, durante la Revolución Francesa, Sylvain Maréchal (1750-1803) escribió su “Manifiesto de los iguales” (1796) en el que declaraba la necesidad dividir la producción de la tierra. El socialismo utópico está representado por diferentes figuras de las que se desglosaron diferentes corrientes del socialismo. Entre ellas, la corriente sansimoniana de Charles Fourier, la corriente impulsada por Robert Owen, que propuso la idea de las “granjas cooperativas” antecedente del cooperativismo; y, la corriente de Étienne Cabet, que predicó un comunismo pacifista a través de la campaña de reclutamiento de los icarianos, que constituyeron importantes precedentes ideológicos y teóricos del anarquismo. Como señala Cappelletti (1985, p. 32) en el socialismo utópico pueden hallarse importantes componentes anarquistas ya que preconizaba la construcción de una sociedad igualitaria y justa.

No fue hasta la Primera Internacional en 1864 cuando el anarquismo se diferenció de otros socialismos, lo que dio lugar a las dos corrientes más importantes del socialismo en la historia: el anarquismo y el comunismo. La Asociación Internacional de Trabajadores, creada por obreros ingleses y franceses, fue el primer intento de cohesión y acción conjunta de carácter anarquista para la liberación y emancipación de las clases oprimidas. Sin embargo, las diferencias en la Internacional fueron claras desde el inicio entre los federalistas o antiautoritarios, discípulos de Bakunin, y los más centralistas, seguidores de Karl Marx. El concepto de “dictadura del proletariado” acuñado por Marx convertía al comunismo, desde la perspectiva anarquista, en un socialismo autoritario:

Cuando el partido de la clase obrera se apodera del gobierno, lejos de instituir una dictadura del proletariado, establece, en el mejor de los casos, la dictadura de algunos proletarios, o para ser exactos, de algunos exproletarios. (Cappelletti 1985, p. 48)

Para Bakunin, la Revolución consistía en abolir –no en tomar– el poder estatal, y en el trabajo directo de la tierra por parte de los trabajadores –a diferencia de la idea de “nacionalización” del marxismo⁴–. Tras la expulsión de Bakunin de la Internacional, los anarquistas –o seguidores de Bakunin– fundaron la Internacional antiautoritaria o la Internacional de Saint-Imier en 1873 (que se disolvió tras la muerte de Bakunin en 1877). En su tercera resolución, la Asociación Internacional de Trabajadores de Saint Imier fija sus principales objetivos en: 1. La destrucción de todo poder político como deber del proletariado, ya que la organización de cualquier poder político provisional para la destrucción del mismo poder político es “tan peligrosa para el proletariado como todos los gobiernos que existen hoy”, y 2. que para la “realización de la Revolución Social, los proletarios de todos los países deben establecer fuera de toda política burguesa la solidaridad de la acción revolucionaria” (García 2003).

No fue hasta lo que se considera la “primera experiencia anarquista” con la Comuna de París cuando los anarquistas comprobaron la posibilidad real de realización de su idea y, a su vez, la experiencia influyó notablemente en el desarrollo del movimiento y la teoría anarquista de principios del siglo XX. La Comuna de París supuso la realización del ideario anarquista. Los ciudadanos eligieron un consejo formado por jacobinos, republicanos y socialistas. El consejo proclamó

4. En 1872 Karl Marx publica en el periódico *International Herald* su artículo “La nacionalización de la tierra”, uno de los textos más importantes del marxismo sobre el problema agrario, que fue usado por Dupont para explicar el tema de manera sucinta a los miembros de la sección de Manchester de la Internacional. En el documento Marx explica el “derecho” a la propiedad y la necesidad de la nacionalización de la tierra como “una necesidad social”: “La nacionalización de la tierra producirá un cambio completo en las relaciones entre el trabajo y el capital y, al fin y a la postre, acabará por entero con el modo capitalista de producción tanto en la industria como en la agricultura. Entonces desaparecerán las diferencias y los privilegios de clase juntamente con la base económica en la que descansan. La vida a costa de trabajo ajeno será cosa del pasado. ¡No habrá más Gobierno ni Estado separado de la sociedad!” (Marx 1872).

la autonomía de la comuna de París. Dentro de la comuna, los integrantes podían ser revocados y tenían que dar cuentas al pueblo de todas sus acciones. Son muchas las similitudes de la comuna con el imaginario colectivo de la revolución según la teoría de Bakunin, quien dijo de ella:

El socialismo revolucionario acaba de intentar su primera práctica llamativa en la Comuna de París. Soy un defensor de la Comuna de París, que, debido a todo el derramamiento de sangre que sufrió a manos de la reacción monárquica y clerical, ha logrado activar, fortalecer y engrandecer los corazones y las mentes del proletariado europeo. La apoyo, sobre todas las cosas, porque fue una audaz y clara negación del Estado. (en Dolgoff 1971, pp. 263–264)

Para 1880 se comenzaron a observar las primeras divergencias y ramificaciones dentro del movimiento anarquista: el colectivismo, el individualismo y el anarcocomunismo. Mientras que la corriente colectivista, con una mayor atención en la economía y los medios de producción, tuvo un mayor apogeo en la España agraria (Nettlau 2006, pp. 108), el individualismo, con un mayor énfasis en la autonomía del individuo, recoge su pensamiento de autores como William Godwin, Henry David Thoreau y Max Stirner y tuvo un mayor apogeo en Estados Unidos, siendo el anarcocomunismo la rama ideológica que más presencia tuvo en las acciones anarcosindicalistas en el resto de Europa y en la máxima anarquista de “la propaganda por el hecho”, con Italia y Enrico Malatesta a la cabeza. La máxima del anarquismo de la “propaganda por el hecho” durante el siglo XX promovió la realización de actos para motivar a otros y atraer adeptos al movimiento. Si bien la “propaganda por el hecho” ha llevado al anarquismo a ser descrito como terrorista debido a los atentados individuales, la idea de Malatesta y Cafiero no era la de restar importancia al orden colectivo. Para los dos pensadores, la palabra en sí no era suficiente para conmover al grupo y era necesario una acción conjunta y colectiva para que, sin engañar y corromper a las masas, se pudiera luchar por una idea común.

Aunque muchos de los pensadores anarquistas más reconocidos de la historia canónica del anarquismo proceden de Rusia, ésta no vio florecer un movimiento anarquista hasta la Revolución rusa de 1917. Los campesinos de Ucrania se unieron al Ejército Negro, la guerrilla anarquista de Néstor Majnó (1889-1934), un joven trabajador que tras salir de la cárcel en Moscú fue elegido presidente del Soviet local de Guliapole. Junto a un grupo de anarquistas y campesinos, Majnó y sus seguidores comenzaron a repartir las tierras y las pequeñas industrias entre campesinos y trabajadores de la zona (Woodcock 1962, p. 416). La experiencia de Majnó con el Ejército Negro en su enfrentamiento con el Ejército Blanco nacionalista y con el Ejército Rojo comunista de Trotsky, le llevaron, junto a otros pensadores (Ida Mett, Piotr Arshínov, Valevsky etc.) a la formulación de una de las tendencias del anarquismo conocida como el plataformismo:

Fue durante la Revolución Rusa de 1917 cuando la necesidad de una organización general se sintió de manera más nítida y urgente. Durante esta revolución, el movimiento anarquista mostró el más alto grado de desconexión y confusión. La ausencia de una organización general llevó a muchos militantes anarquistas activos a pasarse a las filas bolcheviques. Es también la causa de que muchos otros militantes estén actualmente en tal estado de pasividad, que les impide cualquier uso de sus fuerzas, que sin embargo son a menudo de gran importancia⁵.

En el folleto *La Plataforma Organizativa para una Unión General de Anarquistas* (1926) escrito por un grupo de anarquistas en Francia, se analizaba el papel que debían jugar los anarquistas en una organización antes y durante la revolución debido al fracaso de los anarquistas en la Revolución Rusa. La “Plataforma organizativa” giraba en torno a cuatro principios: unidad ideológica, unidad táctica, disciplina y acción colectiva, y federalismo.

No fue hasta 1936 con la revolución social en España cuando tuvo lugar otra de las experiencias anarquistas más recordadas del imaginario colectivo. Sin embargo, esta experiencia se alejó en gran medida de las enseñanzas del plataformismo tras la revolución rusa. La toma del poder se planteó no dentro de una organización específica o de un sindicato, sino “más bien a través de un “ejército revolucionario” y “una milicia sindical centralizada, dotada con un comando nacional respetado” (Skirda 2002, p. 145). La Confederación Nacional del Trabajo (CNT), la unión de sindicatos autónomos anarcosindicalistas de España, copó el movimiento anarquista en la revolución social española que, ya durante la Primera Guerra Mundial, contaba con más de un millón de miembros. En Barcelona, bajo control de la CNT se expropiaron industrias, se reemplazó el dinero por cupones, y se sustituyó por completo a la autoridad y la administración estatal: “En Cataluña la CNT y su minoría consciente, la FAI, fueron más poderosos que las propias autoridades, que pasaron a ser meros fantasmas” (Guérin 1970, p. 127)

Sin embargo, la mayor parte de la bibliografía concerniente a esta parte de la historia señala que, tras el acuerdo para entrar en el gobierno de Cataluña en octubre de 1936, el experimento anarquista de la revolución social española fracasó (Guérin 1970, p. 128). Un mes después, la CNT llegó a un acuerdo con el primer ministro del gobierno central, Largo Caballero, para repartirse los asientos del “Consejo de defensa”. De esa manera, los anarquistas terminaron aceptando las carteras de dos gobiernos: primero en Cataluña y después en Madrid. El coqueteo de los anarquistas con la clase dirigente y burguesa se percibió como una traición por parte del anarquismo internacional. Sin embargo, para autores como Daniel Guérin (1970, p. 144), esta experiencia ha sido infravalorada y calumniada por el socialismo autoritario, que no le ha dado el suficiente valor histórico:

5. “Plataforma organizativa por una Unión General de Anarquistas” (1926). Traducción por Frank Mintz. Disponible en <http://www.anarkismo.net/article/5952> [Consultado el 29.08.2015].

Esta experiencia, fue, sin embargo, minusvalorada cuando no calumniada, y se le denegó el reconocimiento. El socialismo autoritario se ha deshecho de la competición no deseada de las corrientes libertarias y, por años, permaneció como el maestro de ese campo.

El final de esta experiencia llevó consigo la formulación de la “teoría de la transición esporádica del anarquismo”. Esta teoría sugiere que el anarquismo termina en 1939 con la Guerra Civil española y reemerge con los movimientos contraculturales de la Nueva Izquierda en 1968, lo que se denomina el “nuevo anarquismo”. Además, la experiencia del anarquismo en España supuso el final de lo que la historiografía canónica del anarquismo ha denominado como “anarquismo clásico”. El anarquismo clásico, por lo tanto, comenzó a finales del siglo XIX, con la formulación de la doctrina y finalizó con la experiencia española:

‘El anarquismo clásico’ es otro término controvertido y como mostraré más tarde, normalmente se le posiciona como una ideología fija que está representada a través del trabajo de un grupo selecto de escritores anarquistas decimonónicos, escritores cuyas ideas están reducidas a una serie de ideas que sólo ayudan a confirmar una serie de prejuicios sobre la naturaleza del ‘anarquismo clásico’. (Evren Türkeli 2012, p. 20)

La formulación de lo “clásico” surgió con el giro que el anarquismo y los estudios anarquistas tomaron tras los sucesos de mayo de 1968. Lo “clásico” se puso en perspectiva y se contrapuso con la formulación de lo “nuevo”. David Graeber, en su artículo “The New Anarchists” (2002) publicado por la revista marxista *New Left Review* conceptualiza el término de “nuevo” en la historiografía del anarquismo. Graeber explica como los movimientos antiglobalización, principalmente los sucesos de Seattle de 1999 y la emergencia del movimiento zapatista, han dado lugar a una nueva forma de activismo, descentralizada, internacionalista y global que recoge gran parte de su ideario del anarquismo, aunque no proceda directamente de los movimientos anarquistas del siglo XIX. Estos movimientos, de acuerdo con este autor, centran su ideología en la forma: redes horizontales, descentralizadas y no jerárquicas cuyo principal objetivo es el sistema capitalista y neoliberal (Graeber 2002, p. 70).

Graeber viene a conceptualizar un giro epistemológico que comenzó en los años 60. El levantamiento de París de mayo de 1968 y la rebelión de estudiantes y trabajadores unidos en marchas y enfrentamientos con la policía, así como las ideas de la Internacional Situacionista, tuvieron un gran impacto en el anarquismo y su desarrollo en este periodo:

En concreto, la crítica anarquista a la jerarquía durante este periodo empezó desplegándose en nuevas direcciones como resultado de los compromisos teóricos con los antirracismo(s) radicales y los feminismo(s), el situacionismo, los desarrollos del marxismo, y demás. (Amster et al. 2009, p. 4)

Además, el encuentro del anarquismo con las teorías posestructuralistas ha resultado en un creciente interés del anarquismo a nivel teórico y académico⁶. El “posanarquismo” (Newman 2003), el “anarquismo posmoderno” (Call 2002) o el “anarquismo posestructuralista” (May 1994), como se le ha venido llamando, supuso el encuentro del anarquismo con una serie de teorías críticas del momento como el feminismo, los movimientos negros, queer o los estudios poscoloniales, además de una necesidad de criticar a la izquierda del momento desde una perspectiva antiautoritaria. Por lo tanto, el término “pos” como en otros “pos” del momento, significó un rechazo a la fundación epistemológica de las bases ilustradas del anarquismo clásico. En *PostModern Anarchism* (2002) Lewis Call lo define de la siguiente manera:

El proyecto del feminismo posmoderno, entonces —así como el proyecto del anarquismo posmoderno que voy a detallar abajo— está preocupado con la articulación de estrategias para la subversión de la Ley como una categoría psicológica, lingüística y epistemológica. (Call 2002, p. 6)

Sin embargo, y a pesar de las diferentes formulaciones del anarquismo a lo largo del siglo XX, en la historiografía nacionalista, liberal y de izquierdas a predominado la “teoría del fracaso del anarquismo” donde se sugiere que el anarquismo no pudo conseguir sus objetivos deseados ni dar respuesta a las necesidades sociales en su momento de mayor apogeo (primera mitad del siglo XX). Esta visión negativa sobre la historia del anarquismo es la que ha predominado en la literatura nacionalista, liberal, marxista e incluso anarquista (véase Woodcock 1962). Sin embargo, para autores como Ilham Khuri-Makdisi (2010), el “fracaso del anarquismo” ha sido un “fracaso historiográfico”, donde las narrativas partido-céntricas han copado la historia del anarquismo, sobre todo en lo que se refiere a la historia de la izquierda en los países árabes.

3.2 EL CUESTIONAMIENTO DEL CANON

No puede haber una historia del anarquismo en el sentido de establecer un estado permanente de lo que llamamos “anarquismo”. Es siempre una continua lucha con la siguiente situación, una vigilancia para asegurarse de que las libertades pasadas no se pierden y no pasan a ser el opuesto... (Paul Goodman en *A Decade of Anarchy*, p. 39 citado en Kina 2005, p. 3)

6. Los estudios sobre anarquismo han florecido en los últimos 20 años, sobre todo a raíz de la publicación del *Anarchist Studies Journal* desde 1993: “Desde su inicio, la revista ha intentado consistentemente ampliar el objetivo de los discursos anarquistas introduciendo temas, perspectivas y metodologías que no han sido tradicionalmente consideradas relevantes para el anarquismo” (Call 2007, p. 100). Además, en 1996 se fundó The Institute for Anarchist Studies (IAS), una organización sin ánimo de lucro cuyo objetivo es asistir a escritores y desarrollar aspectos teóricos del movimiento anarquista. Para más información véase: Call, L., 2007. “A Brief History of Anarchist Studies (So Far)”. *Anarchist Studies Journal*, 15(2), pp. 100–106.

La historia epistemológica del anarquismo se ha realizado históricamente a través del análisis de los textos de autores anarquistas. Sin embargo, qué autores y qué experiencias forman parte de esta “historia” depende en gran medida de quién selecciona los textos:

Los argumentos acerca de quién debe ser incluido en el canon anarquista normalmente resultan de la evaluación de la influencia que los escritores han ejercido sobre el movimiento y tienden a reflejar los prejuicios culturales, históricos y políticos de quien los selecciona. (Kina 2005, p. 10)

Por ello, la historia del anarquismo, es decir, aquella que predomina en los manuales y grandes recopilaciones, es y ha sido escrita mayormente por hombres, occidentales y blancos. Una de las preguntas fundamentales de Sürriyya Evren, investigador y anarquista turco, en su tesis doctoral *What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction* (2012), de gran importancia para el propósito de esta tesis doctoral, es “¿Cómo se ha formulado el conocimiento sobre el anarquismo?” (Evren Türkeli 2012, p. 4). Para responder a la pregunta el autor analiza no sólo las implicaciones ideológicas y las perspectivas desde las que se escriben las grandes historias del anarquismo, si no que intenta descubrir y sacar a la luz otras historias “marginales” que han formado parte, de manera muy secundaria, de estas recopilaciones: el anarco-feminismo, las activistas *queer*, las relación del anarquismo con la cultura, la sexualidad, la ecología etc. Mostrando los diferentes problemas que existen en la historia dominante del anarquismo, Evren intenta buscar maneras alternativas de “representar el pasado de manera anarquista”.

Para Evren, la contribución de George Woodcock, *Anarchism, A History of Libertarian Ideas and Movements* (1961), junto con la obra *Der Anarchismus* (1900) de Paul Eltzbacher son las dos grandes recopilaciones que han definido la tendencia académica anarquista en el siglo XX, y han ganado, tanto para académicos como para activistas, un “estatus representativo”, ya que se considera que son los dos libros sobre anarquismo más leídos de la historia (Evren Türkeli 2012, p. 41).

La formulación del canon y la recopilación de la historia del anarquismo han tenido un objetivo científico, lo que en palabras de Paul Eltzbacher (2004) es “conocer el anarquismo científicamente” (citado en Evren 2012, p. 51). Cientificar el anarquismo y crear un canon definido ha sido imprescindible para otorgarle un espacio dentro del estudio de las “ideologías políticas” y de la politología. En su estudio, Evren demuestra que, en la mayor parte de libros sobre “ideologías políticas”⁷, los autores recogen sin mayor grado de cuestionamiento y crítica a los pensadores y experiencias sobre anarquismo de las dos grandes obras de recopilación que mencionábamos anteriormente –Woodcock y Eltzbacher–. De este modo, el conocimiento sobre el anarquismo se ve

7. El autor analiza los siguientes corpus: Adams, I., 1993. *Political Ideology Today*, Manchester: Manchester University Press y A, H., 1992. *Political Ideologies, an Introduction*, London: Macmillan Press.

reducido y minado por la transmisión de un legado sesgado e ideológicamente manipulado. Esta visión se puede resumir en: la reducción de la teoría anarquista al anti-estatismo, la experiencia de la Revolución española como culmen y muerte del anarquismo, y la internacionalización del anarquismo en Europa y Estados Unidos únicamente. De esta visión surgen varios problemas que caracterizan la historización del anarquismo y que podemos resumir en los siguientes puntos: el anarquismo como fenómeno aislado y finito (“teoría del fracaso del anarquismo” y “teoría de la transición esporádica del anarquismo”), el anarquismo como fenómeno occidental y la existencia de otros anarquismos como fenómenos marginales y secundarios.

3.3 ANARQUISMO Y EUROCENTRISMO

En el estudio de la historia del anarquismo, la jerarquización de los conocimientos ha tenido una única dirección: *Occidente* versus el resto del mundo. En esta tesis doctoral entendemos *Occidente* no como categoría geográfica sino como categoría socio-política e ideológica. Usamos el término de la misma manera que Neil Lazarus (2004, p. 44) en su artículo “The fetish of “the West” in postcolonial theory” cuando dice:

El concepto de “Occidente” como se usa en la teoría poscolonial, me gustaría discutir, no tiene una referencia coherente o creíble. Es una categoría ideológica que enmascara una categoría geográfica, como –en el contexto del discurso orientalista moderno– “el islam” es una categoría ideológica que enmascara una categoría religiosa.

De esa manera, cuando se estudia el anarquismo chino, indio, tunecino o palestino, sólo se trabaja como caso de estudio, y para ello se ha de probar un amplio conocimiento de la historia del anarquismo en Occidente (Europa y Estados Unidos principalmente). Sin embargo, para estudiar el anarco-sindicalismo como fenómeno global, rara vez se toma como referencia el anarquismo chino, indio, tunecino o palestino. Esto sucede porque, el conocimiento histórico y geográfico es eminentemente europeo y eurocéntrico:

El eurocentrismo se sostiene en la lógica de la academia occidental. Los historiadores del anarquismo expusieron las historias bien escritas y bien diseñadas de la teoría y del movimiento. Adoptaron los acercamientos históricos más respetados de su época. Sin embargo, estas historias eran profundamente eurocéntricas y se ajustaban al modelo establecido de las historias mundiales. (Evren Türkeli 2012, p. 96)

Las historias de los anarquismos en contextos no-occidentales han sido excluidas del canon anarquista. Aunque el anarquismo se ha preocupado por los problemas de la dominación y la

opresión, los conceptos de raza y etnia no han sido sujetos de un análisis exhaustivo en la literatura anarquista (véase sección 4.2). Si, en contadas ocasiones, estos anarquismos no-occidentales han sido mencionados “no se mencionan como elementos fundacionales del anarquismo, sino como meras expresiones (del núcleo ideológico anarquista europeo) en culturas diferentes (donde “diferente” significa lo no-europeo)” (Evren Türkeli 2012, p. 87).

De esa manera, cuando “la idea” viaja de Italia a España se considera como parte de la matriz fundacional y es una extensión natural de la misma, sin embargo, cuando “la idea” viaja a América Latina, el mundo árabe o el sureste asiático, se considera como una idea “migrante”, “importada” e “imitada” (Evren Türkeli 2012, p. 104). El concepto de geografía dentro de la propia historia del anarquismo gira, por lo tanto, en torno al “mito de los continentes” donde Europa no es una término espacial sino una estructura ideológica:

La distinción metafórica entre Occidente y el resto del mundo es particularmente débil cuando lo unes con el concepto metahistórico clave: la noción de que Occidente coincide con la modernidad y que lo no-Occidental puede entrar en el mundo moderno sólo si emula las normas establecidas por Europa y el norte de América. (Lewis & Wingen 1997, p. 7)

Europa, como estructura ideológica, es además un concepto maleable y de fronteras porosas. Como explica Carlos Cañete en su tesis doctoral *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica* (2009) se usaron los mismos argumentos y los mismos intereses por parte de Francia para su política colonial en África y Asia que para su voluntad intervencionista en toda Europa, en países como Grecia, Italia o España:

Así, no solo resulta desacertado plantear una imagen homogénea de un África opuesta a la Europa civilizada, sino que es igual de limitado pensar la homogeneidad de una Europa que en esos momentos –y aún a día de hoy– estaba por hacerse. El hecho de que muchas zonas del Viejo Continente –incluidas partes de la propia Francia– no respondiesen a los ideales de la civilización y que entrasen por lo tanto en un juego de identificaciones con los territorios africanos dice mucho en este sentido. (Cañete Jiménez 2009, p. 9)

De esa manera, ni Europa ni África se configuran como entidades homogéneas. Muchas de las zonas del antiguo continente no respondían a sus ideales de civilización y entraban dentro de la identificación de los territorios africanos. Europa, como concepto ideológico, ha variado a lo largo de los siglos en su entendimiento de lo incivilizado, lo no-político, y lo no-humano. Enrique Dussel en su artículo “Europa, modernidad y eurocentrismo” (2000) hace un recorrido por el cambio de significado del concepto de “Europa” y su deslizamiento semántico desde los fenicios hasta la Ilustración, donde se demuestra cómo las fronteras de lo que conocemos como

Europa, que delimita lo civilizado de lo incivilizado, han variado a lo largo de la historia hasta llegar al concepto de Europa donde surge el *mito de la modernidad*.

En este sentido, la academia europea y con ella los historiadores del anarquismo demuestran tener un concepto de la historia profundamente hegeliano. De hecho, el propio concepto de “anarquismo clásico” juega en sí mismo un papel importante en la construcción del anarquismo occidental eurocéntrico. Jason Adams (2002) para romper con la lógica del historicismo que aplica Europa y que exporta a todas las historias sean estas europeas o no, considera que es necesario romper con los conceptos de “anarquismo clásico” y “posanarquismo”:

Estos es así porque creo que esta noción de anarquismo clásico juega un papel importante en la construcción del concepto de anarquismo occidental, ya que es en Occidente donde esta concepción se ha desarrollado y nunca en referencia a los anarquismos no-occidentales donde esa terminología es usada. Irónicamente, centrándonos en un periodo de tiempo particular estoy intentando deconstruir la falsa dicotomía entre las corrientes “clásica” versus la “posmoderna” del anarquismo para poder enseñar que ese entendimiento temporal del desarrollo “progresivo” de las corrientes del anarquismo son, en última instancia, defectuosas. Esto es porque no reconocen en ningún sitio el espectro completo del pensamiento que ha existido a nivel global en la historia de las ideas anarquistas, ni reconocen las conexiones directas entre estas ideas tempranas y las ideas más recientes. (Adams 2002, p. 7)

Así mismo, la crítica se puede extender a los pensadores posanarquistas. Süriyya Evren en su artículo “Postanarchism and the 3rd World” (2006) analiza las bases ideológicas eminentemente europeas de estos pensadores. Si bien, al igual que sus homólogos posmodernos (Foucault, Deleuze, Derrida etc.), los posanarquistas, en su intento de subvertir la lógica de la modernidad europea, obvian, sin embargo, que ésta surge del encuentro con el “Otro” a través de la colonización. Estos postulados llevan a algunos autores (Saul Newman, Todd May, Lewis Carroll) a obviar de nuevo a autores y experiencias anarquistas fuera de la matriz europea y continúan alimentando la lógica eurocéntrica de sus antecesores “clásicos”.

CUATRO

Anarquismo y descolonizar el anarquismo

4.1 ANARQUISMO Y COLONIALISMO

4.1.1 Colonialidad y modernidad

A menudo los términos colonialismo, colonización y colonialidad se utilizan de manera aleatoria. Sin embargo, existen diferencias notorias a las que hay que prestar atención. En sentido general, entendemos la colonización como el proceso mediante el cual una población (la colonia) es ocupada por otra población que la domina (la metrópoli). La colonización se manifiesta a través de diferentes ámbitos: económico, cultural, territorial, militar, político e ideológico. Además, como fenómeno, la colonización hace referencia a un proceso histórico y social. Mientras que el colonialismo, por su lado, indica un sistema de relaciones económicas y políticas que una metrópoli mantiene con la colonia a través de la violencia⁸.

Los términos colonialismo y colonización se han utilizado de manera acrítica para analizar contextos históricos tan dispares como la expansión del Imperio Romano, del islam o la conquista de España y Portugal en Latinoamérica. Sin embargo, no podemos otorgar al colonialismo la entidad teórica y analítica necesaria para incorporarlo como marco de estudio para esta tesis doctoral si no lo entendemos en relación a la modernidad europea –no como opuesto o com-

8. Para Frantz Fanon (1925-1961), el proceso por el cual se internaliza la condición de colonizado es una experiencia social que se consigue a través de la violencia que experimenta por parte del colonizador. Internalizar la violencia convierte al colonizado en un ser pasivo e inferior al colonizador. En este proceso, el colonizado externaliza la violencia contra sus propios coetáneos y a través de ritos culturales: bailes, trance y catarsis. Para Fanon era necesario canalizar la externalización de la violencia con fines revolucionarios para poder descolonizarse: “El surgimiento de la nación nueva, la demolición de las estructuras coloniales son el resultado de una lucha violenta del pueblo independiente, o de la acción, que presiona al régimen colonial, de la violencia periférica asumida por otros pueblos colonizados” (Fanon 1961, p. 54).

plementario, sino como parte esencial de ésta—. Por ello, consideramos acertada la definición de colonialismo del pensador latinoamericano Walter Mignolo (2005):

Primero, limito mi comprensión acerca del “colonialismo” a la constitución geopolítica y geohistórica de la modernidad occidental europea (conceptualización de Hegel) en sus dos sentidos: la configuración económica y política del mundo moderno, como, también, el espacio intelectual (desde la filosofía hasta la religión, desde la historia antigua hasta las ciencias sociales modernas) justificando tal configuración. (Mignolo 2005, p. 2)

Comprender el colonialismo como parte de la creación del capitalismo y el sistema/mundo es esencial para no desproveer al concepto de significado. En ese sentido es muy acertada la crítica del pensador indio Aijaz Ahmad (1995), cuando asegura que si otorgamos al término un estado de continuidad histórica, este perdería por completo su capacidad analítica:

Es necesario remarcar, a pesar de todo, que la periodización de nuestra historia en los términos triádicos de pre-colonial, colonial y pos-colonial, el aparato conceptual de “criticismo poscolonial” privilegia como primario el papel del colonialismo como el principio de la estructuración donde la historia, así que todo lo que vino antes del colonialismo, pasa a ser su propia pre-historia y todo lo que vino después puede ser vivido como su consecuencia infinita. (Ahmad 1995, pp. 6-7)

Ahmad, de esta manera, critica el posicionamiento privilegiado que los estudios poscoloniales otorgan al colonialismo en la estructuración de la historia y se cuestiona el término poscolonial. Por ello es importante marcar que el binomio colonización/colonialismo prosigue en la historia a través de la colonialidad, a pesar de que las condiciones históricas por las que se produjeron (la colonización y el colonialismo) hayan dejado de existir. El problema de la colonialidad lo introduce Anibal Quijano en el artículo que escribe con Immanuel Wallerstein titulado “La americanidad como concepto y el lugar de las Américas en el sistema-mundo moderno” (1992). Para Anibal Quijano, la colonialidad excede la idea de colonialismo ya que pretende captar la existencia y la perdurabilidad de unas estructuras que perpetúan la situación de dominación una vez que la situación colonial ha desaparecido. Para el grupo de estudios decoloniales⁹, la colonialidad no

9. Grupo de Estudios Decoloniales o el Grupo Modernidad/Colonialidad es un grupo de estudios que surge tras las investigaciones de Anibal Quijano en torno a la colonialidad del poder. Arturo Escobar en 2005 denominó el proyecto Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad (MCD), proyecto que ha crecido hasta llegar a convertirse en un importante tema de debate fuera de las fronteras de América Latina. Existen grupos de investigación, profesionales, y foros de debate dedicados a esta temática en Europa y Estados Unidos. Para más información véase “Grupo de estudios sobre colonialidad. “Estudios decoloniales: un panorama general” (2012). *Kula*. Antropólogos del Atlántico Sur, (6), pp. 8-21.

es un estado opuesto o más allá de la modernidad, sino que formaría parte integral de esta. La modernidad y la colonialidad pasarían a ser las dos caras de una misma moneda.

La modernidad se ha presentado como un estadio más de la historia mundial –entendida como una evolución lineal de la humanidad, en los términos hegelianos de *Entwicklung* (desarrollo) y *Begriff* (concepto)–. De esta manera se obvia la relación que existe entre el surgimiento de la modernidad y el imperialismo colonialista de finales del siglo XV. También Peter Wagner en su libro *Modernity as Experience and Interpretation* (2008) critica el concepto de modernidad asociado a la idea de progreso hacia una nueva condición humana que comienza a partir de 1800. El concepto de una “sociedad moderna” desarrollado por las sociología hegemónica, se ha caracterizado por tener el objetivo de reconciliar la mirada histórica de la modernidad como la historia de Europa, y más tarde de Occidente, con el concepto de modernidad entendido como la configuración social compuesta por una serie de instituciones diferenciadas, en lo que Wagner denomina “*modernity as an era and as set of institutions*”. Esto dio lugar a una versión sociologizada de la combinación de los conceptos de libertad, razón, autonomía, maestría, subjetividad y racionalidad de la Ilustración (Wagner 2008, p. 9).

Desde los estudios decoloniales se cuestiona esta máxima del pensamiento europeo. Para Enrique Dussel (1993), la construcción de la modernidad está íntimamente ligada a la expansión europea y fraguada por los intelectuales europeos. Para el autor, la modernidad se impuso como discurso hegemónico del “centro” –la Historia Mundial– en contraposición a la “periferia” –la colonia– que debe pasar por los estadios de la modernidad. El papel de España y Portugal en la formación del sistema mundo a finales del siglo XV y mediados del siglo XVII lleva a los intelectuales europeos a la falacia del pensamiento eurocéntrico que Dussel denomina *el mito de la modernidad*, cuya máxima expresión la constituyó Hegel al delimitarla a nivel espacio-temporal y más tarde Habermas al comentar los fenómenos históricos claves de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa “como momentos de implantación de la subjetividad moderna, de la razón y el humanismo” (Sibai 2016, p. 25). Todo ello lleva a una justificación de la violencia colonial:

La modernidad incluye un “concepto” racional de emancipación que afirmamos y sucumbimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación para la violencia genocida. Los posmodernos critican la razón moderna como una razón de terror; nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que oculta. (Dussel 1993, p. 66)

En su artículo “Europa, modernidad y eurocentrismo” (2000) Dussel caracteriza la modernidad a partir de los dos componentes de la expresión “eurocéntrica”. Por el primero, como “euro”, se concibe la modernidad como una salida a la inmadurez y el atraso a través del ejercicio crítico de la razón, a través de la cual se desarrolla el ser humano. Proceso que, según la narrativa hegemónica, Europa cumplió en el siglo XVIII a través de una secuencia espacio-temporal que va desde el

Renacimiento italiano, la Reforma, la Ilustración alemana y la Revolución francesa. El segundo de los sentidos que propone Dussel de la “modernidad” es su situación como “centro” de la Historia Mundial, que comienza en 1492, con el despliegue del “sistema-mundo”¹⁰. Las consecuencias del *mito de la modernidad* propuesto por Dussel (2000, p. 49) las resume así:

1. La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica).
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”).
4. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
5. Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera).
6. Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas.
7. Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.

Ante esta problemática, algunos autores empiezan a teorizar sobre la existencia de “modernidades alternativas” (Paramersshwar Gaonkar 2001) o de “múltiples capitalismo”. De esta manera se pretende señalar la variedad local y regional de las diferentes versiones de la modernidad capitalista. Sin embargo, para autores como Timothy Mitchell (2000) esta nueva terminología implica señalar la existencia de una modernidad única y singular que se modifica por circuns-

10. Para la mayor parte de los autores adscritos al giro decolonial, la primera modernidad nace en 1492 junto a la historia mundial y al discurso universalista. Tomando las tesis de Wallerstein (1974) de la metáfora sistema mundo-moderno, autores como Walter Mignolo consideran que la modernidad comienza con la “emergencia del circuito comercial del Atlántico, en el siglo XVI” (Mignolo 2000, p. 56). De esta manera, y junto a la contribución de Anibal Quijano en el artículo que publicó con Wallerstein en 1992, se esbozan las condiciones bajo las cuales la colonialidad del poder se constituye como una estrategia de la “modernidad”, ya que la expansión de Europa más allá del Mediterráneo ayudó a la autodefinición de Europa y es parte indisociable del capitalismo desde el siglo XVI. Desde este giro epistemológico se fragua la relación entre modernidad/colonialidad y es desde donde surge el proyecto de la “misión civilizadora” de Inglaterra y Francia más tarde.

tancias locales y por diferentes formas culturales (Mitchell 2000, p. xii). El autor propone, por el contrario, que la modernidad no se lea como una o múltiples, sino como un proyecto donde el imperialismo es la expresión más poderosa y el método más efectivo, lo cual lleva a esta modernidad a no poder realizarse y quedar siempre incompleta por el oxímoron implícito en su propio universalismo (Mitchell 2000, p. xiii)

De esta manera, según nuestra interpretación el anarquismo forma parte y es hijo de estas condiciones históricas y, por ello, es parte integral de la modernidad. El siglo XVIII, la Ilustración y la Revolución Francesa fraguan las bases conceptuales del anarquismo decimonónico y sientan los principios de un cuerpo teórico que acompañará y formará parte de las prácticas políticas, revolucionarias y sindicales de inicios del siglo XX. Como filosofía política, el anarquismo contiene las mismas claves de la modernidad: el rechazo de la tradición, la creencia en la libertad e igualdad, y la fe en el progreso científico, social y tecnológico que lleva a la sociedad a un estado de perfección y creencia ciega en la razón: “Generado como respuesta a estas condiciones, el anarquismo es parte de la modernidad y como el resto de la modernidad, toma parte en el mismo interjuego de energías” (Ramnath 2011, p. 36).

La cuestión sobre la relación del anarquismo con la modernidad es de vital importancia para el estudio del anarquismo en países poscoloniales. Sin embargo, son aún pocos los autores que, como Maia Ramnath, han analizado la relación entre ambas tradiciones. Para la autora, el carácter moderno del anarquismo ha determinado su discurso y su tradición a lo largo del siglo XX, y explica su difícil relación con lo no occidental:

La cuestión de la orientación a la modernidad lleva consigo tanto el discurso anarquista como el discurso anticolonial. Esta cuestión enciende el debate eterno de la naturaleza del anarquismo, la genealogía de su tradición intelectual y su relación con otros radicalismos. (Ramnath 2011, p. 31)

4.1.2 El anarquismo ante los procesos de descolonización

Si, como hemos visto, el anarquismo es hijo de la modernidad y esta a su vez se configura con el colonialismo, el anarquismo cumpliría con las mismas características de lo que Anibal Quijano denomina “colonialidad del poder”, “colonialidad del ser” y “colonialidad del saber”¹¹. Bajo esta

11. Uno de los aspectos que caracterizan al giro decolonial es la triple dimensión que otorgan a la colonialidad, sean estas: la colonialidad del poder, la colonialidad del ser y la colonialidad del saber. Juan Carlos Gimeno (2012) lo describe así: “La colonialidad tiene una triple cabeza, del poder, del saber y del ser. Si la primera, la colonialidad del poder, es el dispositivo que permite reproducir la diferencia colonial, en tanto mecanismo clasificatorio de las poblaciones con fines de dominación/explotación, la colonialidad del saber refiere a la dimensión epistémica de esa colonialidad del poder, esto es, al silenciamiento y a la oclusión de toda otra forma de conocimiento que no se conduce como la occidental. La colonialidad del ser, por su parte, remite a la experiencia de los sujetos subalternizados” (Gimeno 2012, p. 151).

óptica, el anarquismo ha mantenido una relación contradictoria con los procesos de descolonización y las luchas anticoloniales. Si bien no ha habido una postura clara de lo(s) anarquismo(s) ante estos procesos (que tienen lugar desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX), en muchos casos su posicionamiento ha sido contrario al que se podría esperar de una ideología que a priori tiene el objetivo de luchar contra todas las formas de opresión. De hecho, como demostramos en el capítulo Tres de esta tesis doctoral, los anarquistas europeos en Egipto a finales del siglo XIX y principios del siglo XX no se preocuparon por la cuestión colonial, o al menos, no estaba entre sus preocupaciones más inmediatas a pesar de que muchos de ellos, como Enrico Malatesta, participaron en la revolución anticolonial de Urabi de 1882. Por el contrario, no mostraron interés alguno en la defensa o apoyo a la revolución de 1919.

Es cierto que el anarquismo en muchas ocasiones favoreció la lucha anticolonial en países como India o Argelia (en este segundo por parte de los anarquistas franceses¹²). En *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (2013), obra que continúa el famoso legado de Benedict Anderson *Imagined Communities* (2006), el autor hace un recorrido a la movilización anticolonial del *fin de siècle* en Filipinas. Para ello, Anderson conecta las insurrecciones nacionalistas en Cuba y Filipinas a través de las trayectorias interpersonales y las redes de novelistas, activistas y académicos que conformaron una compleja red de personalidades, documentos, sucesos globales y narrativas en disputa, mientras intenta “mapear las fuerzas gravitacionales del anarquismo entre el nacionalismo militante y las fuerzas opositoras del planeta” (Anderson 2013, p. 19). Con su relato Anderson atrae nuestra atención a la textualidad de estos encuentros transnacionales en la era de la primera globalización y al mismo tiempo demuestra de qué manera el anarquismo participó en la lucha anticolonial en Filipinas y Cuba. Otro de los casos en los que el anarquismo ha participado de las luchas anticoloniales y en los procesos de descolonización lo demuestra la trayectoria personal del escritor oscarense Ramón J. Sender (1901-1982), quien, tras realizar su servicio militar (1922) en el Marruecos colonial en guerra de la época, dio cuenta del estado del proceso en los periódicos anarquistas del momento como *La Tierra*, e incluso colaboró con *El Telegrama del Rif*, antiguo diario español publicado en Melilla defensor de los intereses de España en Marruecos y que durante los años de la Primera Guerra Mundial Abd el-Krim convirtió en propaganda antifrancesa.

Sin embargo, la crítica anarquista al colonialismo fue limitada. No todos los anarquistas expresaron el mismo grado de solidaridad con el colonizado. Si bien la experiencia del anarquismo en España es uno de los ejemplos más sonados y recordados en el imaginario colectivo anarquista, la relación de los revolucionarios con la cuestión colonial aún no es del todo clara. Por ejemplo, durante la revolución argelina, la gran mayoría de exiliados anarquistas españoles tomó una posición no intervencionista. Aunque simpatizantes con la revuelta contra el régimen opresivo y

12. Véase Porter, D., 2011. *Eyes to the South: French Anarchists and Algeria*, Okland, Edimburgh, Baltimore: AK Press.

colonial francés, también expresaron a los líderes del FLN su miedo a que la revolución pudiera reemplazar “la explotación política y económica francesa con la de los propios argelinos, abrumados por el peso conservador del islam, y que resultara en ataques terroristas racistas e inhumanos contra los no combatientes *pieds-noirs*” (Porter 2011, p. 22). Por otro lado, los anarquistas españoles no se pronunciaron, hasta donde tenemos constancia, sobre la cuestión colonial de España en el Norte de África:

El nivel de deshumanización hacia el “Otro” era tan elevado que, de acuerdo a las narrativas más pro-revolucionarias, el único role que dieron a los marroquíes colonizados era el de los mercenarios que trajo el General Franco para acabar con el Frente Popular. Mucho del sentimiento pro-revolutionario iba tan lejos como para referirse a los marroquíes de manera racista. (Hassan, 2013)

4.2 CRÍTICA ANARQUISTA A LA COLONIALIDAD/MODERNIDAD

4.2.1 *Universalismo y anarquismo*

Ante la relación del anarquismo y la modernidad (y ésta, a su vez, con el colonialismo y la colonialidad), son varios los autores (White 2004; Ciccariello-Maher 2010; Evren Türkeli 2006, 2012; Ramnath 2011) que cuestionan el carácter universal y emancipador de esta filosofía política. Estos autores esgrimen críticas en torno a tres grandes cuestiones: el universalismo, la relación del anarquismo con el nacionalismo y los movimientos anticoloniales, y la opresión de “clase” versus “raza”.

El concepto de “universalismo” y “universalidad” es de especial importancia cuando analizamos las circunstancias que han llevado al anarquismo a fraguarse en un contexto colonial. En una experiencia colonial, las realidades culturales de las sociedades poscoloniales difieren significativamente de las sociedades colonizadoras. El mito del universalismo es una de las estrategias más significativas para el control imperial (Ashcroft et al. 1995, p. 55). La asunción del universalismo es una característica fundamental en la construcción del poder colonial, ya que, lo “universal” es una peculiaridad de aquellos que ocupan una posición de dominio político. La modernidad, como el capitalismo, se define por su reivindicación del universalismo y por su univocidad, lo que llevaría a ambas ideologías a representar el “final de la historia”.

La asunción del universalismo por parte de los anarquistas ha tenido un gran impacto en sus análisis de las circunstancias concretas de los contextos donde actuaban: “La interpretación del imperialismo como un régimen económicamente regido por el capital y del nacionalismo como inherentemente retrógrado y divisorio debe mucho a la lógica interna del universalismo” (White 2004, p. 14). El universalismo provee al anarquismo y a otras ideologías internaciona-

listas de un marco conceptual que les ayuda a construir un proyecto social de liberación transnacional y transidentitario. Como continúa el autor en su “Post-colonial Anarchism: Essays on race, repression and culture in communities of color 1999-2004” (2004), a pesar de las décadas de lucha contra el universalismo, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial, aún existen anarquistas que actúan y piensan dentro del marco eurocéntrico del materialismo histórico (White 2004, p. 14).

4.2.2 *Comunidades imaginadas y anarquismo*

La posición anarquista acerca de la cuestión nacional ha suscitado importantes debates en la historia del anarquismo y es aún foco de disputas, sobre todo en los debates entre los anarquismos del sur y el norte. Carlos Taibo (2013) entiende que la cuestión de la “nación” en el anarquismo se puede encarar de dos maneras. Por un lado, se puede entender la “nación” en términos de Anderson de *comunidades imaginadas*, ya que esta ha sido la forma de organización por las que se articulan las comunidades humanas desde el siglo XIX; y, por otro lado, se puede entender la “nación” en los términos que la entiende el Estado burgués: “construcciones artificiales e interesadas que responden al descarado propósito de arrinconar la lucha de clases y asentar los privilegios de las burguesías correspondientes” (Taibo 2013, p. 160). Si bien esta segunda mirada, predominante en el anarquismo europeo, ha definido la práctica política del anarquismo y ha minado su posición en los procesos de descolonización y las luchas por las independencias nacionales a lo largo del siglo XX, el rechazo categórico del nacionalismo, por ser uno de los mayores enemigos de la lucha de clases, no es una constante en la historia intelectual del anarquismo europeo. Davide Turcato intenta contestar a la pregunta de si un anarquista puede albergar el sentido de la identidad nacional en su artículo “Nations without Borders: Anarchists and National Identity” (2015). Para ello, el autor analiza las trayectorias de Bakunin, Kropotkin, Landauer y Malatesta y llega a la conclusión de que los anarquistas, a lo largo de la historia, han albergado un sentido de la identidad nacional propia, o de otras identidades nacionales, lo cual no ha contradicho su sentido y lucha por el internacionalismo. Para el anarquismo, concluye, la idea de nación no va de la mano de la idea de Estado. Es necesario reconocer, como historiadores del anarquismo, el nacionalismo inclusivo que han formulado muchos de sus activistas y pensadores. Un ejemplo es el de Bakunin, quien se consideraba así mismo anarquista y nacionalista eslavo, y además, apoyó los procesos de autodeterminación europeos (White 2004, p. 24). Sin embargo, poco a poco Bakunin se fue alejando de estos postulados porque comprobó que el crecimiento de los movimientos nacionalistas en Europa inspiraba chovinismo y odio (White 2004, p. 25).

Para White (2004, p. 28), desde que el anarquista alemán Rudolph Rocker (1873-1958) publicó su libro *Nationalism and Culture* (1937), donde critica fervientemente al nacionalismo –recorde-

mos que escribe bajo el contexto del nazismo— “a ningún anarquista blanco se le ha dado a elegir entre nuestra nación (o pueblo) y nuestra filosofía social” (White 2004, p. 25). Pero a la gente de “color”, sin embargo, se le ha dado la oportunidad de escoger entre el nacionalismo (la gente) y la filosofía política del anarquismo, ya que históricamente se han percibido como dos motores de lucha mutuamente excluyentes.

Esta elección ha llevado a muchos activistas al rechazo del anarquismo, y por lo tanto, a entender el anarquismo como una herramienta de lucha puramente “blanca”. Desde esta crítica podemos entender las palabras de Alshanti Alston, anarquista y ex-miembro del partido Black Panther, cuando en su artículo “Beyond Nationalism, But Not Without It” (1999) rechaza la visión ortodoxa del anarquismo en su crítica al nacionalismo. Para el activista negro, el nacionalismo (aunque procediera de autores fascistas y homófobos) ha potenciado una lucha que era al mismo tiempo una lucha antiestatista, necesaria para la comunidad negra de los años 60 en Estados Unidos:

El anarquismo y el nacionalismo son similares en tanto que ambos son antiestatistas, pero ¿qué significa eso cuando los movimientos anarquistas particulares dentro de un país concreto son racistas y despectivos con cualquier otro nacionalismo, sea este reaccionario o revolucionario??? Para mí, incluso el nacionalismo de Luoi Farrakhan tiene que ver con salvar a la gente, aunque sea también sexista, capitalista, homófobo y potencialmente fascista. Sin embargo, ha jugado un papel importante en mantener cierto orgullo y resistencia negra. Su trabajo “sobre el terreno” es muy importante para mantener una mentalidad anti-racista. Como anarquista negro, ese es MI problema, lidiar con cómo ven a MIS COMPAÑEROS. Sin embargo, enfatiza dónde el anarquismo y el nacionalismo tienen diferencias, y eso significa que los anarquistas NO tienen ni idea de qué significa ser NEGRO en esta jodida sociedad [sic.] (Alston 1999)

Maia Ramnath (2011), ante la dificultad de encontrar una solución a la postura del anarquismo clásico con el nacionalismo, considera que es necesario encontrar una alternativa emancipatoria al nacionalismo y una postura anarquista al anticolonialismo:

Esto es precisamente por qué es necesario un acercamiento anarquista a la anticolonización: para poder esbozar un alternativa emancipatoria más completa a la limitada versión de la liberación nacional. (Ramnath 2011, p. 15)

Para la autora es necesario romper la lógica del nacionalismo por la cual se asegura que el reconocimiento, autonomía y seguridad de los ciudadanos sólo es posible con la constitución de un Estado: la unión entre la idea de nación (lo espiritual) y el Estado (lo físico):

La asunción fundamental del nacionalismo es que para que un pueblo pueda ser reconocido como el titular de una serie de derechos y libertades colectivas, tiene que estar constituido como una nación debidamente manifestada en un Estado: una institución exclusiva definida por su monopolio de la fuerza sancionada y de la extracción de ingresos. (Ramnath 2011, p. 19)

A pesar de esta lógica, en un contexto colonial, donde la violencia se ejerce en términos de etnia y cultura: “[...] la defensa de la identidad étnica y la divergencia cultural de los dominantes es un componente clave de resistencia, con la advertencia de que es igualmente crucial prestar atención a quién está dictando la expresión “correcta” de cultura y etnicidad” (Ramnath 2011, p. 19). Si bien, este argumento conlleva su riesgo, el “nacionalismo” ha constituido una herramienta necesaria para la subversión y lucha del colonizado:

En sus discursos, los dirigentes políticos hablan a la nación. Las reivindicaciones del colonizado reciben así una forma. No hay contenido, no hay programa político y social. Hay una forma vaga, pero no obstante nacional, un marco, lo que llamamos la exigencia mínima. Los políticos que toman la palabra, que escriben en los periódicos nacionalistas, hacen soñar al pueblo. Evitan la subversión, pero de hecho introducen terribles fermentos de subversión en la conciencia de oyentes o lectores. Con frecuencia se utiliza la lengua nacional o tribal. Esto es también fomentar el sueño, permitir que la imaginación se libere del orden colonial. (Fanon 1961, p. 63)

4.2.3 *El mito anarquista: “crítica a todas las opresiones”*

El anarquismo, a pesar de su máxima “crítica a toda las opresiones”, ha callado en exceso a la hora de tratar el tema de la raza. En muchos casos, el anarquismo ha obviado la lucha negra, debido a que, bajo la mirada universalista de la lucha de clases como la principal lucha contra el orden capitalista, los negros, las mujeres, la comunidad queer o incluso diversas comunidades religiosas como la musulmana, han sido dejados de lado como sujetos históricos (White 2004, p. 16). Por ello es que la raza, como constructo, está vinculada a la institución del poder colonial y neocolonial. El concepto de raza prototípico acuñado por Gobineau¹³ forma parte del arsenal europeo en su proyecto colonial, que muchas veces también se ha usado para la categorización entre civilizado y no-civilizado dentro de sus propias fronteras. La raza se constituye al mismo tiempo como un fundamento científico y una práctica social. De esta manera, y a través de

13. Joseph Arthut, conde de Gobineau (1816-1882), en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853), señala la “raza” como motor de la historia desde el Antiguo Testamento hasta nuestros días. Las razas que serían el resultado de los descendientes de los tres hijos de Noé: Cam, Sem y Hafet y habrían dado lugar a la raza negra, amarilla y blanca. Junto a la diferenciación, Gobineau establece una jerarquía de razas que dará sentido a la construcción de la historia y justificará la colonización y la supremacía aria.

la justificación universal de la biología y las mediciones antropomórficas, se ha justificado la explotación continuada de los “blancos” hacia los “negros”. En consecuencia, los movimientos sociales que emergen desde el sur dan la vuelta a Gabineau y se apropian del concepto de “raza” como motor de cambio social. Si bien, como apuntan Héau-Lambert y Rajchenberg (2013, p. 48) “se trata de una reapropiación de una matriz discursiva, pero no de la práctica social racista, para hacerla decir algo distinto”. Bajo este paradigma, el anarquismo blanco ha creído que privilegiando la lucha de clases, otras luchas podrían beneficiarse, como la lucha feminista, LGBTQI+ o la lucha negra. Sin embargo, ha incurrido en el mismo pensamiento imperialista que hace universal una experiencia cultural concreta: “Como se demuestra, es tan duro para los blancos dejar de lado el privilegio de raza imperial como lo es para los ricos dejar de lado sus privilegios de clase” (White 2004, p. 19)

Un cambio decisivo se produjo con la aparición de la obra de Antonio Gramsci en la década de los años 1920 y 1930. Gracias a ello, la izquierda comenzó un proceso que la ha llevado a repensar el papel del trabajador en la práctica revolucionaria a partir de la noción de “hegemonía” y el papel de la cultura en ella. La “hegemonía cultural” gramsciana es clave para comprender la subordinación de clase y por ello, a la vez, la herramienta para subvertir el sistema hegemónico. De ahí que, para el autor, sea necesario tomar las instituciones –sean escuelas, iglesias, medios de comunicación etc.– y de esa manera, subvertir el orden hegemónico establecido. El giro desde el determinismo económico del marxismo ortodoxo a un pluralismo identitario del “marxismo cultural” dio lugar a un mayor énfasis en los grupos marginados de la sociedad, hasta entonces excluidos de las luchas por la emancipación, como eran las mujeres, las minorías sexuales y raciales y los migrantes (White 2004, p. 17). De ahí que, algunos autores, como George Ciccariello-Maher (2010) en su intento de “descolonizar el anarquismo”, considere que es fundamental prestar atención a aspectos como la raza y la colonización y cómo sus limitaciones están localizadas teóricamente en el privilegio epistémico racionalista del legado europeo de la Ilustración (Ciccariello-Maher 2010, p. 21). De esta manera, explica el autor, su crítica al anarquismo blanco o al “anarquismo imperialista” radica en que “busca poner una opresión como primaria: la de clase”, y esto es sinónimo de unas condiciones europeas y de un pensamiento eurocéntrico:

Después de todo, la centralidad de la clase es en sí mismo eurocéntrico, habla específicamente de las condiciones europeas, fracasa a la hora de analizar situaciones heterogéneas sociales e históricas donde la raza funciona frecuentemente como categoría de clase y ambas están en muchos casos irremediabilmente entrelazadas. (Ciccariello-Maher 2010, p. 23)

Para el autor, la estructura de clase europea era la otra cara de la esclavitud y la encomienda en las colonias. Por ello, continúa “es insuficiente reconocer la importancia de los movimientos

negros si éstos están incluidos en una dialéctica donde predomina la clase” (Ciccariello-Maher 2010, p. 37). La problemática de privilegiar un tipo de opresión sobre otro ha llevado a algunos autores (Knight, 2012; Ciccariello-Maher, 2010) a prestar especial atención a la figura y teorías del psiquiatra y revolucionario martiniqués Frantz Fanon (1925-1961) y a ponerlo en relación con los postulados anarquistas. Ambos autores coinciden que Fanon cultivó un importante sentimiento negro de identidad nacional contra las desigualdades institucionalizadas por la supremacía de la raza blanca y el imperialismo colonial europeo: “Es esta oposición al gobierno de la minoría que permite a Fanon ser caracterizado, si no como un antiestatista, al menos como un antiautoritario” (Ciccariello-Maher 2010, p. 29). Por esa razón, Fanon acusa a Sartre, quien así mismo apoyaba a los movimientos negros, de debilitarlos “reinscribiéndolos en una dialéctica histórica cuyo resultado es a la vez racional y eurocéntrico” (Ciccariello-Maher 2010, p. 37). La crítica decolonial de Fanon lo convierte en un pensador clave para romper con la lógica eurocéntrica de las luchas por la emancipación fuera del marxismo y de la unívoca lucha de clases. De ahí que, su crítica decolonial en palabras de Ciccariello-Maher “[...] lleve a una ruptura general con el abstracto universalismo del pensamiento de la Ilustración, y en términos más particulares, una crítica a la razón, al esencialismo etc., que no recae en los errores universalistas (Ciccariello-Maher 2010, p. 35). Por ello, la relación de Frantz Fanon con el anarquismo se puede establecer en varios puntos de sus postulados teóricos: el papel revolucionario que otorga al campesinado, la liberación de las instituciones (que no su rechazo), que a su vez dan lugar a una desigualdad estructural; y el papel que otorga a la violencia en los procesos de liberación personal y colectiva. Así es como los postulados de Fanon son esenciales para proseguir con la formulación de la descolonización del anarquismo que proponemos en el apartado que sigue, y que utilizaremos a lo largo de esta tesis doctoral.

4.3 DESCOLONIZAR EL ANARQUISMO

Son cada vez más los autores y activistas (Evren Türkeli 2012; Ramnath 2011; Adams 2002; Ciccariello-Maher 2010; Hassan 2013; Jean Veneuse 2013) que, desde diferentes espacios de enunciación y con diferentes objetivos, comienzan a formular la posibilidad y la necesidad de descolonizar el anarquismo. Es en esta corriente de estudios, dentro de los estudios anarquistas críticos con la mirada eurocéntrica del anarquismo, donde nos posicionamos en el plano teórico en esta tesis doctoral y desde donde, a través del estudio de varias experiencias anarquistas egipcias, aportamos nuevas investigaciones que amplían, reformulan y en definitiva descolonizan la manera en que entendemos esta filosofía política. Como veíamos, la descolonización no radica únicamente en la independencia jurídica, abarca, como asegura la pensadora decolonial Sirín Adlbi Sibai (2016, p. 24), “toda una gama de relaciones de poder que intersectan a nivel global el conocimiento, la economía política, las relaciones de Estado a nivel político-militar, la espiritualidad, las relaciones de género y la sexualidad, etcétera”.

De esta manera, autores como Maia Ramnath (2011) critican la modernidad (colonialidad) desde postulados anarquistas a través del estudio de las experiencias anti-coloniales en India. Sin embargo, la crítica que esgrime la autora intenta buscar una alternativa teórica que recoja elementos de ambas tradiciones desde donde poder construir “modernidades alternativas” o “contramodernidades” o “transmodernidades”:

No es necesariamente un “ir hacia atrás”, más bien es un intento de buscar una manera diferente que no destruye los aspectos beneficiosos de un tejido que ya existe, mientras mejoran aquellos aspectos que iban en detrimento a la expansión de la libertad y la igualdad. Lejos de ser reaccionarios, como la teleología marxista ortodoxa hubiera juzgado, la crítica anticolonial de la modernidad no fue necesariamente un intento de parar el progreso —como si las únicas opciones fueran ir hacia delante o hacia atrás a lo largo del estrecho camino—, sino más bien elegir una dirección diferente —oblicua, perpendicular, que propague en el distorsionado delta las alternativas potenciales. En otros universos, con otras historias, serán lo que la modernidad se parezca. (Ramnath 2011, p. 34)

En ello coincide con el crítico de la cultura también indio si bien fuera de los estudios anarquistas Homi Bhabha (1994), para quien lo no-occidental no es exactamente un espacio fuera de Occidente, ni tampoco un lugar de pura diferencia, sino un continuo proceso de producción y búsqueda, en muchos casos a través de la negación:

Producido a través de la estrategia de la negación, la *referencia* a la discriminación es siempre un proceso de división como la condición de sometimiento: una discriminación entre la cultura madre y sus bastardos, el ser y sus dobles, donde la trayectoria de lo que está sometido no está reprimida sino repetida como algo *diferente* — una mutación, un híbrido. Es una fuerza tan parcial y doble que es más que la mimesis pero menos que lo simbólico, que disturba la visibilidad de la presencia colonial y hace el reconocimiento de su autoridad problemático. (Bhabha 1994, p. 111)

Lo *híbrido*, como propone Bhabha, da lugar a proyectos que problematizan la autoridad colonial. En el caso que nos ocupa, el anarquismo *híbrido* egipcio problematiza el anarquismo como producto de la modernidad europea y lo devuelve a su carácter original de proceso más que de estado, de híbrido más que de esencia¹⁴. Por poner un ejemplo, Enrique

14. Sigo aquí la caracterización del hibridismo de Peter Burke quien en su libro *Hibridismo cultural* (2010), hace un repaso a las diferentes maneras en que se le ha llamado al “encuentro cultural”, donde se han usado términos como: fusión, sincretismo, apropiación, oicotipo, hibridismo etc. Para el autor el término “hibridismo”: “es un término escurridizo y ambiguo, literal y metafórico a la vez, descriptivo y explicativo” (Burke 2010, pp. 104-105).

Galván-Álvarez (2018) en su estudio sobre el anarquismo budista de los japoneses Uchiyama Gudo (1874-1911), Takagi Kenmyo (1868-1914) y el chino Taixu (1890-1914) analiza como los tres clérigos teorizan un anarquismo *avant la lettre*, es decir, consideran que las estructuras y las posibilidades de una lucha libertaria se encuentran en la tradición budista desde época premoderna:

Este es un aspecto apologético de su trabajo que una imaginación budista anarquista puede ser encontrada ya que las ideas libertarias están presentes como implícitas en las narrativas, doctrinas y prácticas budistas antiguas. Este movimiento retórico consigue un propósito doble: en primer lugar, presenta al anarquismo o al socialismo libertario no como una ideología importada de Europa sino como la consecuencia lógica de las maneras de pensar (busdistas) y, en segundo lugar, dibuja una línea de continuidad entre las viejas, premodernas y prerrevolucionarias élites feudales y las nuevas fueras capitalistas e imperialistas, promoviendo una crítica de ambas. (Galván-Álvarez 2018)

Para Uchiyama Gudo, Takagi Kenmyo y Taixu este anarquismo *avant la lettre* proporciona al anarquismo un carácter más universal ya que no se entiende cómo una ideología europea y occidental, sino como la “consecuencia lógica de la manera de pensar budista”, y además, otorga la necesaria potencialidad al anarquismo de criticar tanto las estructuras feudales como las capitalistas e imperialistas en el contexto budista. Takagi Kenmyo, uno de los activistas busdistas-anarquistas japoneses más importantes de su época, en su trabajo “Mi socialismo” se aleja con su propuesta no sólo de la tradición socialista y anarquista europea, sino también de la influencia hegemónica japonesa. En su manifiesto, declara que su manera de entender el socialismo no deriva de Karl Marx o Tolstoy. Kenmyo intenta alejarse de las raíces occidentales de su pensamiento, en una declaración personal de autonomía y libertad con respecto a las autoridades y referencias de su tiempo.

En este sentido, autores como Enrique Dussel (2001) hablan de la *transmodernidad* como superación del concepto de posmodernidad. Para el autor, existen expresiones culturales y culturas que, aún habiendo convivido y aprendido de la Modernidad europea, guardan una alteridad con respecto ésta. Estas culturas o expresiones culturales están en proceso de búsqueda de nuevos caminos de desarrollo fuera de la Modernidad. Lo *transmoderno*, por lo tanto, vendría a explicitar la novedad alterativa de lo distinto, que asumiendo la Modernidad, lo hace desde un lugar-otro, es decir, desde sus propias experiencias culturales, distintas de las europeo-norteamericanas.

Por ello y volviendo a la autora decolonial india Maria Ramnath, la única característica del discurso político anarquista occidental es su continua lucha por encontrar una vía propia entre polaridades: racionalismo/romanticismo, modernidad/antimodernidad, Ilustración/contrarrevolución, antítesis en las que no se reconoce:

Lo que es único acerca en la tradición anarquista entre los discursos políticos occidentales es su continua lucha por una síntesis entre las dos polaridades, sin rechazar ninguna de ellas. Tomado como un todo, es un intento acumulativo de encontrar un equilibrio haciendo ajustes contextualmente apropiados a lo largo del espectro. En ningún momento es una reducción de uno o de otro, y de hecho es una búsqueda de un equilibrio que implica una crítica a tal reducción de ambos objetivos. Es cierto que, incluso dentro de los amplios límites del anarquismo, están aquellos quienes han apostado por posiciones cerca de uno o a otro. Pero discutir sobre qué poli representa verdaderamente la tradición es escuchar sólo la mitad de la conversación. (Ramnath 2011, p. 35)

“Escuchar la mitad de la conversación”, como asegura Ramnath, es el error que ha cometido el “anarquismo blanco” (Hassan 2013) o el “anarquismo imperialista” (Ciccariello-Maher 2010)¹⁵. Al hacerlo, ha obviado la existencia de otros anarquismos y minado con ello, a lo largo de su historia, la capacidad revolucionaria y emancipadora del anarquismo. La continua conversación y diálogo dentro del anarquismo es lo que hace que esta tradición esté siempre abierta a una constante interpretación y reinterpretación sobre qué es y cómo se practica. Sin embargo, cuando la conversación está copada por una sola voz, que se erige como universal y verdadera, el anarquismo pierde su capacidad libertaria y revolucionaria.

En este sentido, esta tesis doctoral saca a la luz una serie de experiencias anarquistas de la historia contemporánea de Egipto hasta ahora no atendidas como tales. Nuestro objetivo, como apuntábamos en la introducción, es mostrar las posibilidades analíticas y teóricas para abordar una la decolonización de la historia del anarquismo, y en concreto, de la historia del anarquismo en Egipto. Por ello, entendemos que, para descolonizar del anarquismo es necesario:

1. Reconocer la relación entre anarquismo, colonialismo y modernidad (como veíamos en las secciones 4.1 y 4.2 de este capítulo).
2. Entender el anarquismo no como un cuerpo doctrinal que surge de Europa, si no como una serie de ideas y prácticas (experiencias) que se entrelazan en una red de revolucionarios en diferentes partes del mundo en momentos diferentes de la historia. Una madeja descentralizada, fluida y rizomática como propone Süriyya Evren (2012):

De manera contraria a las narraciones estándar, el anarquismo no es una idea fundada por Proudhon o Bakunin y luego llevada a otras partes del mundo; más bien el anarquismo es una serie de ideas y prácticas formadas con y a través de una red

15. A lo largo de esta tesis doctoral se usará el término “anarquismo blanco” o “Anarquismo” con mayúscula, para hacer referencia al anarquismo o los anarquismo del Norte, procedentes de la tradición clásica europea.

específica de reformistas/revolucionarios radicales en diferentes partes del mundo. El anarquismo es multicéntrico, fluido y opera a través de centros temporales –núcleos, nodos extrafuncionales de una red. Y describiendo la historia del anarquismo, este es el movimiento que los historiadores necesitan captar. (Evren Türkeli 2012, p. 315)

3. Entender el anarquismo como *experiencia* y como *cultura política*. La necesidad de conceptualizar la experiencia en el estudio del anarquismo en Egipto es especialmente importante para el objetivo de nuestra tesis doctoral. Esta necesidad surge de nuestro primer contacto con el anarquismo en marzo de 2013, cuando los entrevistados para este estudio coincidían en señalar la Revolución de 25 de enero de 2011 como una “experiencia anarquista” en sí misma (véase capítulo Seis). Esta experiencia, la Revolución y, en concreto, la ocupación de la Plaza Tahrir, supuso la certeza del encuentro entre la “sensación” y el “conocimiento” del anarquismo, y es a través de ella donde surgió nuestra reflexión. A partir de a estas narraciones buscamos otras en la historia moderna y contemporánea de Egipto que nos ayudaran por un lado, a descolonizar el anarquismo y su historia, y, por otro, a sacar a la luz narrativas olvidadas en la historia del anarquismo y la historia de Egipto. La conceptualización de “la experiencia” en el estudio del anarquismo fue una primera necesidad para superar el problema de la reconstrucción de la Historia y la historia de las ideas por un lado, y por otro, para ir un paso más allá en la dicotomía clásica que ha caracterizado al anarquismo, la división entre *teoría y práctica*. La experiencia es, además, una *verdad ética*, como aseguró el colectivo anarquista francés Comité Invisible en la polémica publicación de *A nuestros amigos* (2015). Según esta aproximación, los revolucionarios hoy en día ya no parten de ideologías políticas, si no de *verdades éticas*:

Las verdades éticas no son por tanto verdades *sobre* [sic] el Mundo, sino las verdades a partir de las cuales permanecemos en él. Son verdades, afirmaciones, enunciadas o silenciosas, que se experimentan pero no se demuestran. (Comité Invisible 2015, p. 48)

Según esto, y en síntesis, el anarquismo, no se puede demostrar, sólo experimentar. Otra cosa será el grado de racionalización de lo experimentado, algo que no acaban de rechazar los autores que queriéndose salir de la ortodoxia no son capaces de desmontarla por completo. Carlos Taibo, en su libro *Repensar la anarquía* (2013) asegura que:

pese a que el anarquismo es, sí, un estado de espíritu, este último se hace acompañar de un cuerpo de ideas y de experiencias comunes, bien que a menudo con perfiles difusos y, llegado el caso, contradictorios. (Taibo 2013, p. 17)

Aunque el objetivo de Taibo en este fragmento no es el de destacar los conceptos de “idea” y “experiencia”, sino el de aclarar al lector las dos grandes corrientes del anarquismo, creemos importante señalar el uso que hace el autor de los términos. “La experiencia” como evidencia histórica ha ocasionado una crisis para la historia ortodoxa, ya que multiplica los sujetos históricos, insistiendo que la historia está escrita fundamentalmente por perspectivas irreconciliables y ninguna completamente verdadera. El concepto de experiencia ha cambiado a lo largo de la historia de la filosofía. Entre las dos acepciones que identifica Ferrater Mora en su Diccionario de Filosofía (1994) encontramos: 1. Experiencia como confirmación o posibilidad de confirmación empírica de datos, y 2. Experiencia como hecho de vivir algo dado anteriormente a toda reflexión. En esta tesis doctoral entendemos *experiencia* como *verdades éticas*, como explicábamos anteriormente, y como lo hace Ferrater Mora, como *confirmación empírica y vivencia anterior a la reflexión*. Estas tres maneras de entender la experiencia nos ayudan a conceptualizar las narrativas anarquistas egipcias que analizamos a lo largo de esta tesis doctoral.

En la historia e historiografía del anarquismo encontramos que, a menudo, los autores hablan del anarquismo como “experiencia”. Peter Marshall, en su libro *Demanding the Impossible. A History of Anarchism* (2008), entiende el anarquismo como una parte integral de la experiencia humana, una experiencia que viene acompañada de un “sueño utópico” siempre colectivo (Marshall 2008, p. 13). El anarquismo se caracteriza por su carácter dual: ser al mismo tiempo un cuerpo teórico y analítico (de ahí la vasta literatura teórica, crítica e histórica), así como ser, además, una *cultura política*, es decir, el anarquismo es también la *praxis* que acompaña a este cuerpo (dispar y heterogéneo) de ideas. Siendo el anarquismo una manera de entender la lucha contra todas las formas de opresión a través de una *praxis* que tiene como objetivo la creación de dinámicas y formas de vida (y lucha) que no reproduzcan jerarquías, ni juegos de poder, descentralizadas y autogestionadas. Así mismo, consideramos que el anarquismo es una *cultura política*, término que emplea Uri Gordon (2008) para referirse al anarquismo contemporáneo. Creemos que el concepto de *cultura política* puede ser aplicado para el análisis del anarquismo fuera de la mentalidad cronológica de la contemporaneidad y la usamos en esta tesis doctoral a la manera en que la define el autor (2008, p. 4):

- ✧ Un repertorio de acción política compartido basado en la acción directa, construyendo alternativas de base, compromiso comunitario y confrontación.
- ✧ Formas compartidas de organización –descentralizadas, horizontales y consensuadas.
- ✧ Expresiones culturales más amplias en áreas tan diversas como el arte, la música, la vestimenta y la dieta, a menudo asociadas con subculturas occidentales.
- ✧ Un lenguaje político compartido que enfatiza la resistencia al capitalismo, al estado, al patriarcado y de manera más general a la jerarquía y la dominación.

4. Priorizar la forma sobre el contenido o la adherencia política a una determinada ideología. Cómo veíamos en la sección Dos de este capítulo, el anarquismo, a diferencia de otros socialismos, prioriza la forma como estrategia en el proceso de lucha. La *política prefigurativa* del anarquismo refleja que el método tiene que ser consistente con el fin y esto, de acuerdo con Süriyya Evren (2012, p. 189), nos lleva directamente a la importancia que el anarquismo deposita en la forma. Para el autor, la forma es su propia ideología:

Por ello es que el tipo de organización, la forma, sus principios organizacionales pueden ser la ideología del anarquismo: porque sus métodos (formas) tienen que ser consistentes con sus fines (utopías). Las formas anarquistas son “utópicas”. Y eso las convierte en experimentales –porque la utopía tiene su sitio en la experimentación de acuerdo a ciertos principios. Y los principios anarquistas se usan como el compás ético en el anarquismo.

5. Entender que el *locus de enunciación* es lo que caracteriza el cambio epistémico que queremos llevar a cabo en esta tesis doctoral. Entendemos el *locus de enunciación* como “la posición epistémica, cultural y política en que se ubican los sujetos en la producción de conocimiento” (Espíñeira González 2015, p. 19). El *locus de enunciación* se define a través de quién habla y desde qué cuerpo y espacio epistémico se habla en las relaciones de poder, es decir, quien puede hablar o no y de qué temas. Este traspaso del *locus de enunciación* a los sujetos a los que históricamente se les ha negado la competencia necesaria para hacerlo es uno de los objetivos fundamentales de esta tesis doctoral. Teóricos y pensadores anarquistas, libertarios y antiautoritarios desde el Sur, han creado, y siguen haciéndolo, un importante cuerpo teórico de literatura anarquista que es fundamental para entender del desarrollo de los movimientos antiautoritarios y emancipadores, y de los que la academia apenas ha empezado a hacerse eco. De este cambio en el *locus de enunciación* radica la importancia de convertirse al mismo tiempo en corpus teórico y práctico, es decir, están “[...] tanto en el lugar de práctica oposicional en la esfera pública como el de una lucha teórica en la academia” (Mignolo, 2005). Esta dualidad de la enunciación desde el Sur, al igual que la que apreciábamos al definir el anarquismo, es lo que subvierte el orden hegemónico, y es lo que les da la potencialidad de ser al mismo tiempo arma y espacio de subversión, y donde el propio acto de teorizar se convierte en sí mismo en un acto político. Es por ello que la dicotomía clásica en la que se ha dividido al anarquismo, *teoría y práctica*, queda obsoleta en el contexto poscolonial. Si, como decíamos, el acto de “enunciar” (y por ello la importancia del “locus de enunciación”) es un acto político –por la doble vertiente de estas disciplinas–, el acto de teorizar el anarquismo, es, dependiendo de quién lo haga y desde dónde, también, una práctica anarquista.

Estas cinco variables que priorizamos a la hora de analizar y descolonizar las experiencias del anarquismo en Egipto permiten hallar expresiones del anarquismo variadas y múltiples, localizadas en diferentes espacios y tiempos de la historia del país. Estas expresiones comparten la resistencia, como elemento común que las atraviesa, como un rango de posibilidades adaptativo, subversivo, redireccional y dialéctico que responde a los diferentes tipos de opresión, generando de esa manera modernidades alternativas y descolonizando, al mismo tiempo, el anarquismo. Las expresiones del anarquismo que analizamos en el caso egipcio responden en sus actos de resistencia a factores internos del contexto local, y a su vez, a efectos globales. De esta manera, al igual que propone Khuri-Makdisi (2010), en esta tesis doctoral no hablamos de lo global contra lo local ni sugerimos una jerarquía de importancia entre ambos. Lo que intentamos proponer, al igual que la autora, es que ambos espacios, el global y el local, están atravesados el uno por el otro en las experiencias que relatamos a lo largo de los capítulos de esta tesis doctoral. Ambas categorías, más que oponerse en su manera de articular los discursos y prácticas políticas, se complementan “y como resultado, se pueden entender en tándem” (Khuri-Makdisi 2010, p. 17).

Debido a esta dualidad que gira en torno a lo global y lo local las experiencias que analizamos en esta tesis doctoral están conectadas en red pero de manera rizomática, no longitudinal. En ocasiones esto se produce a través de las trayectorias transnacionales de algunos protagonistas: quizá el más simbólico de ellos, por su participación en la Revolución de Urabi, sea Enrico Malatesta, como analizamos en el capítulo Tres. Otras veces, a través de la participación en periódicos de tirada internacional, como es el caso de Georges Heinin, que escribió al mismo tiempo en publicaciones egipcias, francesas e italianas, como se puede comprobar en el capítulo Cuatro.

El rizoma que construye esta tesis doctoral quiere reflejar el rizoma del anarquismo egipcio, y se genera en torno a varios nodos, estructurados de manera antijerárquica pero que comparten Egipto como punto de encuentro, en lo que se conoce como una *red egocéntrica*. Una *red egocéntrica* tiene un nodo como raíz, no superior en una escala de prioridades a nivel jerárquico, sino que es un nodo con el que otros nodos se entrelazan entre sí. En nuestro caso, ese nodo es Egipto, en el sentido estrictamente jurídico, como Estado-nación con unas fronteras determinadas construidas por la escuadra y el cartabón colonial. Entender Egipto como el espacio cultural en el que nos movemos a partir de su conformación jurídica y otorgarle sentido a través de sus instituciones modernas y coloniales, nos ayuda, por un lado, a entender por qué los anarquistas, a lo largo de la historia de Egipto, han querido superar el discurso opresivo impuesto por las fronteras e identidades nacionales y coloniales a través de la construcción de redes transnacionales, y, al mismo tiempo, contradictoriamente, han compartido un ideal de “comunidad imaginada” articulando sus discursos desde ellas. Esto se debe a que, como explica Davide Turcato (2007) en el caso de los anarquistas italianos, en que el concepto de nacionalidad se construye por su identificación mutua como italianos, en nuestro caso los egipcios se vienen construyendo como egipcios también desde el siglo XIX. Esto consiste en unos orígenes más o menos históricos compartidos que se usan para

crear un nuevo Estado, y un idioma y una cultura que cobran consciencias de sí mismos de forma paralela. De esta manera, las experiencias anarquistas analizadas comparten un proyecto político común que concierne a la nación de su país de origen. Por ello es que la lengua, en este caso la lengua árabe, entre los elementos compartidos, se constituye como uno de los vehículos más importantes para la articulación de sus postulados teóricos y prácticos, como comprobamos no sólo en el capítulo Dos, sección 2.1, sino a lo largo de las experiencias analizadas en los capítulos Cuatro, Cinco y Seis a través de la traducción como repertorio de acción política que pretende dar cuenta de la historia y el contexto socio-político que rodea al traductor.

Esta *red egocéntrica* que damos comienzo en Egipto, conecta a lo largo de esta tesis doctoral con otros *nodos*: Francia, Italia, Grecia, Líbano y Siria principalmente. Esta forma de internacionalismo, que se hace más y menos evidente a lo largo de los distintos capítulos, surge, entre otras razones, como demostramos, por la necesidad de desvincularse de otras formas de internacionalismo, en este caso, el de la izquierda marxista, comunista y estalinista, que cuyo programa de acción tanto a nivel regional como global venía impuesto por las directrices de la Unión Soviética. Este es el caso del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya que analizamos en el capítulo Cuatro, cuyo distanciamiento de la izquierda comunista y marxista egipcia, así como su desilusión con el parlamentarismo corrupto y aún sin descolonizar, le lleva a proponer alternativas libertarias dentro del ámbito cultural y literario para dar salida a un situación de opresión por parte de las estructuras locales y globales. También es el caso de Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, cuya trayectoria política pasa de su militancia en la Unión Socialista Árabe tras la derrota de 1967 a la búsqueda de alternativas antiautoritarias y anarquistas en los años 80 y 90, como analizamos en el capítulo Cinco.

Todas las experiencias del anarquismo en Egipto, a través de su práctica política, sus postulados teóricos así como la forma y los discursos que generan nos ayudan a descolonizar la historia del anarquismo, objetivo principal de esta tesis doctoral, y a entender a través de ello que el anarquismo de la *diferencia* problematiza, amplía y reformula el canon anarquista eurocéntrico, heterocéntrico y blanco (como veremos a través del análisis de los capítulos Tres, Cuatro, Cinco y Seis) a la vez que propone alternativas emancipatorias que se adaptan a las necesidades del contexto sur mediterráneo y en concreto al contexto egipcio.

CAPÍTULO DOS

CARTOGRAFÍA DEL ANARQUISMO EN EL SUR DEL MEDITERRÁNEO.
VACÍOS HISTORIOGRÁFICOS Y POSIBILIDADES DE ESTUDIO

UNO

Introducción

En este capítulo vamos a dibujar la genealogía del anarquismo en el contexto árabo-hablante del Sur del Mediterráneo: su aparición, su desarrollo, qué se ha dicho de él, y, sobre todo, qué se ha obviado. Como sección introductoria de nuestra tesis, este capítulo sitúa el objeto de estudio, la descolonización del anarquismo egipcio, en un contexto regional, el del Sur Mediterráneo, que comparte unas variables propias que lo diferencian de otros anarquismo(s): lengua(s), adherencia o no a diferentes religiones, procesos históricos compartidos (colonización y descolonización) y la continuidad desde los años 80 de dictaduras militares neo-liberales. Con esto no pretendemos regionalizar el Sur del Mediterráneo o darle un carácter propio, independiente y distinguible de otros contextos, sino mostrar que, precisamente debido a estas variables comunes, el desarrollo y la genealogía de los anarquismo(s) que surgen en este contexto transitarán en torno a unos códigos no compartidos con el contexto europeo, lo cual nos ayuda a entender su proceso de descolonización y a buscar alternativas no hegemónicas y no situadas respecto al anarquismo “blanco”.

De esta manera, nuestro propósito es analizar las raíces y el desarrollo de los anarquismos que surgen en el Sur del Mediterráneo así como sus discursos, prácticas, evolución y, sobre todo, los vacíos historiográficos y las posibilidades de continuación de su estudio. El proceso de descolonización de esta ideología es un proceso compartido cuyo análisis nos permite adentrarnos en el siguiente capítulo de esta tesis doctoral. Así, el capítulo Tres explora la primera ola del anarquismo en el Mediterráneo árabe y, en concreto, en Egipto, y además, nos ayuda a entender por qué esta primera ola de anarquismo europeo no dio lugar a un amplio y desarrollado movimiento local – fuera de las comunidades de expatriados europeos – como sí sucedió en otros contextos globales.

Por ello, el presente capítulo va a estar estructurado en tres partes.

La primera parte tiene el objetivo de explorar las variables lengua y religión. La lengua, en este caso la lengua árabe (como lengua hegemónica en la región), con sus variedades regionales, se convierte en el motor vehicular de gran parte de los anarquismos que surgen en este contex-

to. Por eso hemos decidido dedicarle un apartado donde exploramos la evolución del concepto “anarquismo” a lo largo de su uso en el siglo XX en lengua árabe por diferentes actores políticos, intelectuales y sociales en la región. La intersección entre anarquismo y religión, y, en concreto, entre anarquismo e islam, nos ayuda a visualizar los discursos y herramientas argumentativas de los que se han servido el anarquismo o el islam, para buscar modos alternativos de emancipación adaptados al contexto local y a las diferentes subjetividades regionales.

La segunda parte de este capítulo tiene el objetivo de explorar el contexto sur del Mediterráneo por áreas geográficas. El análisis de cada área geográfica se hará de manera diacrónica, prestando una mayor atención a los procesos de formulación y reformulación de las ideologías libertarias en la región en el presente, experiencias muy dispares en cada uno de los contextos y que no han sido estudiadas de manera sistemática. En este capítulo hemos dejado de lado dos contextos fundamentales: el egipcio, principal objeto de estudio de esta tesis, cuyas experiencias analizaremos de manera detallada en los capítulos Tres, Cuatro y Cinco, y el contexto kurdo, cuya evolución es y ha sido uno de los episodios más interesantes (a lo largo del siglo XX y en la actualidad) para el estudio del anarquismo en contextos no-occidentales.

La tercera parte tiene el objetivo de adelantar una serie de debates que están teniendo lugar en la actualidad entre los anarquismos sur-norte-sur y que esboza la crítica decolonial que este anarquismo hace a los movimientos de descolonización y emancipatorios. Esto nos ayuda a repensar el anarquismo desde postulados no-eurocéntricos y localizados, uno de los objetivos principales de esta tesis doctoral.

DOS

La lengua y la religión

2.1 AL-ANĀRKIYYA BI-L-‘ARABIYYA

“al-Anārkiyya bi-l-‘arabiyya” [Anarquismo en árabe] es el nombre que da título a un blog, creado en 2011, cuyo objetivo es dar voz al “pensamiento anarquista no-autoritario”. Su particular característica: toda la información y los artículos que se publican están escritos en lengua árabe estándar. al-‘Anārkiyya bi-l-‘arabiyya es uno de los pocos espacios en internet que, hasta donde conocemos, tiene el objetivo de difundir el anarquismo, sus teorías, su historia y sus prácticas en lengua árabe a través de traducciones de obras de famosos pensadores anarquistas europeos (como Wayne Price o Georges Fountains) y de la publicación de artículos de autores árabes, la mayoría egipcios, aunque no exclusivamente (Sāmiḥ Sa‘id ‘Abūd, Aḥmed Zakī, Yāsir ‘Abd Allah, Māzin Kam al-Māz). La importancia de este blog es doble. Ha servido y sirve como plataforma de referencia para la difusión del anarquismo como filosofía política en el sur del Mediterráneo, y ha ayudado a la reformulación y descolonización del anarquismo a través del proceso de traducción. En otro orden, ha sido uno de los primeros recursos al que hemos accedido como investigadoras para acercarnos al anarquismo en lengua árabe.

La traducción ha sido y es la herramienta con la que los traductores reclaman su agencia y transmiten su subjetividad. En la traducción, la ideología juega un papel que atraviesa la transmisión del conocimiento. De esa manera, el acto de traducir se convierte en un acto político: los traductores seleccionan qué añadir, qué dejar fuera, qué palabras elegir y cómo reemplazarlas por otras. Por lo tanto, la traducción, como repertorio de acción política, revela la historia y el contexto socio-político que rodean al traductor y le confiere una entidad propia, como sujeto y actor político (Shojaei 2012, p. 25-35).

Como investigadoras interesadas en la transmisión, descolonización y expresión del anarquismo en el sur del Mediterráneo, y, en concreto, en Egipto, una de las variables que más nos ha

interesado, por su importancia a la hora de ayudar a la reformulación y adaptación de esta ideología política a las claves socio-culturales del mundo árabe, ha sido el papel de la traducción como vehículo de descolonización y como repertorio de acción colectiva. En concreto, es importante entender cómo el anarquismo, en tanto que filosofía política que surge con la Primera Internacional en Londres en 1864 como consecuencia de las tensiones entre Marx y Bakunin, que procede de la palabra griega “an” (no) y “arkhos” (origen, principio, poder, mandato), traducido como “no al poder” o “no a la autoridad”, ha sido traducida al árabe como (aunque no exclusivamente): *anārkiyya*, *lā-sultāwiyya* y *fawḍawīyya*. Si nos atenemos a los diferentes métodos de creación de neologismos estudiados por Stetkevych (1970), estos tres términos, los más corrientes en el lenguaje político actual, han llegado al árabe a través de diferentes recursos. Su uso y su difusión han tenido un gran impacto en la recepción de este concepto político a lo largo del siglo XX en el mundo árabe-hablante.

Por ello, el objetivo de este capítulo es por un lado entender cómo el término “anarquismo” ha sido traducido al árabe en el proceso de creación de neologismos del árabe estándar moderno en las últimas décadas del siglo XIX y a lo largo del siglo XX; y por otro, conectar la emergencia de la traducción (principalmente en Egipto) y la *Nahda* con la recepción de esta filosofía política en los contextos del sur del Mediterráneo, principalmente gracias a la llegada de activistas políticos y trabajadores italianos y griegos (véase capítulo Tres). El propósito es entender, a la manera en que lo hacen las preguntas de investigación que atraviesan los diferentes capítulos de esta tesis doctoral, cómo la voz “anarquismo” ha sido recibida y traducida al árabe, qué consecuencias ha tenido esta traducción/traduccionen en la configuración de esta filosofía política en los países de mayoría árabe-hablante en el sur del Mediterráneo, y hasta qué punto el estudio de esta adaptación lingüística sirve para entender la historia conceptual del anarquismo en el mundo árabe y nos permite descolonizarla.

El proceso de modernización de la lengua árabe, que es al mismo tiempo una adaptación al lenguaje de la colonialidad, se ha producido a través del sistema clásico de derivación de la raíz (*ishṭiqāq*), lo que se ha basado en varios principios, entre ellos, el más significativo es el de analogía (*qiyās*). Aunque la lengua árabe comenzó a crear neologismos desde sus inicios y a adaptar un nuevo vocabulario procedente de otros contextos culturales desde la influencia griega en la escuela de Basora en el siglo VIII, fue principalmente durante la *Nahda*, en el siglo XIX, cuando la creación de neologismos, a través del proceso de analogía, adquirió un papel más significativo.

Los términos *anārkiyya*, *lā-sultāwiyya* y *fawḍawīyya* se han construido añadiendo el sufijo nominal *-iyya* al final de los diferentes nombres que la componen. De esa manera, se han creado sustantivos abstractos que denotan conceptos no materiales, ideas o cosas que se diferencian de las cosas concretas, es decir, del nombre inicial. Según Abdul Sahib Mehdi Ali (1987): “se ha observado que este sufijo no se ha usado apenas para referirse a expresiones abstractas antes de la *Nahda*” (1987, p. 32).

Si examinamos con detalle cada uno de los términos que en árabe hace referencia al anarquismo, *anārkiyya*, *lā-sulṭawiyya* y *fawḍawiyya*, encontramos que cada uno de ellos ha sufrido un proceso de derivación diferente, lo que les confiere unos matices también diferentes. Por un lado, el término *anārkiyya* procede del préstamo léxico del griego “anarkia” a través del inglés, al igual que sucedió, por ejemplo, con la palabra estrategia (*istrāṭijīyya*). El proceso de préstamo de léxico tuvo un papel importante en el árabe de la Edad Media así como en la construcción del Árabe Moderno Estándar (en sus siglas en inglés, MSA) en la creación de vocabulario científico y tecnológico. Esta práctica es ya una práctica establecida en árabe y consiste en modificar un préstamo extranjero de acuerdo a las estructuras morfológicas de la lengua árabe (Mehdi Ali 1987, p. 33).

Por otro lado, el término *lā-sulṭawiyya* ha sido derivado a través de la sufijación de la partícula negativa *lā* (no) seguida del nombre que traduce “autoridad” (*sulṭa*), lo que viene a traducirse como “no a la autoridad”. Este neologismo correspondería con la traducción directa de la palabra griega “anarkia”. De hecho, la construcción de este tipo de estructuras ha sido ampliamente discutida y se debe a la influencia directa de las construcciones lingüísticas que proceden del griego, inglés y otros idiomas (Mehdi Ali 1987, p. 32-33).

Sin embargo, quizá, el caso más interesante de *ishtiqaq* del término “anarquismo” haya sido su adaptación como *fawḍawiyya*. Este término, *fawḍawiyya*, proviene de la extensión semántica del nombre *fawḍa* (traducida comúnmente como “caos”, “desastre”), al cual se le ha sido añadida el sufijo *-iyya*, para la construcción, como veíamos en el caso de *anārkiyya*, de su significado abstracto. Sin embargo, este neologismo, a diferencia de *anārkiyya* recoge como raíz y base de su derivación la recepción del concepto peyorativo de “ausencia de gobierno”. El término anarquismo en griego, como veíamos, no es sinónimo de caos; sin embargo, se ha presupuesto y ha sido aceptado en el imaginario político hegemónico que el ser humano no puede sobrevivir sin un gobierno o autoridad, y de esta manera, el anarquismo, o más bien, la anarquía, se ha entendido como sinónimo de desorden, caos y desorganización.

Quizá sea por esta misma razón que, la primera fuente de la que tenemos información y que hace referencia a esta filosofía política en árabe, use el término *fawḍawiyya*. Los lectores árabes en Egipto, con el surgimiento de la prensa, comenzaron a encontrar artículos sobre socialismo y anarquismo (traducidos como *al-ishtirākiyya* y *al-fawḍawiyya* respectivamente) en las páginas de los dos periódicos más importantes de la época: *al-Muqtataf* (Beirut 1876-83; El Cairo 1884-1952); y *al-Hilāl* (El Cairo 1892-). Ambos periódicos, con base en El Cairo y editados por sirios, publicaron, de acuerdo a la investigación de Ilham Khuri-Makdisi (2010, p. 35), más de cincuenta artículos sobre socialismo, anarquismo y movimientos obreros, gran parte de ellos dedicados exclusivamente al anarquismo.

Al-Muqtataf en sus páginas promovió férreamente el capitalismo durante la última década del siglo XIX. Con el objetivo de exponer a sus lectores las premisas clásicas de la teoría económi-

ca, *al-Muqtataf* fue un defensor de la competencia como sistema natural en que se basaban las relaciones humanas. La competencia humana se explicaba como inevitable, necesaria y corazón mismo de la civilización, como así lo era el capitalismo. *Al-Hilāl*, por su parte, publicó artículos menos polémicos con el socialismo que *al-Muqtataf*, aunque sus simpatías ideológicas eran claras y ambos periódicos apoyaban al capitalismo global en pleno auge. Para *al-Hilāl*, el socialismo era un proceso no-natural predestinado desde su nacimiento a fracasar, puesto que desde sus presupuestos la distribución igualitaria de la riqueza era un estado desconocido de la naturaleza humana. Ambos periódicos, antes de la Primera Guerra Mundial, describían el socialismo, más conectado en la época con la idea de reforma, en mejores términos que al anarquismo. Socialismo y anarquismo estaban interconectados con discursos y tropos (significantes) con los que los lectores estaban familiarizados o empezaron a familiarizarse en aquellos años, los de la *Nahda*, y que estaban relacionados con el vocabulario de la Colonialidad/Modernidad: civilización, ciencias naturales, leyes naturales, progreso, darwinismo etc. (Khuri-Makdisi 2010, p. 41).

Si tomamos la propagación del término *fawḍwiyya* en los periódicos liberales de la *Nahda* como punto de partida de nuestro análisis sobre el cambio lingüístico y conceptual del anarquismo, podemos categorizar este proceso en lengua árabe en las cuatro dimensiones que reconoce Reinhart Kosellek (1967) en la formulación de lo que llama “historia conceptual”: *temporalización, ideologización, democratización y politización*. Lo que sugiere Kosellek es que los conceptos se mueven y están hechos en la “temporalización de la experiencia” y construidos en un “horizonte de expectativas”, es decir, los conceptos, siempre políticos, al moverse se adaptan a los diferentes contextos y sufren un continuado proceso de abstracción, pasan de referirse a situaciones concretas para, progresivamente, hacer referencia a situaciones abstractas y/o futuras (horizonte de expectativas). De acuerdo con el autor, los conceptos pasan por un proceso de temporalización e ideologización, es decir, cuando un concepto se mueve (pasa de un contexto cultural a otro) se vuelve progresivamente más abstracto (ideologización) y pierden su estabilidad eterna. En este proceso, el concepto captura significados y experiencias (temporalización) (Marchart 2007, p. 53). Esto permite a la historia conceptual describir los fenómenos como procesos más que como estados permanentes. De esta manera, al traducir “anarquismo” al árabe, el concepto “anarquismo” adquiere el significado social y las experiencias lingüísticas e históricas de la cultura a la que ha sido traducido, en este caso, la historia común, compartida, regional y local de los árabes. Para dar un ejemplo concreto, en 1901, *al-Hilāl* publicó un artículo titulado: “Al-fawḍawiyya fil-Islām” [Anarquismo en el islam] donde el autor reconoce que las experiencias del anarquismo en el islam fueron diferentes a las europeas mientras busca ejemplos en la historia del islam (entre ellos en los jariyíes y los ismaelíes) para testificar la existencia de anarquismo como la práctica política que está en contra de los líderes, los gobiernos y la autoridad. De esa manera se produce el proceso de temporalización, donde el anarquismo se contextualiza en la historia cultural y la experiencia concreta local.

De acuerdo con Koselleck, dado que los conceptos se mueven, progresivamente se alejan de la élite y la aristocracia, las clases sociales que primero tienen acceso al conocimiento escrito. La *democratización* de los conceptos ocurre cuando pasan a estar disponibles a un sector más amplio e intersectorial de la población. Esto implica que el campo donde estos conceptos se aplican se amplía y el lenguaje político se ensancha, lo que produce un “horizonte de expectativas” (es decir, hablar en el presente sobre el futuro) (Marchart 2007, p. 53). De hecho, el número de personas alfabetizadas en Egipto a finales del siglo XIX que podía acceder a los grandes periódicos de tirada nacional era muy limitado, sin embargo “ [...] los periódicos en la parte oriental del Mediterráneo fueron a menudo leídos de manera común, dado que eran caros y la alfabetización completa era algo que se confinaba sólo a unos pocos seleccionados” (Khuri-Makdisi 2010, p. 36). Esto sugiere que los límites de quien conseguía la información y de quien recibía las “nuevas ideas” no estaba confinado/limitado solamente a una pequeña élite alfabetizada, sino que, más bien, estas ideas se difundían a otros sectores menos privilegiados de la población que progresivamente se fueron apropiando de ellas. Esta es probablemente la razón por la que el único término que hemos encontrado en las diferentes fuentes que hablan sobre anarquismo a lo largo de gran parte del siglo XX es *fawḍawiyya*, ya sea en fuentes islámicas, en las diferentes corrientes políticas de la izquierda marxista (no anarquista) o en el discurso académico.

Con la emergencia del anarquismo como una ideología política autoreferencial durante la Revolución del 25 de enero en Egipto y la fundación de grupos anarquistas declarados como tales, los términos *anārkiyya*, *lā-sulṭawiyya* y *fawḍawiyya* comenzaron a escucharse con frecuencia en el lenguaje político del contexto revolucionario, tanto por sus actores como por las fuerzas contra-revolucionarias. Los términos más usados por la prensa del momento fueron los de *anārkiyya* y *fawḍawiyya*. La mayor parte de los medios de comunicación se refirieron a los integrantes de esta ideología –*fawḍawiyyūn*, *anārkiyyūn*– como aquellos que querían la eliminación del gobierno y el Estado, y, por lo tanto, un retorno al caos y a la barbarie. Incluso las cadenas de televisión privadas empezaron a debatir la emergencia política de grupos como el Black Bloc, la película *V de Vendetta* y otras organizaciones anarquistas de la época, como el Movimiento Libertario Socialista (véase capítulo Seis, sección 3.1). Los Hermanos Musulmanes, en su página web *Ikhwān Wiki* (su enciclopedia *online*) dedicaron una entrada al anarquismo en 2012 y para ello usaron de manera intercambiable los términos *anārkiyya*, *fawḍawiyya*, *al-ishtirākīyya al-thawriyya* (socialismo revolucionario), *fawḍawiyya al-dawla* (anarquismo de Estado) etc., en una algarabía conceptual que sin embargo ayudó a la difusión de estos términos en el vocabulario político del momento.

Durante las entrevistas semi-estructuradas llevadas a cabo durante nuestro trabajo de campo en Egipto y en Túnez (véase sección 3.3 de este capítulo), la mayor parte de los participantes (que en su mayoría pertenecían a grupos anarquistas) no se definen como *anārkiyyīn* (anarquistas), sino como *lā-sulṭawiyyīn* (antiautoritarios) o *taḥarruriyyīn* (libertarios). Sin embargo, en este

sentido hay discrepancias y diferencias que tienen que ver con la experiencia política previa de los entrevistados y su edad (véase capítulos Cinco y Seis). Gran parte de los participantes de generaciones políticas anteriores a la generación de 2011, con experiencia previa en organizaciones marxistas (véase el caso de Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd y Aḥmed Zāki en el capítulo Cinco), preferían ser identificados como *lā-sultawī* (antiautoritario), y en algunos casos rechazaban el término *anārki* (anarquista). Mientras que, por su parte, los jóvenes politizados en mayor o menor medida a través de los sucesos revolucionarios de 2011 y 2012 escogían tanto la denominación *anārki* como *lā-sultawī*. En otras ocasiones, los participantes han evitado el uso del término *anārki*, ya que lo han entendido como la pertenencia a una filosofía política de la experiencia europea con la que no se identifican. Aunque la mayor parte de los activistas anarquistas reconocen esta historia, esto es, la historia europea y blanca asociada a esta filosofía política, prefieren el uso del término *lā-sultawī*, más amplio y diverso y asociado a una forma de hacer política y actuar en su vida diaria.

En otras ocasiones, el término *fawḍawiyya* se ha usado para subvertir su significado peyorativo. Tanto la primera edición del libro *Difā'an 'an al-fawḍawiyya: al-Anārkiyya al-madrasa al-thawriyya allatī lam na'rifhā* [En defensa del anarquismo: el anarquismo, la escuela revolucionaria que no conocimos] (2007), como su segunda edición *al-Anārkiyya: al-madrasa al-thawriyya allatī na'rifuhā* (2012), su autor Aḥmed Zakī eligió el término *fawḍawiyya* para subvertir su significado peyorativo y resemantizarlo a través de un uso activista del mismo. Esto demuestra que los usos contemporáneos del término anarquismo en árabe expresan la última de las dimensiones del cambio conceptual de Koselleck, *politización*. De acuerdo con esta teoría, se produce el proceso de politización de los conceptos porque mayores sectores de la población pueden entender y hacer uso del concepto político dentro de sus propias realidades y subjetividades y, de esa manera, grandes sectores de la población se movilizan (Marchart 2007, p. 53).

Por todo ello, y como hemos comprobado y comprobaremos a lo largo de esta tesis doctoral, la recepción del concepto de anarquismo y su traducción en lengua árabe ha sufrido cambios semiológicos (historia del significado), onomasiológicos (historia de su nombre) y referenciales (expresión de las experiencias) a través del proceso de cambio conceptual.

De hecho, es importante entender que, por esta razón, la práctica lingüística del anarquismo en las sociedades árabes ha descolonizado esta filosofía política. Como declara Homi Bhabha en *The Location of Culture* (1994):

El proceso de traducción es la apertura de otro espacio de contención política y cultural en el corazón de la representación colonial. Aquí, el mundo de la divina autoridad es profundamente defectuoso por la afirmación del signo indígena, y en la misma práctica de la dominación el lenguaje del maestro se vuelve híbrido —no una cosa ni la otra. (Bhabha 1994, p. 33)

La traducción y el cambio conceptual a través de los procesos de *temporalización*, *ideologización*, *democratización* y *politización* han ayudado a la expansión y reformulación de la teoría y la práctica del anarquismo en contextos no occidentales y concretamente, en contextos árabes.

Así mismo, el anarquismo ha creado otros logos y tropos en el mundo árabe como podemos ver a través de las ilustraciones 1 y 2¹. Estos logos recogen las características más importantes de lo logos del anarquismo europeo: el color rojo y negro y el círculo. Sin embargo, en lugar de la A de anarquismo, encontramos la grafía لا (lā) [no] de *lā-sultāwiyya*.



Ilustración 1



Ilustración 2

2.2 ANARQUISMO E ISLAM

En marzo de 2015, cuando asistimos como observadoras participantes al Encuentro Anarquista Mediterráneo (véase sección 3.3 de este capítulo), en una conversación informal durante las pausas, un miembro de la CNT francesa nos declaraba la imposibilidad de que el anarquismo y la religión pudieran encontrar espacios comunes. Aunque replicamos al cenetista francés con ejemplos, como los que exponemos más adelante, que reflejan la existencia de diferentes maneras (discursivas y performativas) en que se han establecido las intersecciones entre ambas tradiciones, el cenetista nos respondió que en ese caso, el anarquismo dejaba de ser anarquismo, ya que esta tradición política no atiende, como dijo Auguste Blanqui en 1880, ni a Dios ni a maestro. Esta perspectiva blanca del anarquismo rechaza, a través de un ejercicio de autoridad sobre los límites conceptuales de esta filosofía política, que una tradición como el islam, que debe “sumisión a

1. La *ilustración 1* ha sido extraída de: <https://openclipart.org/download/262053/la-anarchism.svg> [Consultado el 4 de abril de 2013] y la *ilustración 2* ha sido extraída de: https://tahriricn.files.wordpress.com/2013/06/556816_493691223985137_77891838_n.jpg [Consultado el 4 de abril de 2013].

Dios”, y el anarquismo, como tradición contraria a todo tipo de sumisión y autoridad, puedan encontrarse en la formulación de nuevas herramientas de emancipación.

Sin embargo, como apunta Anthoni Fiscella, uno de los no muy abundantes investigadores que desde hace más de una década investiga las intersecciones entre anarquismo e islam, en su artículo recopilatorio “Varieties of Islamic Anarchism. A Brief Introduction” (2014): “A pesar de que los debates internos continúan sobre lo que puede ser justamente llamado “anarquismo”, no hay, como en el islam, una autoridad central en la tradición anarquista que pueda cerrar el debate” (Fiscella 2014, p. 7).

En este artículo, quizá uno de los más conocidos en su género (el propio el autor declara que “ha sido descargado más de 10.000 veces”², lo que demuestra el interés actual sobre la temática), Fiscella intenta sistematizar el amplio corpus de trabajos académicos, denominaciones identitarias e intentos de formulaciones teóricas relacionando ambas tradiciones en lo que denomina “Islamic anarchism” [anarquismo islámico] donde entiende el anarquismo como: “ [...] lo que va desde el sindicalismo hasta el autoritarismo y el minarquismo (estado mínimo)”, y el islam como “lo que incluye a todos lo que tienen una relación discursiva con alguna de las partes de la amplia corriente del islam incluídas sus herejías y desviaciones (nótase: un hereje musulmán es otro santo musulmán)” (Fiscella 2014, p. 12). En su artículo “Imagining an “Islamic Anarchism: A New Field of Study is Ploughed” (2009) Fiscella distingue tres maneras en que el islam y el anarquismo se han relacionado y han intentado conectarse a través de las obras de diferentes autores: estudios que formulan una teoría anarquista, estudios que buscan los trazos anarquistas en las sociedades musulmanas tribales y, finalmente, estudios que buscan estructuras anarquistas en el islam (Fiscella 2009, p. 29).

Siguiendo los trabajos del autor, en este apartado vamos a intentar dar sentido al corpus de subjetividades, obras, y debates que han intentado dar sentido a las intersecciones entre anarquismo e islam en dos ámbitos: subjetividades (identidades y formulaciones teóricas) y debates académicos.

La existencia de individuos que de una u otra manera se identifican como anarquistas y musulmanes y que han tratado de dar sentido a ambas identidades se remonta al siglo XIX. En la mayor parte de estos casos, o al menos los hasta ahora conocidos, se ha tratado de europeos que, tras un primer contacto con el anarquismo, terminaron convirtiéndose al islam, y, en última instancia, se trasladaron a países árabes para desarrollar ambas identidades en una suerte de lo que creemos podría ser un “orientalismo libertario”. Entre estos personajes se encuentra John Gustaf Agelii (1869-1917), conocido posteriormente como Sheikh ‘Abd al-Hādī ‘Aqīlī, artista y militante anarquista sueco. Con 20 años de edad descubrió la pintura como su pasión y profesión. Amigo de Renoir, Van Gogh y Manet entre otros artistas de su época, y mientras se desarrollaba su talento en este ámbito, comenzó a interesarse por la corriente espiritual del movimiento anarquista a través de los ambientes artísticos europeos. En 1892 se trasladó a París, donde comenzó

2. Correspondencia por *e-mail* con el autor.

a estudiar árabe y hebreo y en 1894 viajó a El Cairo. Con un gran interés en aspectos esotéricos y metafísicos, poco a poco se fue adentrando en el islam, religión a la que se convirtió en 1898-1899. Aunque nunca escribió sobre anarquismo e islam al mismo tiempo, es decir, sin conectar el uno con el otro, existieron ocasiones en que hubo intentos de establecer paralelismos, como cuando, por ejemplo, llamó a pensadores como 'Ibn 'Arabī, “feminista” (Fiscella 2014, p. 2).

Otro de estos interesantes personajes del “orientalismo libertario” fue la escritora suiza Isabelle Eberhard (1877-1904)³. A edad temprana, Isabelle aprendió, dentro del marco de la educación burguesa de la época árabe clásico y prefirió vestirse como un hombre, dado que esto le ayudó a disfrutar de la libertad que no gozaba como mujer. Tras el traslado de su hermano Augustin a Argelia, con la Legión Extranjera Francesa, Isabelle, que ya sabía árabe, aumentó su interés por “Oriente”. Tras la muerte de sus padres y después de cortar todo vínculo con sus hermanos, en su continuo proceso de *queerización* se hizo llamar Si Mahmoud Essadi y comenzó su periplo por el Sur del Mediterráneo. Se convirtió al islam y se trasladó a Argelia, donde tuvo contacto con la orden sufí Qadiriyya, por entonces volcada en ayudar a los pobres y luchar contra el régimen colonial. En 1904 murió en una inundación.

Sin embargo, uno de los casos más paradigmáticos de lo que consideramos el orientalismo libertario de finales del siglo XIX es el de la anarquista italiana Leda Rafanelli (1880-1971)⁴ (véase capítulo Tres, sección 3.3.1). Nacida en Livorno, pronto se trasladó con su familia a Alejandría, donde entró en contacto con la Baracca Rossa, café literario y espacio cultural de exiliados políticos, en su mayoría anarquistas (véase capítulo Tres, p. 162). Aunque en un inicio se acercaba más al anarquismo individualista, poco a poco se interesó por el socialismo libertario, una vez que volvió a Italia. De la misma manera, durante su estancia en Egipto Leda se acercó al sufismo. Para Leda, el islam era ante todo una crítica y rebelión contra el mundo occidental. En *Memorie d'una chiromante* (2010) la anarquista sufí declaraba en un tono idealizado y orientalizado que:

Tengo sangre árabe en las venas: mi abuelo materno fue hijo natural de un gitano tunecino. Desde una edad temprana he expresado las tendencias orientales de mi alma: en el rezo, que en vez de unir las manos las volteaba en alto, con las palmas mirando al cielo, e instintivamente me orientaba hacia el Este. En mi familia me consideraban “extravagante” (Rafanelli 2010, p. 9).

3. Sobre la vida y obra de Isabelle Eberhardt véase: Annette, K., 1989. *Isabelle: The Life of Isabelle Eberhardt*, New York: Aldred A. Knopf; Foster, V.A., 2008. “Reinventing Isabelle Eberhardt: Rereading Timberlake Wertenbaker’s *New Anatomies*”. *Connotations*, 17(109–128). Entre las obras más famosas de Isabelle como autora: Eberhardt, I., 1908. *Notes de route: Maroc-Algérie-Tunisie*, Paris: Fasquelle; Eberhardt, I., 1920. *Pages d’Islam*, Paris: Fasquelle; Eberhardt, I., 1923. *Amara le forcat; L’anarchiste: Nouvelles inédites*, Abbeville: Frédéric Paillard.

4. Cusin, C., 1995. *Anarchia e romanziere: Leda Rafanelli*, Archivio Famiglia Camillo Berneri; Pakieser, A. & Rafanelli, L., 2014. *I Belong Only to Myself: The Life and Writings of Leda Rafanelli*, London: AK Press - Institute for Anarchist Studies. Entre las obras más famosas de Leda Rafanelli: Rafanelli, L., 1975. *Una donna e Mussolini*, Milano: Rizzoli; Rafanelli, L., 2010. *Memorie d'una chiromante* Milva Maria Cappellini, ed., Cuneo: Nerosubianco.

Entre estas subjetividades anarco-musulmanas ha habido varios intentos de postular las potencialidades anarquistas y libertarias en el islam, o la potencialidad islamizante del anarquismo, a través de la búsqueda de sus puntos de encuentro más allá de las lecturas rígidas y estereotipadas de ambas tradiciones. Lo han intentado tanto agentes externos como sus propios seguidores. Abdennur Prado (1967-), activista español musulmán (desconocemos si también anarquista), en su libro *El islam como anarquismo místico* (2009) intenta buscar las analogías “más allá de las diferencias” entre el islam y el anarquismo:

No se trata de demostrar nada, forzando la analogía, sino de poner sobre la mesa una serie de elementos comunes al islam y al anarquismo, cuya cercanía se hace evidente una vez enunciados. (Prado 2009, p. 20)

Para el autor, el “anarquismo místico” sirve para indagar tanto en la naturaleza del islam como en la del anarquismo. Buscar en ambas tradiciones ayuda, según el autor, a repensar las formas de resistencia necesarias para buscar lo que ambas tradiciones anhelan: una sociedad justa. Con ello el autor no busca formular un ideario político concreto, sino repensar ambas tradiciones de manera complementaria. El objetivo es doble: por un lado, rescatar los elementos libertarios del islam, y por otro, ver los puntos de encuentro entre ambas tradiciones para repensar las estrategias de liberación.

En las próximas páginas, nos proponemos mostrar que existe un fondo anarquista inherente al islam. Este anarquismo merece ser puesto en primer plano, frente a las representaciones instauradas por el aparato represor de los *mass media*, pero también frente al islam de los clérigos reaccionarios, transformado en una religión de Estado, al servicio del dominio planetario de las grandes corporaciones financieras de Occidente. (Prado 2009, p. 22)

Mohamed Jean Veneuse (Canadá)⁵ es uno de los casos más polémicos entre las subjetividades que intentan buscar los aspectos anarquizantes del islam. Musulmán y anarquista (post-anarquista), Mohamed Jean Veneuse ha escrito su propia exégesis (تفسير) en libros que explican cómo el islam y el anarquismo son dos conceptos unidos en lo que teoriza como “Anarca-Islam”. El “Anarca-Islam” es la búsqueda de los aspectos antiautoritarios y anticapitalistas del islam. En la formulación de esta nueva conceptualización del islam y del anarquismo, el autor utiliza las herramientas del “anarchic-Ijtihad” como herramienta de interpretación anarco-islámico a través

5. Para conocer la obra y vida de este autor véase su blog personal http://mohamedjeanvenouse.blogspot.com/2013_06_01_archive.html [Consultado el 3 de marzo de 2016], y Jean Veneuse, M., 2009. *Anarca-Islam*. Queen's University Kingston; Jean Veneuse, M., 2013. *Islam and Anarchism. Relationships and Resonances*, Minor Compositions [en prensa].

de las prácticas *micro-anti-authoritarian* que extrae de la sunna y el Corán: *shūrā* (consultación), *ijmā* (consenso) y *maslaḥa* (interés público)

Anarchic-Ijtihad es el compromiso por identificar y reinterpretar, si fuera necesario, los principios anticapitalistas y antiautoritarios de la Sunna y el Corán. Utilizo el *anarchic-ijtihad* para identificar estos compromisos en el islam, así es que la interpretación por la que abogo, anarca-islam, resuena con el anarquismo. De manera similar utilizo el *anarchic-ijtihad* para releer los compromisos anticapitalistas y antiautoritarios islámicos en el anarquismo para que resuenen con el anarca-islam. Porque el *anarchic-ijtihad* es una ijtihad anarquicamente orientada, no es sólo una forma de discurso o análisis crítico. *Anarchic-ijtihad* por la virtud de la propia noción de ijtihad, es un método que uso para hacer juicios en favor del anarca-islam. También me permite la habilidad de criticar las interpretaciones del islam que no sostienen los compromisos anticapitalistas y antiautoritarios del anarca-islam. Veo estos compromisos como compromisos islámicos, como también los veo como compromisos anarquistas. Anarca-islam es el método que uso para fusionar los conceptos y prácticas individuales anticapitalistas y antiautoritarios del islam. (Jean Veneuse 2009, p. 38)

Otra de las interesantes maneras en que el anarquismo y el islam se han relacionado y fusionado ha sido a través de la música, y, en concreto, el punk, como género y subcultura⁶. En 2003, el novelista estadounidense Michael Muhammad Knight publicó *The Taqwacores*, su primera novela, que más tarde pasará a la gran pantalla, donde dibuja la escena islámico-punk-rock de la Costa Este en Estados Unidos. El título, que deriva del concepto islámico *taqwa* (amor y miedo a Allāh) y *hardcore* del subgénero del punk y el rock, tiene la intención de reflejar una narrativa cargada de un lenguaje híbrido que fusiona en sus personajes las distintas maneras de entender el islam y el punk. Así es como Yusef Ali, el protagonista de la novela, de origen paquistaní, narra sus intentos de explicar esta subcultura de la que comenzó a formar parte:

Dejé de intentar definir el punk que me rodeaba al mismo tiempo que paré de intentar definir el islam... Ambos se ven por los que no pertenecen a ellas como comunidades únicas, unificadas y cohesionadas cuando nada de ello podría estar más lejos de la realidad... No puedes tener al punk o al islam en tus manos. Por lo tanto, ¿qué más pueden significar que lo que tu quieras que signifiquen” (Knight 2003, p. 7)

6. Para más información véase: Fiscella, A.T., 2012. “From Muslim punks to taqwacore: an incomplete history of punk Islam”. *Cont Islam*, 6, pp. 255–281.

En otro orden de prioridades y con objetivos diferentes, académicos no musulmanes o anarquistas han tratado de buscar los trazos anarquistas o anarquizantes, es decir, las prácticas política anti-autoritarias en la historia del islam. El primero de ellos fue Harold Barclay, anarquista y antropólogo, cuando publicó su artículo “Islam, Muslim Societies, and Anarchy” (2002) en la revista *Anarchist Studies*, lo que contribuyó a un amplio corpus de estudios, cada vez más prolífero, sobre la cuestión. Más tarde Patricia Crone, profesora del Institute for Advanced Studies de la Universidad de Princeton, describió en su artículo “Ninth-Century Muslim Anarchists” (2000) a los jariyíes y los mutazilíes del siglo IX como anarquistas, ya que, según la autora, ambas corrientes del islam consideraban que no era necesario un gobierno o líder para configurar sus sociedades. En concreto, Crone centró su análisis en la *najdiyya*, una rama *jariyí*, cuyos miembros apostaban por una suerte de igualitarismo. La autora justifica su estudio de la siguiente manera:

La gente en la que está centrado este artículo eran anarquistas, en el sentido simple de los que creen en la anarquía, el “no al gobierno”. No eran secularistas, individualistas, comunistas o reformadores sociales, revolucionarios o terroristas, sino pensadores que sostenían que las sociedades musulmanas podrían funcionar sin lo que llamamos el Estado. Su visión es, sin embargo, de gran interés para el pensamiento político islámico temprano y la historia del anarquismo. Dado que son muy desconocidos para los estudiosos del islam y todavía tienen que ser descubiertos por los historiadores del anarquismo, agradezco la oportunidad de poder presentarlos a un amplio público aquí. (Crone 2000, p. 3)

Al mismo tiempo, Ahmet Karamustafa, profesor de estudios de historia y religión en la Universidad de Washington y St. Louis en Missouri, estudió en su libro *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Periods 1200-1550* (2006) a los grupos de derviches que, en muchos casos, según el autor, repudiaron las normas sociales y religiosas de la época. Muchos de ellos llevaban ropa extravagante (turbantes negros, cadenas de metal sobre el cuello) y/o caminaban desnudos y rechazaban la piedad religiosa. En su libro, Karamustafa los califica como anarquistas, ya que luchaban, concretamente contra el sufismo institucional de la época (Fiscella 2009, p. 12).

A través de estos ejemplos podemos ver, de manera limitada, las posibilidades de encuentro entre el anarquismo y el islam. Son muchas otras experiencias las que dejamos de lado ya que este tipo de intersecciones configuran una nueva línea de investigación que sobrepasa el objetivo de esta tesis doctoral. Aunque gran parte de los ejemplos utilizados como casos de estudio para nuestra tesis no tienen la religión como clave central en la configuración de su teoría o praxis política, hemos considerado importante hacer una reflexión general sobre esta relación, dada la importancia de estas intersecciones en la configuración decolonial del anarquismo.

TRES

Historia y cartografía del anarquismo

3.1 ENTRE EL FIN DEL IMPERIO OTOMANO Y UNA DESCOLONIZACIÓN INACABADA: LÍBANO, SIRIA, PALESTINA Y JORDANIA

La inmigración de intelectuales sirios y libaneses a Egipto a final del Imperio Otomano fue uno de los factores, como señala Ilham Khuri Makdisi, que dieron lugar al intercambio y difusión de ideas radicales y de izquierdas entre las ciudades de Beirut, Alejandría y el Cairo (Khuri- Makdisi 2010, pp. 46). En la formación del Estado moderno de Muhammad ‘Ali, los gobernantes egipcios reclutaron intelectuales sirios para posiciones en los ministerios, en la medicina moderna o como periodistas, intérpretes y traductores. Además, debido a las políticas represivas y la censura en su lugar de origen, así como a la necesidad de continuar con la labor de publicación de sus periódicos, Egipto se convirtió en lugar de encuentro de la literatura del *mahjar* y de numerosos editores de los periódicos libaneses y sirios que tuvieron un papel fundamental en la traducción y propagación del primer anarquismo en lengua árabe (véase sección 2.1 de este capítulo). De esa manera se formalizó una red de difusión de las nuevas ideas radicales que estaban siendo incorporadas a los contextos del Mediterráneo sur (véase capítulo Tres). Tanto es así que, en octubre de 1909, se estrenó en Beirut una obra de teatro en solidaridad con el pedagogo y anarquista catalán Francisco Ferrer que había sido acusado de atentado terrorista y posteriormente asesinado (Khuri Makdisi 2010, pp. 60). Si bien en el sureste del Imperio Otomano no se desarrolló un movimiento anarquista, a excepción de la zona armenia, como sí sucedió en el oeste, el desarrollo de redes transnacionales que sirvieron como canalización para el intercambio de ideas radicales y de izquierdas fueron fundamentales para el desarrollo de la izquierda siriolibanesa. Sin embargo, no tenemos constancia de la existencia de ningún movimiento autodeclarado anarquista en la historia moderna de ninguno de los dos Estados hasta la década de 1990.

En el Líbano, la larga guerra civil que asoló al país durante más de 15 años (1975-2000), dejó un sistema político posbélico que giraba en torno a dos facciones: la facción siria, que controlaba el país a nivel militar y político; y la facción saudí, representada por el empresario Rafik Hariri, primer ministro y promotor del trabajo de reconstrucción del país a través de contratos millonarios con empresas extranjeras (Yacoub 2013, p. 91). A mitad de los años 90 se hizo evidente la emergencia de una nueva izquierda que se oponía a este sistema de control del país en dos facciones. Najah Wakim, líder del Movimiento Popular (fundado en el año 2000 junto a varias figuras carismáticas de la izquierda libanesa) comenzó a atraer la atención de los jóvenes por su oposición a las políticas neoliberales de al-Hariri. Al mismo tiempo, en las universidades privadas del país comenzó a emerger una nueva ola de movilización estudiantil a través de grupos de estudiantes como “No Frontiers” (Universidad Americana de Beirut), “Pablo Neruda” (Universidad Americana Libanesa), “Tanyous Shaheen” (Universidad de Saint Joseph) etc. (Yacoub 2013, pp. 91).

Esta ola de movilizaciones, junto a la desilusión de gran parte de la izquierda por la corrupción del Partido Comunista libanés, que se debatía entre un sector “estatista”, que controlaba los comités contrarios al cambio de las políticas externas del partido, y el sector “reformista”, crítico con la estructura centralizada del partido y partidario de abolir el “centralismo democrático”, dio lugar al Movimiento Democrático de Izquierda (MDI) (Nassif 2000). El MDI se fundó en 2004 por intelectuales como Elias Khouri, Ziad Majed, Samir Kassir y los “Grupos de Estudiantes Independientes” con el objetivo de trabajar por una democracia secular, de proteger las libertades individuales y de promover políticas económicas de centro-izquierda. Lo interesante de este nuevo partido era su organización descentralizada, su participación en la Revolución del Cedro de 2005, y su oposición a las relaciones con Siria. Sin ser en puridad ejemplo alguno de anarquismo, ayuda a contextualizar otras alternativas ya sí claramente antiautoritarias.

En la misma época se comenzó a fraguar otro grupo de izquierdas, fuera de la corriente parlamentaria de la nueva izquierda, libertario y radical, conocido como al-Badil al-Taḥarrurī [Alternativa Libertaria]. Al-Badil surgió a mitad de los años 90 junto al desarrollo de la “nueva izquierda libanesa”, asociada a la Intifada Comunista, una escisión del Partido Comunista libanés, a la que el grupo define como:

[...] la mayor parte de esta nueva izquierda es idéntica a los partidos pequeño burgueses, más interesados en conseguir el trozo más grande de la tarta que en un cambio real. Sus miembros apoyan las políticas económicas liberales del gobierno –es extraño a veces escuchar a los viejos maoístas citar a Marx para justificar su “vuelta provisional” al capitalismo. (Samir 1996)

El grupo al-Badīl al-Taḥarrurī, que tenemos localizado como activo desde 1995 hasta 2008⁷, se definía como:

[...] un grupo de personas convencidas de las ideas libertarias comunistas, para ser más específicos, convencidas de que el comunismo libertario tiene una estrategia eficaz para transformar la sociedad. Nuestras ideas recogen la contribución de toda la historia del socialismo. Tanto en Oriente como en Occidente. Karl Marx y Bakunin son los dos grandes fundadores. Pero otros muchos filósofos y pensadores árabes también. (Al Badil Al Chouyouii Al Taharrouri, 2008)

A pesar de esta aseveración, en ningún momento mencionan los nombres de estos filósofos árabes, lo cual nos dificulta la labor de poder trazar las influencias del pensamiento árabe en dicha agrupación. Así mismo, al-Badīl se muestra en todo momento como una rama del grupo francés Alternative Libertaire (de ahí su nombre en árabe) (Red and Black Revolution 2001, p. 29).

Uno de los grandes éxitos de al-Badīl fue la traducción al árabe del libro *Anarchism from Theory to Practice* (1970) de Daniel Guerin en el año 2000 por George Saad, profesor de Derecho en la Universidad del Líbano y miembro del grupo. Se distribuyeron más de 4000 copias del libro (2000 en el mundo árabe). El propósito era dar a conocer el anarquismo en el mundo árabe. La distribución de la traducción de la obra de Daniel Guerin al árabe ha sido fundamental para la difusión del pensamiento libertario en el sur del Mediterráneo (véase sección 2.2). No sabemos en qué año ni por qué motivo el grupo al-Badīl al-Taḥarrurī finalizó sus actividades. Tuvo, sin embargo, una notoria influencia en el devenir del pensamiento libertario y radical en el Líbano y en el sur del Mediterráneo ya que es el primer grupo libertario establecido en el mundo árabe en época contemporánea.

En el año 2008 nació un nuevo colectivo de influencia anarquista conocido como Radical Beirut. Aunque no se ha definido como anarquista, Radical Beirut empezó a organizarse a través de las redes sociales y comenzó sus actividades tras el ataque a Gaza de 2008-2009 y los actos de

7. Tenemos constancia de la existencia del grupo en 1995 ya que aparece en las actas del encuentro anarquista en Ruesta (Zaragoza). Véase en (1995). "International Libertaria Meeting". *Rebels at Ruesta*. Disponible en: <http://flag.blackened.net/revolt/rbr/reusrbr2.html> [Consultado el 26 de febrero de 2015]. Así mismo, el grupo participó en un encuentro en Niza en el año 2000. Véase (2000). "Déclaration internationale des libertaires à l'occasion du contre-sommet de Nice les 6, 7 et 8 décembre". *flag.blackened.net*. Disponible en: <http://flag.blackened.net/revolt/wsm/statements/nice2000.html> [Consultado el 23 de marzo, 2015]. Con un cambio de nombre a al-Badīl al-Shuyū'ī al-Taḥarrurī (Alternativa Libertaria Comunista) comenzaron un blog en 2008, con algunas entradas durante ese mismo año. Aunque la página del blog todavía continúa activa, no tenemos referencia de ninguna actividad del grupo después de 2008. A pesar de nuestros esfuerzos por ponernos en contacto con algunos de sus miembros, ha sido imposible poder contactarles. Véase: Al Badil Al Chouyouii Al Taharrouri, 2008. "Al Badil Al Chouyouii Al Taharrouri/ Alternative Communiste Libertaire-Liban". *Wordpress*. Disponible en: <https://albadilaltaharrouri.wordpress.com/who-are-we/> [Consultado el 3 de agosto de 2015].

solidaridad que surgieron en Beirut. Según Tony Saghbiny, uno de los miembros y fundadores del colectivo asegura que:

El primer colectivo de Radical Beirut (2008) llevó a cabo más acciones directas, mientras que el segundo [2012] empezó con una página en las redes sociales para difundir ideas radicales entre los activistas de izquierda en el Líbano. El equipo creció y hubo un intento de crear un colectivo en 2012, empezamos a reunirnos y a crear redes; sin embargo, debido a muchos de que los miembros han viajado al extranjero por razones de trabajo o estudio, el momento desapareció. (Comunicación personal con Tony Saghbiny, 2015)

Aunque el colectivo actualmente sólo funciona en red, tiene bastante seguidores y es muy conocido en los círculos anarquistas del Mediterráneo árabe. Su actividad a través de las redes sociales tiene el objetivo de “radicalizar, revolucionar y renovar la escena activista en el área mediterránea, especialmente en el mundo árabe” así como “propagar una visión de concienciación, resistencia, y transformación” (Radical Beirut 2012).

En el Líbano han tenido lugar, aunque a menor escala, otras experiencias libertarias. Entre ellas, está la experiencia de Red and Anarchist Skinhead (RASH), agrupación antifascista de la Universidad del Líbano fundada en el 2007. Según Hazem (Commission Journal 2007), miembro de RASH Líbano, el grupo comenzó con cinco jóvenes que estudiaban en Francia y se componía inicialmente (no tenemos constancia de que aún siga existiendo) de una quincena de militantes, muchos en el extranjero y algunos fallecidos tras la guerra de 2006. Su principal objetivo era el trabajo educativo:

Nuestro trabajo se centra en la educación, hacemos tutorías escolares gratuitas, realizamos encuentros para que niños de diferentes pueblos se conozcan. Como aquí los niños pueden empezar a trabajar a la edad de 8 ó 12 años, tienen que terminar su escolarización. Buscamos financiación para que puedan continuar con sus estudios, si creemos que tienen oportunidad de tener éxito. Algunas veces invitamos a familias a las conferencias, a una comida popular o a una asamblea de barrio. Es trabajo social de base, pero creo que es realmente ahí donde tenemos que comenzar. Es una red informal, intentamos mejorar la estructura, pero en el Líbano, crear una asociación legal no es fácil. Hay un gran control y acoso policial, por lo que no está a la orden del día. (Commission Journal 2007)

Así mismo, encontramos otras iniciativas donde la participación libertaria en movimientos horizontales en el Líbano ha sido notoria, entre otros en el colectivo Autonomía⁸ o el colecti-

8. Hazem habla de la existencia de dos colectivos en la entrevista que realizó Alternative Libertaire a este activista en 2007. Sin embargo no hemos encontrado información respecto al colectivo Autonomía.

vo Samidoun (Inquebrantables)⁹. La mayor parte de los anarquistas en el Líbano, fuera de los colectivos anarquistas, trabaja en los movimientos ecologistas, feministas, LGTBQ, e incluso, como asegura Hazem, en “las ONG occidentales aburguesadas, que si bien no practican la lucha libertaria, han hecho una gran labor de conquista de los derechos de la mujer en los barrios más empobrecidos de Beirut” (Comission Journal 2007).

al-Badīl al-Taḥarrurī y Radical Beirut son dos de los grupos anarquistas con más recorrido en el Líbano. Su trabajo ha necesitado de la ayuda de sus contrapartes internacionales y con ello se han trazado lazos de solidaridad, que en algunas ocasiones se han convertido en la vía de canalización de comportamientos paternalistas y neo-coloniales. Aunque el grupo al-Badīl al-Taḥarrurī había sido desde su inicio una filial de Alternative Libertaire francesa, debido a divergencias con respecto al apoyo al Movimiento 14 de Marzo el grupo libanés acusó a Alternative Libertaire de un “esprit colonialiste et jacobin vaniteux” y de usar procedimientos estalinistas (Sécretariat International 2007). Para Alternative Libertaire, la posición de al-Badīl con respecto al Movimiento 14 de Marzo era errónea, ya que apoyar a un movimiento compuesto por las fuerzas del partido de Hariri (asesinado en 2005 por el Estado sirio), el partido de Kataeb (la falange libanesa) y las Fuerzas Libanesas (partido xenófobo y de extrema derecha):

no es vanidoso, ni colonialista, ni estalinista decir que estos tres partidos son las entidades principales que defienden los intereses de la burguesía libanesa, su gobierno, así como la política de Estados Unidos en Oriente Próximo. (Sécretariat International 2007)

Por otro lado, Radical Beirut publicó una carta en mayo de 2013 dirigida a los anarquistas norteamericanos titulada “A Letter to North American Anarchists” (Radical Beirut 2013). En la carta se reconocen los sacrificios de los grupos anarquistas y activistas en Occidente, así como el de los camaradas del sur del Mediterráneo y se explicita la necesidad de aprender de estas experiencias. Sin embargo, el activismo que se practica por parte de ciertos colectivos en Occidente, continúa la carta, sobre todo en América del Norte “sigue un rígido patrón de ‘exactitud política’ en torno a una supuesta pureza ideológica”. Para Radical Beirut “está bien si los parámetros tácticos e ideológicos que has elegido funcionan para ti, pero no funcionan para todos, y, con seguridad, no nos funcionan a nosotros”. Esta crítica es fundamental para entender por qué Radical Beirut, a pesar de proceder ideológicamente de un grupo anterior con el mismo nombre y autodeclarado anarquista, en la actualidad se desvincula del anarquismo como etiqueta eurocéntrica. Para Radical Beirut “[...] el anarquismo es todavía para muchos de nosotros una ideología blanca y eurocéntrica con un núcleo posmoderno”. Por ello, la crítica de al-Badīl al-Taḥarrurī y Radical Beirut descolonizan los intentos de “imitación” de la ideología “madre” y verdadera por

9. Véase: Samidoun (2006) <http://samidoun.blogspot.com.es/> [Consultado el 23 de marzo de 2015].

parte de las agrupaciones occidentales y de sus esfuerzos por establecer, de manera autoritaria y paternalista, los límites del anarquismo.

En Siria, sin embargo, a diferencia del Líbano, las expresiones del anarquismo no se han dado, de manera explícita hasta donde conocemos (no descartamos la existencia de movimientos horizontales y antijerárquicos), hasta la Revolución siria que comienza en 2011. Con ello no concluimos que no hayan existido intentos de colectivización y de prácticas antiautoritarias; sin embargo, como asegura el investigador Nader Atassi, en Siria no ha existido, debido a las características del Estado neopatriarcal de Al-‘Assad, ningún movimiento anarquista en las últimas décadas. Esto se debe a las dificultades a las que se enfrentaba la disidencia política en el país, fuertemente controlada por la policía secreta del régimen (Stephens 2013b). Sin embargo, ello no ha impedido que floreciera un pensamiento anarquista que, a nivel de los individuos, ha realizado un gran trabajo teórico y de difusión en lengua árabe. Este trabajo de traducción, como mencionábamos en el apartado 2.1, ha tenido una gran influencia en el sur del Mediterráneo. Entre ellos, el anarquista Māzin Kam al-Māz (Al-Māz 2013):

Empecé a traducir las obras de Bakunin (quien directamente me impactó con su loca devoción por la libertad y la revolución) y otros conocidos “anarquistas”. La teoría del capitalismo de Estado fue muy importante para mí, y para alguno de mis amigos que fueron en la misma dirección. La usábamos para describir al régimen de al- ‘Assad y promover una política de oposición directa en el año 2000. Sin embargo, fue la “primavera árabe” la que dio al anarquismo un verdadero empujón. Dejé mi trabajo como médico de cabecera en el Golfo y fui a Egipto y después a la “Siria liberada” en 2012. Vi cómo el movimiento florecía en Egipto y en algunas zonas de Siria. (Entrevista a Māzen Kam al-Māz, 2013)

Como en el caso egipcio, son dos los acontecimientos que dieron la oportunidad política a la sociedad siria de organizarse y poder salir a las calles, si bien bajo un férreo control y monitorización por parte de la policía secreta y el aparato estatal: la segunda Intifada palestina y la guerra de Iraq. Estos dos eventos, y las manifestaciones de solidaridad que les sucedieron, fueron los catalizadores de una serie de protestas y de un cambio en las demandas y peticiones, que progresivamente comenzaron a abordar cuestiones nacionales. Por ejemplo, en 2003, en la famosa Universidad de Aleppo (caracterizada por ser la “Universidad de la Revolución”), en una manifestación contra la guerra de Iraq se pudieron ver pancartas con la insignia “No a la ley de Emergencia”¹⁰.

Uno de los casos más interesantes de autogestión, que ha recibido mucha atención mediática, y, progresivamente, también académica, es el de los consejos locales de la revolución siria, y en concreto, la figura de ‘Omar ‘Azīz (Damasco, 1946 - Damasco, 2013), intelectual, economista y

10. Siria estuvo bajo la Ley de Emergencia desde el golpe de Estado de 1963 hasta 2011.

anarquista sirio¹¹. Tras pasar gran parte de su vida en el exilio (Arabia Saudí y Estados Unidos) en los días en que dio comienzo la Revolución regresó con 62 años para enrolarse en el Ejército Sirio Libre: “Omar ‘Azīz no llevaba la máscara de Vendetta, ni se organizaba en Black Blocs. No estaba obsesionado con dar entrevistas a la prensa, ni fue el protagonista de los titulares de los principales medios de comunicación por su arresto” (Hassan 2013a).

En sus conversaciones con los jóvenes de la Revolución, ‘Omar ‘Azīz concluyó que las protestas no iban a acabar con el régimen. Para ‘Azīz era necesario un trabajo de base de larga duración que acabase con las raíces de las estructuras jerárquicas y autoritarias impuestas por el Estado. Para que la Revolución tuviera éxito era necesario permear todos los aspectos de la vida de la gente a través de un cambio radical en las organizaciones sociales y la base de sus relaciones. De esa manera, era posible hacer frente a la fundación misma del sistema de dominación y opresión. Para ello, ‘Azīz diseñó un documento con las bases teóricas de la organización de los consejos locales en los que debía organizarse la sociedad y que se convertirían en la base de cooperación y colectivización de los miembros de una sociedad. Inspirado en los comités locales de Rosa Luxemburgo, y sobre todo, en los ejemplos de las experiencias de autogestión de los primeros meses de la revolución siria, los consejos locales debían ser para ‘Azīz el espacio donde las personas de diferentes etnias o nivel económico pudieran trabajar juntos con el objetivo de: administrar sus vidas de manera autónoma fuera de las instituciones y órganos del Estado, dar un espacio donde se permitiera la colaboración colectiva de los individuos y activar la revolución social a un nivel local, regional y nacional (Al-Shami 2014).

Todo ello surge de una concepción muy particular de la historia. Para ‘Azīz, la historia se divide en dos tiempos: el tiempo de la autoridad (*zaman al-sulṭa*) y el tiempo de la revolución (*zaman al-thawra*)¹². La revolución, desde esta perspectiva, se convierte en un hecho excepcional que altera la historia de las sociedades. La revolución es, además, una ruptura en el espacio y el tiempo que hace que los humanos vivan en dos tiempos consecutivos y contradictorios: el tiempo de la autoridad y el tiempo de la revolución. Poniendo como ejemplo los ocho primeros meses de la Revolución siria, que entonces aún era una revolución pacífica, ‘Azīz concluyó que la división constante de la vida de los sirios en estos dos tiempos, el *tiempo de la autoridad*, donde el régimen todavía administra su vida diaria, y el *tiempo de la revolución*, en el que los activistas trabajan

11. Budour Hassan, activista y anarquista palestina, ha documentado la vida de ‘Omar ‘Azīz y su trabajo en la Revolución siria. Véase Hassan, Budour., 2015. “Radical Lives: Omar Aziz” <http://wire.novaramedia.com/2015/02/radical-lives-omar-aziz/> [Consultado el 10 de marzo de 2015]; Hassan, Budour., 2013. “Omar Aziz: Rest in Power” <https://budourhassan.wordpress.com/2013/02/20/omar-aziz/> [Consultado el 10 de marzo de 2015]; Al-Maz, M.K., 2014. “‘Omar ‘Azīz wa nihāyāt al-muthaqqaf”. *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*. Disponible en: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=417680> [Consultado el 4 de marzo de 2015], Al-Shami, L., 2014. “The Life and Work of Anarchist Omar Aziz, and his impact on self-organization in the Syrian Revolution”. *Tahrir-ICN*. Disponible en: <https://tahriricn.wordpress.com/2013/08/23/syria-the-life-and-work-of-anarchist-omar-aziz-and-his-impact-on-self-organization-in-the-syrian-revolution/> [Consultado el 5 de abril de 2015].

12. ‘Azīz, ‘O., 2011. “al-Awrāq li-ta’asīs li-fikra al-majālis al-ma’aliyya”. *Facebook*. Disponible en: <https://goo.gl/zvptM7> [Consultado el 16 de marzo de 2015].

cada día para derrocar al régimen, iba a acabar con aburrir y cansar a la sociedad, que veía la Revolución como un suceso que irrumpía su cotidianidad, y terminaría por tomar las armas.

Para conseguir la continuidad del *tiempo de la revolución* se hacía necesario trabajar, como ya venían haciendo muchos territorios en el país, de manera colectiva y autosugestionada para garantizar la ayuda médica y legal. Pero para ello, continúa ‘Azīz, era necesario una sociedad con estructuras flexibles basada en la colaboración entre la Revolución y la vida diaria de los integrantes de la sociedad a través del Consejo Local [al-Majlis al-Maḥllī]. El objetivo último de estos consejos es el paso del *tiempo de la autoridad* a un proceso que incluya una única iniciativa comunitaria. De esta manera, los consejos locales debían trabajar para:

- ↪ Garantizar una vivienda a las familias y proveerles de las necesidades básicas.
- ↪ Escribir declaraciones para los detenidos y transferir la información a las autoridades respectivas de la Revolución. El consejo tiene que arreglar las cuestiones legales y dar a las familias el apoyo necesario.
- ↪ Administrar las peticiones de informes de familias afectadas y trabajar para asegurar los gastos a través de la ayuda financiera con unos “fondos revolucionarios regionales”. (‘Azīz 2011)

Omar ‘Azīz fue consciente, en su visión de la sociedad autosugestionada de la Revolución, de que el traspaso de la vida que ha encontrado su confort en las instituciones y servicios del Estado a la vida fuera de éstos a través de los consejos locales, iba a ser un trabajo lento y progresivo que pasaba por la construcción de la confianza de los ciudadanos. Para ello, sería necesario fundar nuevas relaciones sociales entre los seres humanos¹³, y, por ende, los consejos locales también se convertirían en un espacio que proveyera un lugar de discusión para que los ciudadanos pudieran intercambiar y buscar soluciones a los problemas de su vida diaria. Además, serviría para construir redes horizontales entre los consejos locales de una zona geográfica y que así se pudieran expandir para incluir relaciones entre diferentes consejos de diferentes regiones.

La defensa de la tierra fue uno de los puntos fundamentales del planteamiento teórico de ‘Omar. La tierra, expropiada por el Estado sirio para garantizar su poder y hegemonía, debía ser defendida por los consejos locales con una rápida intervención en aquellas propiedades de inminente expropiación. Proveer de métodos legales para garantizar una verdadera colectivización de la tierra era una cuestión de vital importancia para los residentes de un área colectivizada.

Sin embargo, los consejos locales no podrían trabajar solos, y sería necesaria una estructura nacional (no jerárquica) que pudiera coordinar el trabajo de los consejos locales, es decir, un

13. Nótese que ‘Omar ‘Azīz no utiliza la palabra “*sha‘b*” (pueblo), si no “*bashr*” (ser humano). Mohammad Sami al-Kayal, amigo y camarada de ‘Omar asegura que “Él no creía en ‘el pueblo’, esa jerga acuñada por la autoridad para mantener el poder. Él [Omar] veía a los seres humanos que vivían, se desarrollaban, y canalizaban su potencial” (Hassan, 2013).

Consejo Nacional. El trabajo del Consejo Nacional se encargaría de garantizar la financiación “revolucionaria” de los consejos, facilitar la coordinación entre los diferentes consejos locales y regionales de manera flexible y de esa manera garantizar la movilidad de la estructura y la búsqueda de un terreno común de acción.

El trabajo de ‘Omar ‘Azīz tuvo un gran impacto en el desarrollo de los *tansiqiyyat* (comités locales) en Siria. Estos comités han sido los responsables de organizar las reuniones, la planificación de eventos y acciones directas dentro de las comunidades donde estaban establecidos. Con el tiempo, los comités comenzaron a coordinarse entre ellos, para poder sincronizar sus actividades, movimientos y acciones políticas. Más tarde, formaron una organización coordinadora, *Liyān al-Tansīq al-Maḥalliyy*¹⁴ (Coordinadora de Comités Locales), con miembros de los comités de la mayor parte de ciudades y pueblos de Siria. En estos comités, los activistas tienen diferentes funciones, desde documentar e informar las violaciones llevadas a cabo por el régimen de Al-‘Assad, la organización de protestas, campañas de desobediencia civil, y de organización de ayuda humanitaria en áreas bombardeadas o bajo asedio. Funcionan de manera horizontal, descentralizada y sin líderes y están compuestos por todos los sectores de la sociedad, aunque no hay modelo establecido, varía de comité en comité¹⁵.

Uno de los casos menos explorado y más interesante entre las experiencias de los anarquismos en el sur del Mediterráneo ha sido y es el caso palestino por ser al mismo tiempo una nación sin Estado y un territorio bajo ocupación. Judith Butler, en el capítulo “Palestine, the State Politics and the Anarchist Impasse” publicado en *The Anarchist Turn* (2013) asegura que si el anarquismo se define como: “[...] antiautoritario o antiestatista asume la existencia del Estado contra el que lucha, aunque practique e instituya formas de sociabilidad que están restringidas por los términos del Estado” (Butler 2013, p. 207), por ello, continúa la autora, cuando el objeto de la resistencia “[...] no es ni el Estado ni las redes de la explotación corporativista y el monopolio, ¿qué hay de las formas del poder colonizador del Estado?” (Butler 2013, p. 207)

En la historia moderna de Palestina, los palestinos se han organizado de manera horizontal a nivel económico y social. En el periodo revolucionario de 1936-1939, los revolucionarios palestinos se organizaron en brigadas. Ahmed Nimer, anarquista palestino, asegura que:

aunque la revolución tenía un líder (bueno, esto está abierto a debate), la mayor parte de los revolucionarios se organizaron y armaron ellos mismos, vendiendo las joyas de sus mujeres, sus casas, se quedaron sólo con un rifle y algunas balas (Comunicación personal con Ahmed Nimer, 2015).

14. Véase página oficial. Disponible en: <http://www.lccsyria.org/about> [Consultado 6 de abril de 2015].

15. En este mapa interactivo se pueden ver las diferentes iniciativas de los comités locales en Siria. 2012. “Non-violence Map in Syrian Uprising” *Syrian Nonviolence Movement*. Disponible en: http://www.alharak.org/nonviolence_map/en/# [Consultado el 6 de abril de 2015].

Sin embargo, apenas hay estudios en este sentido sobre este periodo de la historia palestina, y, ninguna experiencia de la resistencia palestina, a pesar de su relación con la teoría anarquista, ha sido incorporada a la historia del movimiento libertario.

No obstante, en las últimas décadas han surgido dos iniciativas conjuntas israelo-palestinas que monopolizan la solidaridad anarquista con los territorios ocupados: Anarchists Against the Wall (AATW) y Unity. Uri Gordon, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Loughborough, cree que la lucha contra la ocupación israelí en Palestina debe ser una lucha liderada por los palestinos, aunque por ello no minimiza el papel de la desobediencia civil de los israelíes contra el Estado colonial israelí y contra sus prácticas militaristas, así como a su retórica belicista (Gordon 2010, p. 413). La atención y el interés que presta el autor a proyectos como AATW se debe a la acción conjunta contra la ocupación militar israelí en Cisjordania. Para Uri Gordon, estas prácticas conjuntas deben ser analizadas con el objetivo de construir y afianzar un sentimiento de binacionalidad en la lucha contra el apartheid israelí. Sin embargo, para los anarquistas palestinos, AATW es un ejemplo más de lo que denominan “White anarchism” (anarquismo blanco). Para Budour Hassan, activista palestina “el anarquismo blanco todavía tiene que romper con los prejuicios orientalistas del que generalmente la izquierda occidental está plagada” (Hassan 2013). La activista considera que:

[...] el anarquismo blanco intenta excluir a la gente de color, su énfasis en la imagen y estilo llevan consigo la marginalización de la gente con discapacidades, y de aquellos que no necesariamente se identifican como anarquistas, a pesar de ser vehementemente antiautoritarios.

Los activistas palestinos e israelíes de AATW tienen los mismos objetivos de lucha: el sionismo, el derecho al retorno de los palestinos y la creencia en un país democrático en los territorios de la Palestina histórica. Sin embargo, este activismo, que nace desde la sociedad civil israelí y que más tarde se unió y coordinó con los activistas palestinos de Cisjordania, ha fallado a la hora de analizar y criticar sus propios privilegios “blancos”. El grupo está dominado por activistas de clase media, educados, blancos, israelíes askhenazíes de Tel Aviv. Aunque sus participantes reconocen sus privilegios de grupo, para Budour “no reconocen que sus privilegios impregnan sus vidas diarias, dándoles una posibilidad más amplia de elección: desde cómo moverse hasta dónde vivir”. Por ejemplo, para asistir a las manifestaciones en Cisjordania, muchos de estos activistas toman la *settler only road* [carreteras para colonos] o cruzan por checkpoints sólo para israelíes, lo cual no sólo no ayuda al desmantelamiento del sistema de opresión, si no que, además, “nada tiene de revolucionario”, según la autora:

Gracias a su ciudadanía, los anarquistas israelíes son unos privilegiados con respecto a los anarquistas palestinos, por ley, incluso cuando son arrestados o heridos, esto desenmascara

el mantra de la corresponsabilidad, que es una farsa. Al final del día, después de esquivar algunas balas, oler gas lacrimógeno o spray de mofeta, y de hacer algunas fotos dramáticas, los anarquistas israelíes se van a su colonia en Tel Aviv, a veces por las carreteras sólo para judíos y pasan una buena noche en un bar. Mientras tanto, los palestinos con los que corresponsabilizan cada viernes siempre están bajo amenaza constante en redadas nocturnas y represalias por los soldados ocupantes israelíes. (Hassan 2013)

Ante esta situación, el concepto de ciudadanía –un concepto que surge con la configuración del Estado moderno– se impone, es decir, los privilegios de “ciudadanía” con respecto a los no-ciudadanos (los palestinos) complejizan y desmitifican el mito de la corresponsabilidad de la lucha conjunta entre israelíes y palestinos. Para Budour Hassan, el reconocimiento de estos privilegios se tiene que hacer desmantelando su propio sistema de manera local y no mediante:

la solidaridad paternalista en Cisjordania, donde su mera presencia no desafía de ninguna manera el sistema actual del Estado de Israel y donde los activistas israelíes gozan de sus privilegios con respecto a sus coetáneos palestinos. (Hassan 2013)

“El anarquismo blanco” para los anarquistas palestinos se convierte no sólo en una forma de imperialismo en forma de solidaridad por parte del anarquismo occidental en la región, sino que tiene consecuencias en el propio concepto de anarquismo y cómo es entendido en un territorio bajo dominio colonial. En una conversación conjunta entre varios anarquistas palestinos publicada por Joshua Stephens (2013a) podemos observar cómo para los participantes la lucha del pueblo palestino no ha llevado puesta la etiqueta de “anarquista” pero se ha organizado y autogestionado en numerosas ocasiones de forma horizontal y colectiva. La prioridad en la “táctica” y no en la “etiqueta” es algo que señalan como una característica propia los anarquistas palestinos. Por ello, estos activistas consideran que su lucha anarquista palestina difiere de la lucha anarquista blanca ya que, como aseguran “ser anarquista no quiere decir llevar la bandera roja y negra” [...] “No quiero imitar a ningún grupo occidental en la manera que hacen anarquismo... no va a funcionar aquí” argumenta Ahmed Nimer.

Esta diferencia en la manera de concebir el anarquismo reformula las prioridades de lucha. En el caso palestino, la lucha contra la colonización, como sistema que gobierna sus vidas, es el primer paso para desmantelar otros sistemas de opresión: “Para un anarquista en Estados Unidos, la descolonización puede ser parte de la lucha antiautoritaria; para mí, es simplemente lo que tiene que suceder”. La lucha por la descolonización conlleva inevitablemente la articulación del discurso sobre la nación y el nacionalismo: “Estamos hablando de 60 años de ocupación y de limpieza étnica, 60 años de resistencia a través del nacionalismo. Es demasiado. No es saludable”. Por todo ello, los anarquistas en Palestina consideran necesario un encuentro del anarquismo del sur del Mediterráneo:

Tenemos mucho en común y, debido al aislamiento, terminamos encontrándonos con activistas internacionales quienes, a veces por muy buenas intenciones que tengan, se quedan atrapados en sus concepciones erróneas y su islamofobia. (Stephens 2013a)

De esta manera, los anarquistas palestinos, conscientes de cómo el anarquismo blanco en sus actos de solidaridad intentan imponer unas claves de liberación cuyo efecto es el contrario, buscan reformular el anarquismo para poder adaptarlo a sus necesidades de la lucha y a aquellas de los contextos sur mediterráneos:

Por esto pienso que nosotros, los árabes– anarquistas de Egipto, Siria, Bahreín– necesitamos empezar a reformular el anarquismo de manera que se reflejen nuestras experiencias de colonialismo, nuestras experiencias como mujeres en sociedades patriarcales etc. (Stephens 2013a)

Por su parte, en Jordania no conocemos la existencia de un movimiento anarquista o anarquistas en red antes de 2008. En un artículo publicado por la plataforma *Anarkismo* (Hamza 2008), Hamza asegura que después de décadas de predominancia de marxismo y comunismo en el país, la corriente libertaria empezó a ganar peso. Entre sus miembros, procedentes de profesiones artísticas y/o jóvenes con máster en estudios de género, el anarquismo en Jordania encontró en la primera década del nuevo milenio refugio en un movimiento llamado al-Yasār al-Ijtimā'ī [Izquierda Social]. La Izquierda Social incluía a marxistas, anarquistas, activistas pos-izquierdistas y otros activistas. Para los anarquistas, este movimiento les ofrecía una “protección legal” ya que el activismo político en Jordania fuera de lo establecido por la ley puede suponer una condena de más de tres años de prisión. Aunque el movimiento, compuesto de unos 1000 a 2500 activistas, contaba con apenas dos decenas de anarquistas, tuvieron una gran influencia en el devenir de las decisiones del grupo tanto que “los marxistas tradicionales en algunas ocasiones decían: ¿es un movimiento anarquista! [...]. Por primera vez un movimiento de izquierda en Jordania adoptaba una estructura no jerárquica” (Anarchism in Jordan 2008).

En 2008 se fundó el blog “al-Anārkiyya bi-l-Urdun/ Jordanian Anarchists”¹⁶ que se define como: “un grupo de jóvenes que abrazan las ideas anarquistas y se reúnen y empiezan actividades de trabajo en pos de la justicia y la libertad”. El blog continuó hasta 2009 y en él se publicaron artículos sobre de las diversas actividades y acciones directas de los anarquistas en Jordania, que fueron desde la participación en protestas de solidaridad con Gaza (tras la Operación Plomo Fundido), al boicot al festival de música “Festival Jordania” (organizado por

16. “al-Anārkiyya bi-l-Urdun” 2008. *Anarchism in Jordan*. Disponible en: <http://anarchismjordan.blogspot.com.es/2008/06/blog-post.html> [Consultado el 1 de abril de 2015].

corporaciones internacionales bajo la custodia de Israel), y la participación en manifestaciones de estudiantes y otros colectivos.

Aún es necesario explorar las causas que llevaron a la formación de un grupo anarquista en Jordania en 2008. En una entrevista con Fady Amireh, anarquista jordano, nos explicó cómo encontró personalmente el anarquismo. Para Fady, su proceso para llegar a identificarse como anarquista fue personal, de autodescubrimiento y reflexión. Fady señala que pasó de identificarse como islamista, ya que fue educado en un colegio de los Hermanos Musulmanes, a identificarse como anarquista antes de las revoluciones en los países árabes de 2011:

[mi identificación como anarquista] empezó algo antes de las primaveras árabes. Pasé por cambios mentales muy profundos mientras buscaba la existencia de Dios y por esta razón estamos aquí. Este proceso me llevó al ateísmo y, de repente, todas las ilusiones se desplomaron en mi cabeza. Me di cuenta de que habíamos sido mentalmente esclavos bajo una autoridad represiva y unas instituciones jerárquicas [...] En ese momento pensé que estaba perdiendo la cabeza. Sin embargo, mientras tanto, descubrí que había otros que pensaban como yo y aquí fue cuando descubrí y encontré lo que llamamos “anarquismo”. (Comunicación personal con Fady Amireh, 2015)

3.2 DE LA ACOGIDA DE EXILIADOS POLÍTICOS A LA FORMULACIÓN DE UN ANARQUISMO DECOLONIAL EN EL MAGREB

Durante las últimas décadas del siglo XIX y primera mitad del siglo XX el Norte de África se convirtió en lugar de acogida de numerosos inmigrantes y exiliados políticos españoles, italianos y griegos. El caso de los exiliados políticos españoles en el Norte de África es paradigmático porque apenas ha sido estudiado. Aunque el Estado español usó el Norte de África para propósitos penales, este territorio también fue el lugar de exilio de muchos anarquistas y refugiados políticos. Conocemos la existencia del periódico *Conciencia Libre* –periódico valenciano catalogado por las autoridades españolas como anarquista– en Tánger en 1896. Su publicación causó un efecto de miedo en la colonia española de Tánger de la época por el peligro de la difusión del anarquismo, lo que llevó a una gran correspondencia entre las autoridades británicas y españolas (Sánchez Díaz & Mula Gómez 1996, p. 641). Tras la guerra civil española, Tánger, que hasta entonces había sido una ciudad internacional, pasó a estar bajo control del régimen Franco, lo que propició una represión brutal de la izquierda en esa ciudad¹⁷. Muchos de los exiliados políticos que acogía la ciudad se marcharon a Casablanca o a Argelia. Sin embargo, la historia de los

17. En 1940, con la llegada de las tropas nazis del Tercer Reich a París, las tropas españolas entraron en la ciudad de Tánger, desalojaron a las fuerzas extranjeras, y se hicieron con la ciudad hasta 1945.

exiliados políticos españoles en el Norte de África, y en concreto, en Marruecos, como apunta Bernabé López García, aún tiene que ser escrita:

Queda patente que frente a los numerosísimos trabajos sobre el éxodo republicano a América Latina o a Francia, prácticamente no existen los referidos al exilio hacia los países del Magreb. (López García 2007, p. 176)

Por ello aún queda un largo camino para esclarecer de qué manera el anarquismo español pudo influir en la difusión de la izquierda libertaria en el norte de África.

Sin embargo, la historia del anarquismo en Argelia, debido a las características de la colonización francesa, difiere significativamente de la experiencia marroquí. David Porter, en su libro *Eyes to the South: French Anarchists in Algeria* (2011) acierta cuando asegura que “un pequeño número de anarquistas (explícitamente de la tradición occidental) estaban presentes en la Argelia colonial desde por lo menos el final del siglo XIX, pero exclusivamente entre la población europea” (Porter 2011, p. 20). El autor reconoce, desde la introducción del libro, que el primer anarquismo en Argelia fue un anarquismo “exclusivamente europeo” y puesto en práctica por los europeos presentes en la región.

Argelia, bajo dominio francés desde 1830, fue un importante centro de actividad anarquista. La difusión del anarquismo a través de la prensa a finales del siglo XIX fue notoria a través de, entre otras publicaciones: *L'Action Revolutionnaire* (La Acción Revolucionaria, 1887), *Le Tocsin* (La Alarma, 1890), *Le Libertaire* (El Libertario, 1892) y *La Marmite Social* (El Hervidero Social, 1893) (Van Der Walt & Schmidt 2009, p. 19). El anarquista Victor Barroucand publicó el diario *Les Nouvelles* (Las Noticias) en Argel en la primera década del siglo XX siendo uno de sus colaboradores más famosos Isabelle Eberhard (1877-1904), que, como veíamos en la sección 2.2, fue una aventurera sueco-ucraniana cuyo padre había sido amigo de Bakunin. La primera ola de anarquismo en Argelia estuvo copada por la presencia de militantes anarquistas franceses y de publicaciones anarquistas que fueron fundamentales para el desarrollo del anarquismo argelino posterior. Sin embargo, como apunta Porter, sólo encontramos un anarquismo francés y europeo en esta época.

Existe abundante documentación de la presencia anarquista en Argelia en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, que comprende sobre todo dos grupos: los anarquistas franceses, que antes de 1954 incluía a anarquistas individualistas locales (como el caso de Saïl Mohamed), y un pequeño número de anarquistas españoles exiliados, que huyeron de España tras la victoria del fascismo del general Francisco Franco y en los años 50 estaban instalados sobre todo en las ciudades de Orán, Argel, Constantinopla, Mostaganem y Blida¹⁸.

18. Para conocer la presencia de los anarquistas españoles exiliados en Argelia véase: Martínez, M., 2004. *Casbah d'oubli: l'exile des réfugiés politiques espagnoles en Algérie (1939-1962)*, Paris: Editions L'Hamarttan.

Una de las experiencias más interesantes del anarquismo en Argelia tras la Segunda Guerra Mundial y que aún tiene que ser estudiada de manera sistemática es el caso del anarco-sindicalista Saïl Mohamed (1894-1953), anarquista argelino involucrado en el movimiento libertario francés desde 1910 hasta su muerte en 1953. Saïl nació en una pequeña aldea de la Cabilia, la región montañosa del este de Argel, de mayoría beréber. Tras su encarcelamiento durante la Primera Guerra Mundial por desertar, se mudó a París y se unió a la Unión Anarquista, una de las organizaciones anarquistas más importantes del momento (Porter 2011, p. 20). En 1929, Saïl se unió a la La Confederación General del Trabajo - Revolucionaria Socialista (CGT-SR), que organizó una sección entre los argelinos y publicó la revista *Terre Libre*. Saïl también fue voluntario en el Grupo Internacional de la Columna de Durruti¹⁹ en España en 1936. Herido en Zaragoza, volvió a Francia donde continuó con su activismo. Entre 1930 y 1940 Saïl fue encarcelado varias veces por las autoridades francesas por su militancia anarquista, sin embargo nunca dejó su activismo de lado. En 1930, su actividad se centró en los derechos por la igualdad de los argelinos en Francia. En 1946, Saïl comenzó a pedir a los argelinos que se levantaran en contra de la autoridad colonial en una revolución social para construir una sociedad federalista anarquista²⁰. Uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Saïl fue el de su intento de descolonización del anarquismo buscando las estructuras y prácticas anarquistas de su contexto. Saïl no concebía el anarquismo en términos puramente europeos. Para este anarquista, la sociedad rural argelina, especialmente la de su tierra natal, la Cabilia, practicaba el anarquismo sin llamarlo explícitamente así: tenían una comunidad organizada, descentralizada y con aversión a la organización colonial o nacional:

Los argelinos se gobernarán a sí mismos a la moda del Village, sin diputados ni ministros que engorden a su costa, porque el pueblo argelino liberado del yugo no querrá dar nunca más nada. Su temperamento federalista y libertario es su única garantía. En la masa de los trabajadores manuales encontrará la inteligencia robusta y la nobleza de espíritu, mientras que la horda de “intelectuales” está, en su gran mayoría, desprovisto de cualquier sentimiento generoso. (Saïl, 15 de marzo de 1930)

Para Saïl, la naturaleza de la cultura argelina no era religiosa, la liberación colonial de Argelia, aseguraba, no conllevaría otro régimen jerárquico. Por ello, denunciaba el carácter oportunista de los líderes de los movimientos nacionalistas argelinos. Aún es necesaria la reconstrucción de la

19. La columna de Durruti era una columna de milicias populares anarquistas que participó en la Guerra Civil española de 1936. Para más información véase: Enzensberger, Hans Magnus., 1998 . *El corto verano de la anarquía. Vida y muerte de Durruti*. Barcelona, Anagrama. Einstein, Carl., 2006. *La Columna de Durruti y otros artículos y entrevistas de la Guerra Civil española*. Barcelona, Genérico.

20. Véase texto integral en Mohamed, Saïl, “A l’opinion publique”. *La voix libertaire*. n.55, 15 de marzo de 1930, http://cnt-ait.info/article.php?id_article=960 [Consultado el 14 de marzo de 2015].

historia y la vida de Mohamed Saïl para saber qué influencia tuvo en el movimiento de liberación nacional argelino y también en etapas posteriores de la historia del país. Su experiencia así como su obra creemos que puede constituir otro episodio de la historia decolonial del anarquismo en el sur del Mediterráneo y que aún es necesario explorar.

Como asegura Porter, tras la independencia de Francia, en Argelia no ha existido ninguna organización o movimiento autodeclarado anarquista. Sin embargo, muchos activistas se han identificado como libertarios y/o anarquistas, y en las últimas cinco décadas han existido movimientos de carácter y forma anarquista (Porter 2011, p. 22). Porter además señala un aspecto que consideramos fundamental para el objetivo de nuestra investigación: que no existan datos publicados sobre la existencia de anarquistas y/o anarquismos durante y tras la guerra de independencia no significa que no hayan existido. Aún es necesario indagar en la historia del anarquismo en Argelia para delimitar la presencia anarquista y/o actividades anarquistas durante los años posteriores a la guerra de independencia. Así mismo, Porter asegura que “es importante reconocer que comportamientos y valores cuasi-anarquistas sin duda florecieron en muchos contextos locales argelinos durante la guerra” (Porter 2011, p. 476).

Desde 1962 hasta el presente, no ha existido ninguna organización anarquista en Argelia. Sin embargo, las influencias del anarquismo o la lucha libertaria han sido una constante en las luchas obreras o la lucha por la autodeterminación y el reconocimiento beréber. En 1980, tras la represión de la “Primavera beréber” por parte del régimen, un grupo de argelinos autonomistas produjeron un libro llamado *L'Algérie brûle!* (¡Argelia en llamas!), como homenaje a los insurgentes de Tizi-Ouzou. La importancia del libro se debe a que destaca el carácter horizontal y sin liderazgo del movimiento de insurrección. Así mismo, sus autores recuerdan las similitudes de esta insurrección con la de las comunas de 1871, la de los españoles de 1936 y la de las huelgas y ocupaciones de mayo del 68 (Porter 2011, p. 477).

En las conclusiones de su libro, Porter señala que en la última década, aunque no ha existido un movimiento anarquista en Argelia, se han desarrollado discusiones y debates en la red que reflejan la existencia de militantes anarquistas en diferentes ámbitos de la sociedad civil argelina. En 2007 se fundó un blog titulado “Anarquistas de Argelia”. En la página se describían como un movimiento internacionalista y anarco-comunista y denunciaban la religión, el capitalismo, el Estado, el nacionalismo, toda moral impuesta y toda la injusticia²¹.

21. Aunque hemos intentado buscar la referencia del blog que menciona Porter en su estudio, ya no parece activo en la red. En otras búsquedas en las redes sociales apenas hemos encontrado referencias sobre la existencia de grupos anarquistas en Argelia, más allá del grupo de *Facebook*, formado por medio centenar de miembros y titulado: “Anarchistes Algeriens”. No existen referencias sobre la existencia de un anarquismo contemporáneo en Argelia, al menos a nivel colectivo. Los miembros del grupo Anarchistes Algeriens se dedican a compartir información, artículos, iniciativas artísticas locales o referencias de libros anarquistas; sin embargo, la discusión y el debate que generan es bastante limitado. Véase (2014) “Anarchists algeriens”. *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/groups/1532714203632701/?fref=ts> [Consultado el 23 de marzo de 2015].

Actualmente, tenemos constancia de presencia anarquista en el movimiento sindical argelino. La situación sindical en Argelia refleja las mismas complicaciones del sindicalismo egipcio, que tras el proceso de independencia ha formado parte del aparato del poder y ha servido como interlocutor de los intereses del régimen. Frente a este tipo de sindicalismo integrado, en Argelia existe un movimiento sindicalista autónomo que tomó forma en la *Confédération Générale Autonome des Travailleurs en Algérie (CGATA)*²², del que el *Conceils des Lyceès d'Algérie (CLA)* forma parte. Sin embargo, este tipo de sindicalismo se enfrenta a grandes dificultades, ya que la organización de cualquier movilización por parte de estos sindicatos es ilegal. Sus líderes se han enfrentado a una gran persecución y represión por parte del Estado. Para Achour Idir, anarquista de Argel y miembro del CLA, sindicato autónomo creado en 2003 donde convergen sobre todo profesores de secundaria unidos por las luchas interprofesionales:

El CLA representa hoy en día a más de 15.000 profesores. En el mundo del sindicalismo de la enseñanza, burocrático y corrupto, constituimos una referencia creíble respecto a nuestras posiciones y compromisos en el terreno de la lucha de clases. (Berthuin 2009)

Achour asegura que existe presencia anarquista en el movimiento sindical, aunque no de manera organizada sí a través de los individuos que se reclaman e identifican como anarquistas: “No existe un sindicato que se reclame abiertamente anarco-sindicalista. Pero sí existen numerosos afiliados anarco-sindicalistas militando en varios sindicatos. No somos muchos pero sí existimos”.

Por su parte, la historia del anarquismo en Túnez transcurrió de manera paralela a la egipcia, ya que en ambos contextos la población europea incrementó notablemente a finales del XIX y principios del XX. En Túnez, la comunidad más numerosa fue la italiana (64%), seguida por la francesa (22%), y por una colonia menos numerosa de anglo-malteses; sin embargo, y como asegura Bernabé López “contrariamente a su importancia numérica, esta minoría francesa ocupa una posición estratégica y por algo se les conocerá con el sobrenombre de los *preponderantes*” (López García 1997, p. 87).

Así, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en Egipto y en Túnez se desarrolló una importante comunidad italiana compuesta de emigrados políticos y trabajadores especializados. De esta manera, los inmigrantes italianos encontraron un espacio para el intercambio, la difusión y la práctica de sus ideas políticas, anarquistas o socialistas a través de la “propaganda por la palabra” y la “propaganda por el hecho”. En Túnez, al igual que en Egipto, aunque con mucha dificultad por la precariedad económica, las malas condiciones de los editores y los impresores,

22. La CGATA se forma en marzo de 2014 como una manera de hacer frente al sindicalismo institucionalizado y burocratizado del régimen. Véase las actas de la primera asamblea de la CGATA en: 2014. “Hacia la consolidación del sindicalismo autónomo argelino. Declaración de la CGATA y del SNAE” *CGT-Andalucía*. Disponible en: <http://www.cgtandalucia.org/Hacia-la-consolidacion-del> [Consultado el 11 de abril de 2015].

y en muchos casos en la clandestinidad por la fiscalización local de las autoridades consulares italianas, la prensa anarquista italiana consiguió sacar a la luz una serie de publicaciones: *L'Operaio* (1888), *La Protesta Umana* (1896) (La protesta humana), *Il Vespro Sociale* (1924) (La víspera social), *Il Vespro Anarchico* (1924) (La víspera anarquista). Todas ellas fueron publicaciones periódicas fundamentales para el desarrollo de un movimiento anarquista en el país (Sacchetti 2013).

Más allá del estudio de Leonardo Bettini (1976), no conocemos estudios que hayan analizado la genealogía del anarquismo italiano en Túnez a finales del siglo XIX y principios del siglo XX ni, tampoco, la influencia que este primer anarquismo haya podido tener en el desarrollo de la izquierda tunecina, con la fundación del Partido Comunista en 1924. Así como en el caso egipcio, la narrativa libertaria en Túnez ha sido olvidada por una historiografía que se ha debatido entre el discurso nacionalista de la nueva clase burguesa tunecina y la historiografía de la izquierda centrada en el análisis de la política parlamentaria²³.

Mouldi Guessoumi (2014), en el capítulo que dedica a la cartografía de la izquierda tunecina en la compilación que editó la Fundación Rosa Luxemburgo en 2014, en una nota al pie asegura que la izquierda tunecina se compone, entre otros, de “anarquistas”, y pasa a definir el anarquismo: “[...] como lo define Proudhon, es el estado de cohesión social que resulta de la completa abolición de todos los aparatos del gobierno. Era el objetivo del movimiento que empezó Bakunin en 1860” (Guessoumi 2014, p. 23). Aunque de manera general y simplista, ya que no entra a analizar bajo qué circunstancias y con qué discursos surge el anarquismo en Túnez, esta nota a pie página de Guessoumi constituye la primera referencia académica donde el anarquismo, analizado como movimiento homogéneo y singular, pasa a formar parte del análisis de la izquierda en Túnez. Este hecho, aunque anecdótico, nos da un pista de la importancia que empiezan a adquirir los nuevos movimientos sociales y, sobre todo, esta nueva tendencia libertaria en la región.

Desde 1924, la izquierda comunista tunecina, junto a la Federación General de los Trabajadores Tunecinos, ha monopolizado el relato de la izquierda en Túnez. No sabemos en qué medida el primer anarquismo europeo de los italianos emigrados en Túnez de inicios del siglo XX ha dejado huella en el desarrollo local de la Confederación General del Trabajo, del movimiento sindical, o del Partido Comunista, fundado por ‘Abdul-‘Azīz al-Tha‘ālibī en los años 20, ya que no conocemos la existencia de ningún estudio que haya explorado esta vía de análisis. Aun siendo necesario un rastreo más exhaustivo de las fuentes, podemos asegurar que, como en el caso egipcio, el anarquismo, como movimiento autodeclarado, no resurge en Túnez hasta la explosión de la Revolución tunecina de 2010-2011. Con todo, como en otros casos analizados a lo largo de este capítulo (Argelia, Siria, y Palestina, principalmente), no podemos descartar la existencia de anarquistas y libertarios que hayan trabajado de manera individual o en movimientos que, no

23. Para la prensa anarquista en Túnez véase Felici, I., 2016. “Domani..., Tunis 1935, une publication antifasciste et anticolonialiste à l’initiative des anarchistes italiens de Tunisie”. En S. Finzi, ed. *Storie e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*. Tunis: Edizioni Finzi, pp. 173-183.

siendo explícitamente anarquistas, hayan tenido un carácter horizontal, antijerárquico y antiautoritario. La historia de las ideas políticas y del movimiento libertario, así como de los nuevos movimientos sociales, aún tiene que ser estudiada en el caso de Túnez.

Sin embargo, en enero y febrero de 2011, con la ocupación de la Plaza de la Casba, epicentro de las manifestaciones y sentadas que dieron lugar a lo que se ha conocido como la Revolución del Jazmín, la sociedad tunecina contempló la emergencia de un nuevo movimiento, antiautoritario y libertario, denominado 'Asiān (Desobediencia). Para sus miembros, el fértil terreno político durante la Revolución hizo florecer una serie de movimientos de carácter libertario y antijerárquico como consecuencia de dos factores: la desilusión con los partidos políticos tradicionales, que desde un principio traicionaron el proceso revolucionario presentándose a las elecciones; y el fracaso del Estado moderno, que no había sido capaz de dar solución a sus problemas:

Las condiciones aquí han hecho posible la emergencia de un movimiento anarquista popular, no solamente intelectual o elitista, un movimiento que realmente está presente en los barrios populares y que trabaja con la gente.²⁴

El movimiento, en su “declaración de principios” se proclama como “libertario y antiautoritario. Lucha contra el capitalismo y sus aparatos autoritarios. Su objetivo es la autoorganización de los pueblos, la autogestión generalizada y directa de la vida y de las riquezas producidas” ('Asiān 2012). Los objetivos de 'Asiān fueron, entre otros:

- ⌘ La lucha contra el Estado y su poder central, que tiene que ser reemplazado por la autogestión directa y la autoadministración de los recursos para la vida.
- ⌘ La lucha contra la representación a través de las elecciones.
- ⌘ La abolición de cualquier tipo de opresión y discriminación.
- ⌘ La resistencia a todas las formas de colonialismo y explotación capitalista, y por ello el apoyo a todos los movimientos de liberación en el mundo, particularmente el del pueblo palestino. ('Asiān 2012)

Si bien el manifiesto hace especial hincapié en la colonización y la cuestión palestina, los principios de 'Asiān no difieren mucho de cualquier organización anarquista clásica europea.

Con todo ello, 'Asiān ha estado especialmente vinculado a las bases sindicales de la Unión General de Trabajadores Tunecinos (UGTT) y la Unión de Licenciados en Paro (en su siglas en francés, UCD), donde se encuentran numerosos activistas anarquistas. Así mismo, en el movimiento anar-

24. Declaración de un miembro del grupo 'Asiān para el documental realizado por Talarcrea, M., 2013. “Le peuple veut la chute du système. An V de la révolution tunisienne”. *Cine2000*. Disponible en: <http://cine2000.org/le-peuple-veut-la-chute-du-systeme.html> [página rota] [Consultado el 2 de abril de 2015].

quista tunecino encontramos estudiantes universitarios y de secundaria, y a muchos artistas. Uno de los focos de actividad anarquista y de difusión del anarquismo en Túnez ha sido la revolución cultural vivida desde inicios de la Revolución de 2011 (Fédération Anarchiste 2012, p. 23).

Sin embargo, uno de los objetivos del grupo ‘Asiān, y del movimiento anarquista tunecino en un sentido amplio, ha sido la creación de espacios autogestionados que simulen su “comunidad imaginada”. Uno de los proyectos más ambiciosos del colectivo fue el boicot y la denuncia del Foro Social Mundial (FSM) a través de la creación de un espacio ocupado y paralelo dentro de la Universidad de Al-Manar en 2013, donde tuvo lugar el FSM. El objetivo fue poner en evidencia las características del FSM, y dar cuenta de que “el FSM es contrarrevolucionario, porque da la ilusión de que el Estado puede dar la solución a los problemas de la sociedad [...] si este foro fuera realmente lo que dice ser, nunca habría sido legalizado por el Estado” (Talarcrea 2013). Así mismo, para Douha, una ex-activista del grupo ‘Asiān: “El FSM no es una alternativa, no propone soluciones, se inscribe en el mismo sistema capitalista mundial, no busca soluciones a este sistema. Estamos aquí para decir no [al FSM] y para crear una alternativa que realmente esté inscrita en la lucha social” (Amadee 2013). Esta alternativa se creó dentro del espacio ocupado que mantuvieron activo durante toda una semana los activistas del grupo ‘Asiān y simpatizantes de otras organizaciones, como la Unión General de Estudiantes de Túnez (UGTE) que oficialmente se retiró del FSM. El espacio ocupado se convirtió en un campamento autogestionado, con una cocina solidaria, que ofrecía comida a una tercera parte del precio de otros puestos de comida del FSM. Así mismo, se hicieron otra serie de actividades y de charlas alternativas, donde participaron miembros de Unión de Diplomados en Paro y la Asociación Victoria por la Mujer Rural.

Sin embargo, debido a problemas relacionados con la financiación y la ayuda financiera por parte de la Fédération Anarchiste francesa, los miembros de ‘Asiān se dividieron entre aquellos que apoyaron la participación, colaboración y ayuda por parte de la Fédération Anarchiste (FA) y la Fédération Anarchiste Ibérique (FAI) francesa, y aquellos contrarios a esta colaboración. De esta división surgieron varias agrupaciones, por un lado La Commun Libertaire – al-Mushtarak al-Taḥarrurī [La Comuna Libertaria] grupo continuador del ideario de ‘Asiān y partidario de la colaboración con la FA y la FAI francesa, y Feminism Attack, una agrupación anarco-feminista que, aunque ya existía de manera paralela a ‘Asiān, tras los problemas internos muchas de sus integrantes abandonaron el grupo y pasaron a formar parte exclusivamente de Feminism Attack (Comunicación personal con Douha, ex-miembro del grupo ‘Asiān, 2015).

Feminism Attack es un un colectivo feminista autogestionado inspirado por el anarquismo y el movimiento libertario. Se fundó como resultado del encuentro de diferentes subjetividades que luchaban en una misma dirección tras la Revolución tunecina de 2011. La necesidad de su fundación y de una actividad colectiva se basaba en la “amenaza” que sentían las activistas por el retroceso en el estatuto de la mujer que podía vivir Túnez por la inminente ascensión de los partidos islamistas y porque:

[...] los así llamados movimientos feministas que ya existen, no han servido a la causa por la que luchan, no representan a las verdaderas mujeres tunecinas, sino a una imagen pseudo-burguesa que sólo sirve al sistema (Cris & Nath 2013).

A pesar de la corta vida del grupo, su acción directa y repertorios de acción colectiva han llevado a las activistas a gozar de una gran atención mediática, sobre todo, tras las acciones del grupo Femen en Túnez, que llevaron a Amina Tyler, famosa activista tunecina, a denunciar a este colectivo como islamófobo y expresar públicamente su pertenencia al movimiento Feminism Attack. Es importante señalar que Feminism Attack no se ha aliado con ningún grupo feminista local, pero sí con otros grupos autogestionados y antiautoritarios como Blech 7es, 'Asian y Alerta (grupo vegano).

La crítica de Feminism Attack a las acciones del grupo Femen en Túnez reflejan, como hemos venido señalando a lo largo de los ejemplos expuestos en este capítulo, el proceso de descolonización de las prácticas políticas del activismo radical y libertario del sur del Mediterráneo. En su página de *Facebook*, Feminism Attack²⁵ publicó una nota titulada “Pourquoi nous sommes contre les Femen?” (¿Por qué estamos en contra de Femem?) donde se criticaba a Femem de ser un ejemplo de feminismo neocolonial:

Si a las Femem se las percibe como extranjeras en el Magreb, es que efectivamente su modo de acción es occidental, no es un fenómeno autoderivado de las «civilizaciones magrebíes». Nos recuerdan a las políticas de «emancipación» de mujeres realizadas por Occidente durante la colonización (Feminism Attack 2013).

Para Feminism Attack el cuerpo de las mujeres está constituido como vehículo político y como un lugar de encuentro entre “Oriente y Occidente”, un lugar de dominación cultural. Por ello, las acciones de Femen las consideran “misóginas” y “rechazables”:

También queremos recordar aquí que el «cuerpo de las mujeres» está constituido como vehículo político de enlace entre el Oriente y Occidente después del siglo XIX; que el cuerpo de las mujeres está constituido como lugar predilecto de tentativas de dominación cultural de Occidente hacia Oriente y de conformación de estos dos conceptos. Como tales, estas son acciones pseudofeministas. Las misóginas de Femem nos repelen.

25. En julio de 2013, las activistas de Feminism Attack gritaron “abajo el ministerio del harén y del sultán” frente al Ministerio de la Mujer en Túnez, por lo que fueron arrestadas y llevadas a comisaría. Véase Makouke, M.L., 2013. “Après les Femen, les Feminism Attack veulent faire parler d'elles en Tunisie” <http://www.terrafemina.com/societe/international/articles/28904-apres-les-femen-les-feminism-attackveulent-faire-parler-delles-en-tunisie.html> [Consultado el 25 de marzo de 2015].

La crítica de Feminism Attack va más allá de su crítica a Femen, también ha criticado las acusaciones del profesor M. Zaganiaris, profesor de Gobernanza y Economía en la Universidad de Rabat, quien, en un artículo titulado “Femen: qui sont les néocolonialistes?” [Femen: ¿Quiénes son las neocolonialistas?] (Zaganiaris 2013) acusa a las posturas críticas contra Femen y sus actividades en Túnez como “relativistas culturales” ya que:

Se inscriben en lógicas culturalistas y diferenciadoras con el objetivo de ocultar los cuestionamientos igualmente importantes sobre las condiciones sociales de la incorporación religiosa en los países árabes.

Ante esta acusación de “culturalismo”, las integrantes de Feminism Attack respondieron que:

no hay peor culturalismo que el maloliente y castrador universalismo, no hay peor creador de tensiones que el odio a las comunidades y el individualismo como lo entiende M. Zaganiari (Feminism Attack 2013).

Ya que, para Feminism Attack, “vuestras sociedades occidentales” “no son una herramienta de emancipación” (Feminism Attack 2013). Por ello, el uso y abuso de los privilegios de Femen, así como la imposición de un repertorio de acción colectiva, como es el desnudo, sin un análisis previo de sus efectos en la sociedad donde se realiza, convierte a Femen, según las integrantes del colectivo Feminism Attack: en una nueva forma de colonización. Para las militantes de Feminism Attack, reconocer el lugar de enunciación es importante para no caer en comportamientos neo-coloniales como los de Femen:

[...] mujeres blancas y occidentales que afirman en un comunicado de alboroto ridículo liberar a otras mujeres a las cuales detestan, y en cualquier caso no conocen y no escuchan, y todo ello en un contexto neocolonial (Feminism Attack 2013).

En Túnez, existen otros colectivos autogestionados y de carácter libertario, como el colectivo musical Blech 7es (en dialecto tunecino, “Sin ruido”): “es el anticoncepto que hemos utilizado ya que este proyecto tiene el objetivo de animar a los jóvenes a expresar y compartir sus ideas con el público”(Blech 7es 2012b). Blech7es es un colectivo de músicos y otros artistas que se organiza a través de una asamblea general que se reúne con todos los miembros de manera periódica. La asamblea general es, como se define en su página web, “el motor del colectivo” (Blech7es 2012b) ya que cada miembro forma una parte integral de la asamblea y tiene derecho a participar en ella y tomar las decisiones que competen al conjunto del colectivo. Para Blech 7es “la autogestión es el medio más seguro para permitir a un ser humano ejercer su potencial y dignidad” (Blech7es 2012b).

3.3 ENCUENTRO ANARQUISTA MEDITERRÁNEO (EAM).

SUR-NORTE-SUR EN EL SIGLO XXI

El movimiento anarquista tunecino contemporáneo es sin duda uno de los pocos movimientos emancipatorios árabes que ha encontrado las oportunidades políticas idóneas para su continuidad y expansión. A pesar de las grandes dificultades a las que se enfrenta el movimiento libertario en el mundo árabe –por la represión sin concesiones de la disidencia política en Egipto, la violencia yihadista contrarrevolucionaria y la desestructuración del Estado en Siria, Libia o Iraq, la brutalidad sectaria de Bachar Al-Asad o de los gobernantes del Golfo– y a pesar de que Túnez se ha entendido por la llamada “comunidad internacional” como el único éxito de las también llamadas por esta “primaveras árabes”, los anarquistas en Túnez tienen claro que: *al-thawra mustamirra* (la revolución continúa). La “revolución continúa” es el *ethos* que acompaña a los miembros de La Commun Libertaire en Túnez. Durante las entrevistas que llevamos a cabo entre los días 23 al 29 de marzo de 2015 en la ciudad de Túnez a integrantes de este colectivo, e, incluso, durante conversaciones informales, la máxima era siempre la misma “la revolución continúa hasta que no se cumplan las demandas de la revolución”. Este *ethos* es el que da sentido a la propia existencia del movimiento, que surge en un momento de actividad revolucionaria y se erige como continuador de esa ola que comienza en 2010 y que, desde su perspectiva, todavía continúa. Continúa porque el sistema parlamentario y la democracia representativa, éxito desde el que el pensamiento liberal analiza el proceso de transición política en Túnez, se inscribe, en la lógica anarquista, dentro de un proceso contrarrevolucionario que está teniendo lugar en la región y que tiene como último objetivo continuar con la hegemonía de las élites económicas mundiales a través de garantizar sus intereses en la región (‘Asián 2012a).

Desde esta perspectiva de análisis de las circunstancias sociopolíticas actuales La Commun Libertaire, con el apoyo de la Fédération Anarchiste francesa, convocó a las federaciones anarquistas y anarquistas individualistas al Primer Encuentro Anarquista Mediterráneo (EAM) que tuvo lugar entre el 27 y el 29 de marzo de 2015²⁶ en la ciudad de Túnez con el propósito de: “crear una red de intercambio de información, proyectos y solidaridad entre los anarquistas del Mediterráneo” (La Commun Libertaire 2015).

Para La Commun Libertaire, el objetivo del encuentro era “construir un movimiento anarquista” y unas redes de solidaridad entre aquellos que se enfrentan a los mismos problemas (entiéndase éstos como los derivados de la descolonización de gran parte de las sociedades árabes y musulmanas del sur del Mediterráneo y del mundo árabe en general), y de esa manera con-

26. A pesar de que el EAM se celebró a puerta cerrada, asistimos como observadoras participantes bajo el conocimiento de los organizadores. El EAM nos dio la oportunidad de conocer los debates y dinámicas tanto del grupo que hospedaba el encuentro, La Commun Libertaire, como de las federaciones y otras organizaciones, así como de anarquistas individuales presentes en el encuentro.

sensuar una agenda común mediterránea. Sin embargo, y a pesar de los intentos de los organizadores de potenciar la participación surmediterránea, el EAM contó, en su gran mayoría, con activistas europeos²⁷.

La multiplicidad de anarquismos presentes en el EAM se hizo evidente desde el inicio y dificultó e hizo más complejo el encuentro. Las diferencias geográficas, lingüísticas, de organización, así como de gestión del encuentro, minaron la cohesión entre los participantes, que estaban divididos entre: 1. anarquistas individuales, en su mayoría angloparlantes, de entre 20 y 30 años, que participaban en colectivos autónomos; 2. militantes de base sindicales, que pertenecían a organizaciones históricas con una forma de proceder propia de un anarquismo *plataformista*; 3. anarquistas tuneños, sin militancia de base en organizaciones anarquistas, pero con militancia en otros ámbitos y que pertenecían tanto a La Commun Libertaire, a la Fédération des Forces Emancipatrices, a la Unión de los Diplomados en Paro, y a la Asociación Victoria por la Mujer Rural.

Son dos los debates que tuvieron lugar durante el encuentro que nos ayudan a entender las claves del diálogo entre los anarquismos sur-norte-sur. El primero de ellos giró en torno a los objetivos del encuentro y las expectativas de los presentes. El segundo, en torno a la participación. Los objetivos del encuentro diferían entre aquellos que querían crear una red anarquista que continuara un proceso revolucionario que había comenzado en 2010 y que, para los presentes, aún continuaba; y entre aquellos que entendían la red como un “espacio de intercambio de experiencias e información”. Entre los que entendían el encuentro como continuador de un proceso revolucionario inacabado estaba el Movimiento Libertario Socialista (MLS) egipcio que, en el comunicado que mandó al encuentro²⁸, entendía la reunión como la creación de una “red anarquista” como “poder revolucionario” (al-Ḥaraka al-Ishtirākīyya al-Taḥarrurīyya 2015).

Para La Commun Libertaire (CL), al igual que para el MLS, uno de los objetivos del encuentro era “la unión de fuerzas libertarias en la zona del Mediterráneo para afrontar la política de opresión y de explotación adoptadas por la mayoría de los Estados de la zona contra sus pueblos” (al-Mushtarak al-Taḥarrurī 2015). Por ello, sería necesaria “la unión y coordinación para afrontar todas las formas de extremismo sean cuales sean sus referencias religiosas, étnicas u otras que podrían paralizar la voluntad de los pueblos de liberarse y despegarse de la autoridad del capitalismo” (al-Mushtarak al-Taḥarrurī 2015). La coordinación de la red mediterránea anarquista tendría el objetivo, para la CL, de luchar contra el capitalismo y todas sus formas de explotación, opresión y extremismo.

27. Entre sus participantes, el EAM contó con la presencia de miembros de CNT (España), CNT (Francia), CGT (España), FA y FAI (Francia), Federazione Anarchica Siciliana (Italia), Federazione Anarchica Italiana (Italia), Kurdish Anarchist Forum (KAF) y otros activistas individualistas con trayectoria política en movimientos anarquistas, ya fuese en colectivos okupas, feministas, antiespecistas o No Borders, procedentes de Alemania, Bielorrusia, Francia, Reino Unido, Suiza y Georgia.

28. El MLS no acudió al EMA por problemas relacionados con la persecución a la que está sometida la disidencia política en Egipto (véase capítulo Seis, sección 4.3.1).

El segundo de los objetivos planteados por el encuentro era el de crear una “red de información e intercambio de noticias”. Mientras que el MLS veía la creación de una “red revolucionaria”, y para la CL era necesaria una red mediterránea para luchar contra el capitalismo, para otras agrupaciones el objetivo era “discutir la situación en la región e intentar crear un grupo de trabajo para facilitar la coordinación y cooperación en esta región” (Fédération Anarchiste 2015). Esta cooperación tendría la finalidad de “intercambiar análisis e información desde un punto de vista libertario, no-autoritario”.

Así pues observamos que, mientras para la mayoría de los anarquismos del norte el encuentro daba la oportunidad de constituirse como un intercambio de experiencias anarquistas y de apoyo mutuo a la creación de alternativas libertarias en la región, los anarquismos del sur entendían el encuentro como un primer paso para la creación de una red revolucionaria que hiciera frente a problemas comunes: el capitalismo, el racismo, la represión y la contrarrevolución, y se continuara de esta forma el proceso revolucionario comenzado en 2011.

El otro gran debate del encuentro giró en torno a quién podía participar en la Red Anarquista Mediterránea. La importancia de la cuestión de la participación revelaba los diferentes significados del término “anarquista” que manejaban los participantes. Para algunos participantes, gran parte del movimiento revolucionario tunecino, sin tradición ideológica (es decir, que no procedía de partidos políticos o de tendencias ideológicas concretas), funcionaba de manera libertaria, o lo que es lo mismo, de manera horizontal y antijerárquica, y en tanto que libertarios, debían formar parte del EAM, aunque explícitamente no se autodenominasen “anarquistas”. La Unión de Diplomados en Paro tenía el objetivo de continuar con una “red de lucha” (que ya no estaba activa en Túnez y que unificaba a todas las fuerzas revolucionarias), y por lo tanto, autodenominarse o no anarquista no podía ser un condicionante para la unión y la lucha conjunta por un objetivo revolucionario común. Para otras agrupaciones anarquistas, la mayoría de descendencia europea, no había necesidad de debatir sobre este punto ideológico, ya que entendían que todos los presentes en el encuentro compartían un denominador común, el de considerarse “anarquista”, y por lo tanto el de adscribirse a una historia común concreta.

El EMA, como primer encuentro de discusión anarquista mediterráneo, recreó un espacio donde se reflejaron los principales debates y discrepancias entre los anarquismos de ambos lados del Mediterráneo y las claves de la descolonización del anarquismo. Estos debates giraron en torno a dos preguntas fundamentales: ¿qué es el anarquismo? y ¿cuál es su historia? Estas preguntas, que en el EMA quedaron inconclusas, son fundamentales, como vemos, en la configuración de la práctica activista, en el diálogo actual entre los diferentes anarquismos, y en la posibilidad de crear un canon anarquista que no reproduzca las dinámicas de poder del anarquismo europeo.

CUATRO

Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos mostrado al lector las variables que configuran los anarquismos en el sur del Mediterráneo: la articulación de esta filosofía política en una determinada lengua, en este caso la árabe, como lengua hegemónica de la región; la adherencia o no de sus participantes a una religión; y los contextos históricos y culturales donde se desarrollan. Con ello hemos pretendido dar a conocer los vacíos historiográficos y las posibilidades de estudio que se abren a través de la investigación en esta tesis doctoral, cuyo objetivo es contribuir a la descolonización de lo(s) anarquismo(s) no-occidentales.

El anarquismo, entendido como ideología internacionalista, libertaria y europea, llegó a gran parte del sur del Mediterráneo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX a través de trabajadores y exiliados políticos que encontraron en las costas surmediterráneas un espacio de acogida y de continuación de su actividad subversiva. Esta actividad tuvo su expresión a través de la publicación de periódicos, panfletos, puesta en escena de obras de teatro, el activismo sindical y los movimientos obreros, sobre todo en las costas mediterráneas de Argelia, Túnez y Egipto (véase capítulo Tres). Sin embargo, el estudio de esta primera ola de anarquismo en el sur del Mediterráneo, así como su influencia en los movimientos de liberación nacional y anti-colonial posteriores, ha sido marginado. Como comprobamos en este capítulo, apenas se tiene información de la historia de lo(s) anarquismo(s) en el sur del Mediterráneo. Por todo ello, se desconoce el papel que han jugado en la configuración de los anarquismos en el sur del mediterráneo tres variables principales que atraviesan transversalmente nuestros estudios de caso: la traducción a la lengua árabe (como lengua hegemónica en la zona) y/o a otras lenguas habladas en la región; la adherencia a diferente(s) religión(es), y al islam en concreto por tratarse de la religión mayoritaria de sus habitantes; y los procesos históricos compartidos, siendo estos, en mayor medida, los procesos de colonización, descolonización, las largas dictaduras militares neoliberales que perduran desde los años 80 y las revoluciones de 2011 (con sus diferencias locales). De ahí que nuestro estudio quiera

contribuir a paliar parcialmente esta ignorancia, mostrando además cómo el desarrollo de estas manifestaciones antiautoritarias y libertarias en Egipto a lo largo del siglo XX contribuyen a descolonizar el anarquismo en cuanto teoría política. Por ello es importante deconstruir el binomio incontestable de los anarquistas eurocéntricos entre teoría e ideología. Ante esto, Bobbio (1992, pp. 123) explica la necesidad de distinguirlos:

Entre la estructura de un modelo y su función ideológica no subsiste el paralelismo perfecto que se podría imaginar: el mismo modelo puede servir para sostener tesis políticas opuestas y la misma tesis política puede ser presentada con modelos diferentes. Se trata por lo demás del conocido problema de la relación compleja, lejos de ser simple y simplificable, entre la construcción de una teoría y su uso ideológico: relación que desanima o debería desanimar a los buscadores de correspondencias unívocas (tal teoría, tal ideología).

Las consecuencias de este olvido historiográfico para el estudio de las teorías políticas y su uso ideológico son devastadoras. Por un lado, por el empobrecimiento cuando no la tergiversación de la historia local. Por otro, por lo que implica para la propia historia del anarquismo que, entendido como una ideología “universal”, ha considerado que la inexistencia de movimientos denominados anarquistas en la región parezca un indicativo de la ausencia de ideologías libertarias, antiautoritarias y emancipadoras en los países árabes del sur del Mediterráneo y ha dado rienda suelta a la imposición de paradigmas epistemológicos eurocéntricos.

Sin embargo, el resurgir del anarquismo en las últimas décadas a escala global y local ha llevado a muchos activistas y colectivos locales a emprender acciones y tomar posturas críticas igualmente anarquistas o de raíz libertaria fuera de la izquierda de partido y/o fuera de la vía parlamentaria. Estos activistas, en un acto de reflexión sobre su propia historia y sobre sus propias necesidades y estrategias para la “emancipación” y puesta en práctica de sus repertorios de acción colectiva antiautoritaria, contestan la visión eurocéntrica del anarquismo, que si bien pretende ser “universal”, funciona en unas claves espacio temporales muy concretas: europeas, blancas, ateas, masculinas, patriarcales y priorizando el discurso de clase sobre otras formas de opresión. Al hacerlo, contestan también los actos de solidaridad de lo(s) anarquismo(s) blancos que en muchas ocasiones proyectan una visión orientalista y neocolonial sobre lo(s) anarquismo(s) del sur. Esta crítica decolonial que surge desde los anarquismos del sur es fundamental, creemos, para responder a la pregunta que planteamos en el capítulo Tres de esta tesis doctoral: ¿por qué la primera ola del anarquismo en el Mediterráneo árabe no culminó en un amplio y desarrollado movimiento local –fuera de las comunidades de expatriados europeos– como sí sucedió en otros contextos globales? Responder a esta pregunta, es fundamental para esgrimir una crítica decolonial a la historia del anarquismo en el sur del Mediterráneo y es a partir de ella desde donde se analizan y entienden las experiencias elegidas para el estudio de la descolonización del anarquismo en Egipto, objeto de estudio de esta tesis doctoral.

SEGUNDA PARTE

EXPERIENCIAS DEL ANARQUISMO EN EGIPTO

CAPÍTULO TRES

REDES TRANSNACIONALES, MIGRACIÓN Y COLONIALISMO: EL MOVIMIENTO ANARQUISTA EN EGIPTO (1860-1920)

UNO

Introducción¹

Este capítulo tiene el objetivo de analizar la emergencia y el desarrollo del movimiento anarquista en Egipto entre 1860 y 1920, protagonizado principalmente por expatriados italianos. La llegada de trabajadores europeos y exiliados políticos a Egipto durante el proceso de construcción del Estado-nación coincidió con el final del Imperio Otomano. Los expatriados italianos en Egipto organizaron las primeras formaciones sindicales y movimientos obreros a través de sindicatos y grupos de estudio con el propósito de difundir “la idea”, no sólo a través de la “propaganda por el hecho” sino, y sobre todo, a través de la “propaganda por la palabra”, con la publicación de periódicos y la fundación de la Università Popolare Libera en Alejandría (1901). Sin embargo, el movimiento anarquista, fuertemente enraizado en la comunidad de expatriados italianos y griegos, fue incapaz de crear una red de movilización en la población local que fuera el motor principal de la lucha anticolonial, siendo ésta rápidamente absorbida por el nacionalismo burgués. Para intentar entender el por qué, vamos a situar en tres las variables que explican las razones que llevaron a los repertorios de acción colectiva propios del primer anarquismo en Egipto (1860-1914) a desaparecer y reformularse a finales de la década de los años 30 en otras formas políticas y discursivas que le dieron continuidad en otros espacios a través de la cultura (véase capítulo Cuatro).

Las causas del declive del movimiento anarquista en Egipto tras la Primera Guerra Mundial son múltiples y multidimensionales. Tanto a nivel global como local el movimiento anarquista,

1. La formulación de este capítulo de tesis se debe en gran medida al trabajo de colaboración con Costantino Paonessa, profesor del Departamento de italiano de la Universidad de El Cairo, con el que hemos compartido gran parte de la investigación que aquí se expone. El resultado de esta colaboración resultó en la participación en el *IV Anarchist Studies Conference* en la University of Loughborough en 2014 con la ponencia “Anarchism in Egypt: Some Preliminary Reflections” que se publicará en el *Anarchist Studies Journal* (en prensa, fecha estimada primavera de 2018) bajo el título “Anarchism in Egypt: A Brief Account of its history until 1945”. Así mismo, agradecemos a María Fernández-Vivancos Marquina su ayuda en la American University of Cairo, por habernos guiado y ayudado con algunos de los recursos primarios utilizados para este trabajo.

a excepción de la revolución social en España, vivió un momento de declive que en muchas ocasiones ha estado más cerca de ser un olvido o limitación historiográfica que de una realidad histórica. En este capítulo situamos en tres las causas del declive del movimiento anarquista en Egipto. Este declive no es una destrucción o un fracaso, sino más bien el silencio, a nivel de la esfera pública, de sus actividades tradicionales. Consideramos que el primer anarquismo en Egipto reformuló sus tácticas y estrategias políticas para adaptarse y continuar expandiéndose en diferentes espacios y con diferentes discursos, haciendo frente, por un lado, a la represión que sufrió en la época, y por otro, a su discurso, fuertemente anclado en la epistemología europea de la Modernidad/Colonialidad (véase capítulo Uno, sección 4.1.1).

Este capítulo pretende añadir de esta manera un nuevo caso de estudio a la historia transnacional, a la historia del anarquismo y a la historia egipcia. Con ello pretende problematizar la narrativas del marco nacional-estatal, entendiendo que las historias, en este caso del movimiento anarquista y de la disidencia política, están interconectadas. La historia transnacional nos ofrece una alternativa a la historiografía dominante que estructura las narrativas por las fronteras (políticas, sociales y corporales) producidas por el Estado-nación y sus estructuras de dominación. La historia transnacional nos ayuda a conectar de una manera multidireccional las historias locales con las historias regionales, internacionales y globales. A través del debate de la historia transnacional y los estudios poscoloniales, así como de teorías de movimientos sociales y análisis del discurso, en este capítulo vamos a analizar:

1. Las redes transnacionales (entre Egipto e Italia principalmente), que llevaron a la formación de un movimiento anarquista en el Sur del Mediterráneo entre 1860 y 1920. Estas redes transnacionales se van a estudiar a través del concepto de “micro-historia”, acuñado por Carlo Ginzburg en su libro *El queso y los gusanos* (1976), es decir, atendiendo a las historias concretas de los personajes, sus vidas y su cotidianidad (relaciones y discrepancias personales) que formaron parte del movimiento anarquista en Egipto.
2. Lo repertorios de acción colectiva, es decir, las prácticas políticas propias de la filosofía anarquista y aquellas diseñadas para la difusión del ideario político, a través de las teorías de Chalers Tilly y Sidney Tarrow (2015), en Egipto.
3. El discurso producido, fundamentalmente, por las redes anarquistas italianas en Egipto a través de la producción de periódicos y artículos, así como panfletos de solidaridad.

Para la redacción de este capítulo se han recopilado, revisado y analizado la mayor parte de las publicaciones anarquistas producidas en Egipto entre 1860 y 1920 en italiano: *La Tribuna Libera/ La Tribune Libre: Organo internazionale per l'emancipazione del proletario* (Alejandría, 1901), *L'Operaio: Periodico settimanale* (Alejandría, 1902), *Il Domani: Periodico libertario* (Cairo, 1903), *Lux!: Rivista quindicinale. Studi e Riglessioni Sociali* (Alejandría, 1903), *Pro Ferrer: Dedicato agli*

onesti di tutti i partiti (Alejandría, 1909); y aquellos producidos en Italia pero donde participaban anarquistas redientes en Egipto como *Il Libertario* (La Spezia, 1903-1922) e *Il grido della folla: settimanale anarchico* (Milán, 1910).

Por otro lado, se han tenido en cuenta archivos de la Foreign Office: Confidential Print Egypt and Sudan (FO 407) del Imperio Británico concernientes a los asuntos de Egipto y Sudán.

DOS

Egipto en la globalización

2.1 LA ENTRADA DE EGIPTO EN EL SISTEMA-MUNDO

El periodo que va desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII se caracterizó por una mayor preponderancia del comercio capitalista y por la intensa rivalidad de los poderes europeos que buscaron nuevos mercados a sus productos y crearon un sistema de interdependencia donde el sur del Mediterráneo pasó a ser un lugar de paso en su búsqueda de nuevas rutas comerciales a otras partes del planeta. La hegemonía europea ya se iba fraguando desde el siglo XV con su expansión a diferentes lugares el mundo (Gran 1998, p. 4). A principios del siglo XVIII el beneficio a través del comercio comenzó un periodo en que las transacciones comerciales redujeron su cuantía y valor. Esta situación llevó a las guerras napoleónicas (1793-1815), que estallaron a causa de la Revolución francesa y continuaron gracias a la financiación de Inglaterra. De esta manera, Inglaterra aprovechó las circunstancias y comenzó una época histórica de dominación sin precedentes, directa o indirecta, de los territorios de la periferia global. El interés británico en los países árabes y en concreto en Egipto se produjo como resultado de la expansión en el siglo XVIII de la British East India Company (La Compañía Británica de las Indias Orientales), formada en 1599 por un grupo de empresarios británicos cuyo objetivo era dedicarse al comercio con la India, para terminar así con el monopolio de las compañías holandesas sobre el comercio de especias (Gran 1998, p. 5).

Sin embargo, a finales del siglo XVIII, Francia era el poder europeo que controlaba el comercio con Egipto. Peter Gran asegura que, al contrario que Inglaterra, Francia llevó a cabo una reestructuración que retrasó su modernización en el sector de la agricultura y la hizo cada vez más dependiente a la importación de comida, en un momento de creciente urbanización interna y de la necesidad de suministros para la guerra (Gran 1998, p. 7). Así fue cómo, la in-

vasión napoleónica de Egipto, que ha sido tratada por la historiografía como la invasión de un poderoso ejército a costa de uno inferior, se produjo para el establecimiento de una colonia. Las razones de la aprobación de esta empresa colonial fueron tres: 1. El control sobre Inglaterra de la ruta comercial con la India, 2. La búsqueda de una colonia para poder explotar sus recursos, 3. La exploración científica del Egipto moderno y farónico (Gran 1998, p. 28). Sin embargo, la invasión napoleónica, que ha sido señalada como un momento crucial en la historia de Egipto, y en la mayor parte de los casos, la derrota de Napoleón ha sido leída como el éxito de las fuerzas inglesas, pero en ningún momento como agencia de la propia población egipcia, no fue más que una continuación de una serie de políticas económicas y sociales que durante el periodo de 1798 a 1815 llevaron al progresivo desmantelamiento del sistema otomano.

Con la internacionalización del sector comercial y el crecimiento de la importancia de las exportaciones agrícolas, la composición de la clase gobernante cambió. Un renacimiento de la política tuvo lugar, mientras los mamelucos y otros luchaban para asegurar las nuevas fuentes de riqueza; las viejas solidaridades basadas en las estructuras corporativas empezaron a romperse y fueron reemplazadas por nuevas, más características de la estructura de la clase urbana. Este proceso de transformación duró hasta alrededor de 1860, por más de cien años en los que el marco básico del Egipto moderno fue creado. (Gran 1998, p. 34)

En esta coyuntura se produjo el paso a la revolución industrial. Los europeos comenzaron a buscar materia prima para el procesado: algodón y metales principalmente. La progresiva introducción de Egipto en el sistema capitalista, así como sucedió también en el caso italiano² pasó por diferentes etapas: en primer lugar, la revolución del precio llevó a una mayor relación de Egipto con el Imperio Otomano y al pago de tributos o *hulwan*. Más tarde, la revolución industrial contribuyó a la dependencia de Europa, mediante la exportación de materiales primero a Francia y después a Gran Bretaña. Las clases altas egipcias recibieron compensaciones por dejar de lado su relación con el Imperio Otomano y mirar hacia Europa. Entre estas compensaciones estuvo el acceso a los bienes de lujo y a armas fabricadas en Europa (Gran 2005, p. 12).

De esta manera, el periodo de Muḥammad ‘Alī (1805-1848) se caracterizó por la formación de un Estado dominado por el sector comercial lo que representó la formación precapitalista de Egipto. El estadio precapitalista se convertía en un estadio transitorio y necesario en la integración de Egipto al sistema del mercado mundial (Gran 1998, p. 111). Durante este periodo, elementos precapitalistas y de un capitalismo periférico eran interdependientes. Con la asimilación progresiva de las clases altas a Europa, éstas se volvían más dependientes de la

2. Véase el estudio comparativo de los casos egipcio e italiano y de su progresiva inserción en el sistema capitalista en Gran, P., 2005. "Egypt and Italy, 1760-1850". En N. Hanna & R. Abbas, eds. *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean 1600-1900*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press, pp. 11-39.

metrópoli. En palabras de Gran: “La tecnología revolucionaria no acompañó al incremento de la nueva clase sino que empujó la evolución de la viaje” (Gran 1998, p. 111). Afaf Lufti al-Sayyid defiende que, aunque la labor de Muḥammad ‘Alī en la construcción del Estado moderno egipcio fue indudable, el sistema mameluco anterior ya había introducido medidas económicas y políticas para la construcción y el desarrollo de la fortuna de Muḥammad ‘Alī (Azaola Piazza 2008, p. 13).

La inserción de Egipto y parte del sur del Mediterráneo al sistema capitalista creó un sistema de interdependencia y subordinación de la periferia a Europa. Este proceso de integración en el sistema capitalista estuvo motivado por el cultivo de algodón y su exportación. La expansión del cultivo de algodón produjo la transformación del sistema agrícola y del control de la tierra que resultó en un cambio y reestructuración de las relaciones sociales y culturales de la época. La gran mayoría del campesinado a finales del siglo XIX no poseía apenas tierras, y en algún caso, sólo optaba a una pequeña parte. Una burguesía agraria emergió dominando la agricultura y su producción hasta la reforma agraria de 1952. Esta burguesía trabajaba en connivencia con las fuerzas extranjeras, que se encargaban de suplir el capital necesario para el funcionamiento del sistema financiero y de mercado.

La inserción de capital extranjero se invirtió en compañías agrarias, hipotecas y créditos y en la creación de bancos, y el control del comercio de importación y exportación. Los bancos Europeos en Egipto permitían dar créditos de grandes cantidades de dinero al Estado egipcio para desarrollar proyectos de reforma de las infraestructuras –irrigación, carreteras, sistemas portuarios– y de esa manera facilitar la exportación de algodón. Este sistema de interdependencia económica con Europa sumió a Egipto en una espiral de deudas con los bancos que facilitó la dominación inglesa como potencia colonial en 1882: “Mientras que la tierra en sí misma estaba en gran medida en manos de la burguesía agraria egipcia, la economía del país como un todo estaba en 1914 controlada por los intereses foráneos” (Beinin & Lockman 1998, pp. 8-9). De esa manera, la industrias egipcias así como el sistema de transporte estaban en manos de la administración extranjera, a pesar de que pertenecieran al gobierno egipcio.

Fue durante el mandato de Isamel (1863-1879) cuando se dieron las condiciones necesarias para la formación de la clase trabajadora egipcia (Beinin 1981, p. 14). Ismael abrió las puertas a la inversión de capitales europeos. Los poderes coloniales dieron lugar al crecimiento de una clase trabajadora urbana. Así mismo pasó en Marruecos, Siria, Iraq y Sudán. Los trabajadores comenzaron a organizarse contra el capital extranjero, el Estado colonial y el personal extranjero presente en la región, que dominaba sus vidas laborales. De esta manera, y como veremos a lo largo del capítulo, los trabajadores locales crearon las conexiones con el movimiento nacionalista emergente, que a su vez dirigió y controló el movimiento obrero a través de sus miembros conservadores burgueses y capitalistas, con el fin de dar un impulso al nacionalismo egipcio y así asegurar sus intereses como clase en la región.

2.2 MIGRACIÓN Y REDES TRANSNACIONALES

Benedict Anderson en su libro *Under Three Flags. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (2006) demuestra la importancia de la globalización y la migración en la creación de una cultura radical global e internacionalista a finales del siglo XIX. En *Under Three Flags*, Anderson relata la trayectoria de tres personajes de la historia anticolonial de Filipinas: Mariano Ponce, Isabelo de los Reyes y José Rizal. A través, sobre todo, de la vida de José Rizal, Anderson reconstruye las conexiones transnacionales y el intercambio de ideas radicales, anarquistas y anticoloniales entre Filipinas, España, y Cuba principalmente. Para Anderson, las conexiones rizomáticas entre estos mundos fueron producto de la “globalización temprana”, de ahí que, el cambio de título en la nueva reedición del libro en el 2013 cobre sentido *The Age of Globalization. Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (2013). Esta globalización temprana dio como resultado la difusión global de ideas radicales, revolucionarias y antiautoritarias, así como el conjunto de repertorios de acción colectiva que las acompañaban. De esta manera, Anderson sugiere un paradigma de la historia-mundo donde los eventos históricos están conectados entre ellos. Así demuestra cómo los movimientos anti-colonización de Filipinas y Cuba, cuyas revoluciones anti-imperialistas se dieron con un año de diferencia con la desintegración del Imperio español a finales del siglo XIX, no fueron casualidad.

Los nativos de los restos del legendario Imperio global español, cubanos (así como los puertorriqueños y los dominicanos) y filipinos no sólo leyeron los unos sobre los otros, sino que tuvieron conexiones personales cruciales y, hasta cierto punto, coordinaron sus acciones –la primera vez en la historia mundial que una coordinación transglobal de esas características fue posible. (Anderson 2013, pp. 21-22)

Más allá de estas élites intelectuales conectadas en las historias anti-coloniales, entre 1870 y 1914 un gran número de personas migraron alrededor del mundo en busca de trabajo. La circulación de personas en busca de trabajo, que con ellas portaban materiales, historias personales, información e ideas es uno de las características principales de la ola de globalización en este periodo. Italia se convirtió en un país paradigmático en esta historia de inmigración y transnacionalismo. Se calcula que, entre 1870 y 1914, más de 14 millones de trabajadores emigraron sólo desde Italia (Khuri-Makdisi 2010a, p. 147). De esta manera, el anarquismo italiano se convirtió en un ejemplo paradigmático de la globalización, la historia transnacional y la construcción de redes de disenso.

Las redes transnacionales del movimiento anarquista que se construyeron a finales del siglo XIX fueron un ejemplo de ejemplo rizomático de un movimiento transatlántico y transmediterráneo que expendía una visión radical del mundo. El movimiento de personas, ideas, materiales

y periódicos entre Asia, Europa, el Norte de África y las Américas fue constante entre 1860 y 1914. Las conexiones entre San Francisco, Tokyo y París fueron de gran importancia para el desarrollo del anarquismo sindicalista en el este de Asia. Así mismo, la experiencia de Gandhi con el Sindicato de los Trabajadores Industriales en Sudáfrica fue fundamental para el desarrollo de su pensamiento en la India. Por otro lado, en Sudamérica, el proceso de inmigración de europeos y la experiencia de Errico Malatesta en Brasil³, Cuba, México y Uruguay fue el principal canal difusor del anarquismo en el continente (Adams 2002, p. 25).

Dentro del Mediterráneo, los flujos migratorios entre los distintos puertos marítimos convirtieron a este espacio geográfico en un punto de referencia en la emergencia de una cultura radical e internacionalista entre Grecia, Turquía, Túnez, Palestina y Líbano. Las redes transnacionales se basaban en recomendaciones personales y una visión ideológica compartida (Gorman 2010, p. 6). En Túnez, estas redes transnacionales continuaron con la labor de propagación del anarquismo a través de la publicación de periódicos como *La Protesta Humana* (La protesta humana) e *Il Domani* (El mañana) (1935)⁴. Los anarquistas portugueses también jugaron un papel importante en la difusión del anarquismo en el Norte de África, así como en Brasil, Francia, Argentina y Estados Unidos. En Marruecos, Portugal y en las Azores publicaron el periódico *Rebellion*. El Norte de África, al mismo tiempo, sirvió para el refugio de numerosos exiliados. En Argelia, los anarquistas, sobre todo franceses publicaron periódicos como *L'Action Revolutionnaire* (La acción revolucionaria), *Le Libertaire* (El libertario) (1892) y *La Marmite Sociale* (La marmita social) en Argelia (1893).

La construcción de redes transnacionales del anarquismo y los nuevos repertorios de acción colectiva de estas ideas revolucionarias explican por qué, a pesar de la represión global del anarquismo, éste haya podido sobrevivir hasta nuestros días. Para Davide Turcato (2007, p. 10) el anarquismo italiano y la red de periódicos así como las trayectorias vitales de sus militantes ejemplifican la construcción rizomática de la historia transnacional que se materializa en la construcción de conexiones –contactos, correspondencia, intercambio de materiales– entre los diferentes nodos –grupos de militantes, generalmente situados en espacios urbanos o industriales –. En nuestro caso de estudio, comenzamos con el *nodo* en Egipto, lo que en la jerga de las redes sociales constituiría una *red egocéntrica*, es decir, redes personales a partir de las cuales exploramos las conexiones globales y locales en la difusión de las ideas y sus expresiones políticas y culturales.

La incorporación de Egipto y otras regiones del Mediterráneo al sistema capitalista global, permitió al país incorporarse en el nuevo sistema de redes de información y comunicación. De

3. Para más información sobre el anarquismo italiano en Brasil véase Felici, I., 1994. *Les Italiens dans le mouvement anarchiste au Brésil 1890-1920*. Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III [Tesis doctoral]

4. No existen apenas estudios que hayan analizado el movimiento anarquista en Túnez, más allá de algunos trabajos compilatorios sobre la labor de la prensa anarquista italiana en la región, véase: Felici, I., 2016. “Domani..., Tunis 1935, une publication antifasciste et anticolonialiste à l’initiative des anarchistes italiens de Tunisie”. En S. Finzi, ed. *Storie e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*. Tunis: Edizioni Finzi.

esta manera, las noticias de todo el mundo llegaban rápidamente a través de telegramas, agencias de noticias, el sistema postal⁵ y los periódicos. Además de los sistemas de información, mejoraron los sistemas de comunicación.

De esta manera, griegos, italianos, malteses, sirios, armenios y judíos del Imperio Otomano circularon alrededor del Mediterráneo en busca de empleo. Entre 1870 y 1890 trabajadores de los Balcanes, Italia, Grecia y España emigraron a Egipto, el Norte de África y el Este del Mediterráneo, en un proceso de construcción y solidificación de la periferia de Europa en el sistema-mundo (Khuri-Makdisi 2010a, p. 148). En 1893, tras un largo debate sobre la cuestión, la Internacional Socialista pasó una moción donde instigaba a los diferentes partidos socialistas del mundo (sobre todo el Partido Socialista italiano) a llevar a cabo trabajos de propaganda y campañas organizativas entre los trabajadores emigrantes para promover su filiación a los sindicatos de los países donde se asentaban (Khuri-Makdisi 2010, p. 149-150).

A este esquema de migración transnacional, también se suma la migración interna en los territorios de la periferia y el éxodo rural que sufrió Egipto a finales del siglo XIX. De esta manera, con la construcción de una mayor industria y el crecimiento de las ciudades, Alejandría, El Cairo, Port Said e Ismaelía, entre otras, sufrieron un rápido crecimiento y expansión, lo que contribuyó a la creación de espacios de disenso que explica cómo estas ciudades se constituyeron como focos de movilización obrera, de intercambio y difusión de ideas, de solidaridad y apoyo mutuo.

2.3 LOS MUTAMASSIRUN Y LOS TRABAJADORES EXTRANJEROS

El discurso homogéneo y nacionalista dividió a las comunidades de extranjeros en Egipto en términos de procedencia, estatuto y privilegios. Este discurso distinguía a los residentes extranjeros entre los nacionales de los poderes coloniales occidentales –concretamente residentes británicos, franceses y belgas, que proveían personal militar y administrativo y representaban la clase alta burguesa– y los demás residentes extranjeros, entre ellos, griegos, italianos, armenios, malteses, judíos y otros de origen levantino, caracterizados por representar a una clase media y a una clase trabajadora. Estos últimos gozaban de un mayor contacto con la población egipcia. Aunque no estaban totalmente asimilados, formaban parte de ella. A este grupo de residentes extranjeros se les ha denominado *mutamassirun* –egipcianizados–. Como asegura Anthony Gorman (2008), los *mutamassirun* han sido sistemáticamente excluidos de la narrativa hegemónica de la comunidad nacional egipcia. Sólo algunas escuelas, como la escuela royalista en 1920, hizo uso de los *mutamassirun* en términos positivos, aludiendo a su aportación lingüística y cultural al cosmopolitismo egipcio y a la construcción del Estado-nación (Gorman 2003, p. 174):

5. El sistema postal egipcio se estableció de manera oficial, como institución gubernamental, en 1865. Carlo Meratti, un italiano asentado en Alejandría 1821, abrió una oficina de correos en la ciudad costera para mandar y recibir correo fuera del país.

El término *mutamassirun* reconoce tanto una afinidad y conformidad con el estilo de vida egipcio y al mismo tiempo, un cierto desapego de éste: no eran egipcios, sino, egipcianizados.

Dado que los *mutamassirun* no constituyeron una categoría legal, sino socio-cultural, es difícil establecer sus números de manera oficial. Se calcula que para final de la Primera Guerra Mundial eran al menos unos 200.000 (Gorman 2003, p. 175). La existencia de esta categoría, que aunque socio-cultural se asentaba en unas bases legales privilegiadas, se sustentó por la existencia del sistema de capitulaciones *–al-imtiyazāt–*. Las capitulaciones fueron las garantías concedidas por los sultanes otomanos a ciertos países europeos a finales del siglo XVI. Con estas garantías legales, ciertas naciones europeas podían introducir cónsules para juzgar a sus ciudadanos de acuerdo a sus propias leyes nacionales –ya que la ley otomana sólo podía ser aplicada a los musulmanes– (Al-Sayyid Marsot 2008, p. 94). La discusión sobre los residentes extranjeros se determinó por su asociación con el sistema de protección Imperial y sobre los privilegios legales de la nacionalidad “[...] las Capitulaciones se erigen como símbolo y sustancia de las divisiones fundamentales entre los nacionales egipcios y extranjeros” (Gorman 2003, p. 179). De esa manera, las capitulaciones institucionalizaron el estatuto legal de las comunidades de expatriados en Egipto, así como de los trabajadores. De ellas, hay que destacar cuatro elementos importantes: la inmunidad en materia de libertad individual, la inmunidad de jurisdicción, ya que los tribunales egipcios no estaban capacitados para juzgar a los extranjeros que tenían sus propios tribunales consulares, hasta 1876, cuando se habilitaron los Tribunales Mixtos; la inmunidad legislativa y la inmunidad fiscal (Abdel-Malek 1969, p. 74). Existieron, sin embargo, excepciones a esta protección capitular. En el censo de 1917, aproximadamente más de un cuarto de los que fueron catalogados como “de raza griega” eran trabajadores locales o poseían nacionalidad otomana y, por lo tanto, no estaban protegidos por las capitulaciones (Gorman 2008a, p. 239). También los armenios y sirios otomanos no gozaron de este estatuto privilegiado.

Entre estas comunidades de extranjeros, provenientes de 14 países de América y Europa, después de la comunidad griega, la más importante fue la comunidad italiana, seguida por la francesa, la inglesa, la austro-húngara y la alemana. En 1907, más del 2% de la población egipcia era extranjera. Su importancia reside, como afirma Abdel-Malek, en su concentración en las ciudades. En 1917, el 20% de la población de Alejandría, Port-Said e Ismailía, 14% en Suez, y 9 % en El Cairo era extranjera (Abdel-Malek 1969, p. 76) . Fue en las ciudades donde gran parte de la movilización obrera y la difusión de ideas anarquistas, socialistas y revolucionarias encontró el espacio idóneo de difusión, así como de práctica política.

Para dar sentido a la situación social de este contexto, aparece la categoría de *trabajadores extranjeros*, que ha sido ampliamente discutida en la historiografía contemporánea. Anthony Gorman, en su artículo “Foreing Workers in Egypt 1882-1914, Subaltern or labour elite?” (2008a)

se cuestiona esta definición. Su artículo forma parte de una historiografía creciente que busca salir de la dicotomía dada por la historiografía nacionalista egipcia, principalmente marxista, que diferenciaba a los trabajadores egipcios de los extranjeros en términos de derechos, salario, y su posición legal privilegiada a través de las capitulaciones. Si bien el objetivo de Gorman en este artículo es el de subrayar los lazos de solidaridad entre las redes de trabajadores, sobre todo, anarquistas, que intentaron luchar de manera conjunta con los trabajadores egipcios contra el despotismo de las clases clientelares capitalistas y colonialistas al mismo tiempo. Por su lado, Ilham Khuri Makdisi (2010), considera que la categoría “trabajadores migrantes” es más acertada a la hora de definir a la masa de expatriados europeos en Egipto.

La condición obrera en Egipto hacia 1900 ha sido estudiada por Joel Beinin y Zachary Lockman en su famosa obra *Workers on the Nile* (1988). La historiografía del movimiento obrero en Egipto ha estado fuertemente marcada por el naserismo. Las obras de Beinin y Lockman abren una línea de análisis de la historia social y obrera que llevan a explicar la relación de fuerzas entre el movimiento obrero, colonial, nacionalista y de izquierdas que terminó con la revolución de julio de 1952. Sin embargo, otras narrativas del proletariado egipcio han sido marginadas de la historiografía dominante, foránea o nacional, como la historia obrera de las mujeres, que, como señala Bardinnet (2013), no ha sido incluida dentro de la historiografía marxista, ni la nacionalista, liberal o revisionista (tanto dentro como fuera de Egipto).

Las mujeres trabajaban sobre todo en puestos de servicios: nodrizas, trabajo doméstico, dependientas. No tengo información sobre las posibilidades de estas mujeres de encontrar un trabajo subalterno en las explotaciones rurales como en Francia. Hace falta subrayar que emigrar sin apoyo familiar era peligroso para la población femenina que podía fácilmente encontrarse implicada en el tráfico de prostitución. (Bardinnet 2013, p. 341)

Para entender, por lo tanto, la categorización de los trabajadores extranjeros, es importante observar cómo los capitalistas de la época fueron los que organizaron estas jerarquías laborales para su propio beneficio. Por un lado, esta nueva clase obrera, en términos marxistas, nos ayuda a problematizar y añadir mayor complejidad a la construcción de la clase proletaria egipcia, y por otro, a entender que dentro de las comunidades extranjeras existió una comunidad subalterna dentro de la historiografía del cosmopolitismo. La historiografía concerniente a la cuestión del cosmopolitismo, en ciudades portuarias del Mediterráneo, y en concreto en Alejandría, no se ha cuestionado la pregunta de “¿A quién pertenece el cosmopolitismo?”, eliminando la categoría “clase” como variable en su investigación (Khuri-Makdisi 2010b, p. 161). Dentro de esta corriente revisionista del cosmopolitismo, Anthony Santilli (2013) en su artículo “Penser et analyser le cosmopolitisme. Le cas des Italiens d’Alexandrie au XIXe siècle” discute que la producción literaria e historiográfica sobre la presencia italiana en Egipto, sobre todo a partir de 1860, tuvo un objetivo político también

dentro de las fronteras de Italia. Sirvió para su propio proceso de unificación. En la historiografía italiana se entendió esta presencia como parte del proceso civilizatorio de Italia en las costas sur del Mediterráneo. El deseo de valorar el rol histórico de la presencia italiana en Egipto nació de manera paralela al proceso de marginación que condujo a los italianos en 1860 a una posición secundaria en la historia del Mediterráneo, acelerado por la ocupación británica de Egipto:

El deseo de valorar el papel histórico de los italianos en Egipto, notablemente a partir de la llegada al poder de Mehmet Ali, pareció nacer de una modificación de las relaciones de poder en las comunidades extranjeras (y las relaciones entre estos últimos y la sociedad local) que había conducido a un proceso de marginalización a los italianos a partir del año 1860, acelerado por la ocupación británica. (Santilli 2013)

A partir de aquí se forjó el *mito cosmopolita*, sobre todo en la ciudad de Alejandría. Este mito centró su atención en la constitución de una comunidad ciudadana pluriétnica, que limitó su estudio a miembros de la comunidad más reconocidos a nivel institucional y político y al mismo tiempo dejó de lado a esa “mayoría silenciosa” en palabras de Ehud Toledano (2002), es decir, a toda la comunidad de trabajadores, en este caso italianos, que constituyeron la mayor parte de la comunidad de expatriados en Egipto. Anthony Santilli considera que una historiografía crítica sobre las comunidades extranjeras en Egipto es necesaria para problematizar el mito cosmopolita y para responder a la pregunta inicial: ¿a quién pertenece el cosmopolitismo? De ahí que otros autores como Will Hanley (2007), acuñen términos como “cosmopolitismo popular” o “cosmopolitismo vulgar”.

Con todo ello, y a pesar de su posicionamiento de subalternizados por parte de la historiografía, los trabajadores extranjeros o migrantes estaban a su vez divididos en jerarquías étnicas en el espacio laboral: industrias y empresas organizadas y financiadas por capital extranjero. Esto repercutió en la militancia de los trabajadores y su implicación en las huelgas. Por ello, la jerarquía impuesta y la discriminación, sobre todo hacia los trabajadores indígenas, culminó en numerosas acciones políticas y repertorios de acción colectiva (Khuri-Makdisi 2010, pp. 157-158). Un ejemplo es el de los trabajadores de la compañía de transportes de Alejandría que hicieron huelga en 1900 para protestar contra el hecho de que los *muffattishin* (controladores de los billetes) eran puestos exclusivos para los no-egipcios.

A pesar de todo, los trabajadores extranjeros en Egipto no formaban un grupo homogéneo en términos de estatuto económico, social y de clase, o incluso por sus inclinaciones políticas:

La aparición de un proletariado industrial local fue visto como parte del proceso promovido por el colonialismo de la incorporación económica de la región al sistema capitalista internacional o, alternativamente, el papel de los trabajadores nativos y de la clase trabajadora y su contribución al movimiento nacionalista fue enfatizado. (Gorman 2008a, p. 237)

A nivel étnico existía una división del mercado y de los puestos de trabajo. Las zapaterías eran casi todas de griegos y armenios, el comercio de tapicería estaba controlado en su mayoría por judíos, sirios y europeos, y las sastrerías por judíos. Pero no sólo estaba dividida la clase proletaria por una cuestión de procedencia, sino que esta división repercutía a su vez en la estratificación del trabajo. Los más privilegiados, los trabajadores cualificados, electricistas, maquinistas, fontaneros y cigarreros, provenían en su mayoría de Europa o del Mediterráneo levantino, y podían ganar entre 20 y 40 piastras por día. La categoría intermedia estaba compuesta por obreros de la construcción, mecánicos, herreros, empleados de ferrocarril o del tranvía. Estos puestos los ocupaban casi exclusivamente egipcios que ganaban entre 15 y 30 piastras al día. Después venían los empleados menos cualificados, conductores de tranvía o tren, albañiles etc, que ganaban entre 8 y 15 piastras al día, la mayor parte de ellos, también egipcios. Las horas de trabajo variaban de entre 8 a 10 horas al día, y los obreros no tenían ni festivos ni ningún tipo de seguro o cobertura social (Bardinet 2013, pp. 341-342).

A pesar de haber sido los instigadores de nuevos modelos de organización laboral y militante en las industrias, los trabajadores extranjeros fueron percibidos por sus coetaneos egipcios como beneficiarios del orden colonial. Aunque estos trabajadores, los extranjeros, constituyeron una clase trabajadora en términos marxistas, no fue considerada así por los trabajadores o la población egipcia. Sus salarios eran normalmente más altos, y en su mayoría ocupaban puestos de responsabilidad. A pesar de su intento de compartir unas redes de solidaridad o estar expuestos a situaciones de opresión parecidas a las de sus coetaneos egipcios, estaban sin duda en una categoría social y jurídica diferente y privilegiada y no fueron entendidos como parte orgánica del proletariado egipcio.

TRES

Nacimiento y auge del movimiento anarquista en Egipto (1860-1914)

3.1 LLEGADA Y DESARROLLO DE “LA IDEA”⁶

Creemos que la historia del movimiento anarquista en Egipto se puede dividir en tres fases (Galián & Paonesa 2018). De la primera fase, que va desde 1877 a 1898, no existe apenas información. Este periodo se caracteriza por la formación de las primeras organizaciones anarquistas en la región y por acoger a diferentes disidentes políticos europeos y de otras regiones del Mediterráneo. El segundo periodo, de 1898 a 1906, es el periodo de esplendor del movimiento anarquista, por dos razones: la reorganización de la labor de propaganda por parte de Ugo Parrini (1850-1906)⁷, destacado líder de la Internacional y por la llegada de una gran número de importantes figuras anarquistas a Egipto, como Pietro Vasai (1866-1916) y Enrico Malatesta (1853-1932). Este periodo se caracterizó por las divisiones internas del movimiento anarquista, que se dividió entre las secciones de Alejandría y El Cairo. Por último, la tercera fase de periorización llega hasta los

6. El término “l’idea” es un término usado por los anarquistas italianos en Egipto. Autores como Süriyya Evren, en su tesis doctoral *What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*. Loughborough University, 2012, rechaza la conceptualización del anarquismo como “idea” o “ideología”. Para el autor, la importancia del anarquismo reside en la forma y las maneras de concebir la acción política (véase capítulo Uno). En este capítulo hemos considerado apropiado el uso del término “la idea” porque es el que usaban los anarquistas de la época, en su mayoría italianos, para referirse al trabajo de propaganda y difusión de las ideas revolucionarias decinómicas que surgieron tras la internacional.

7. Ugo Icilio Parrini (1850-1906) nació en Livorno. Tras la escuela elemental se convirtió en tipógrafo. Emigró a Alejandría en 1871, donde los ecos de la Comuna de París le llevaron a posicionarse con Garibaldi y en contra de Mazzini. Se adhirió al grupo “Pensiero e Azione” que se encargaba de la propaganda internacionalista en Egipto. Fue arrestado y y vieno y fue de Egipto, Italia y Francia entre 1880 y 1897. En 1898, volvió a El Cairo, donde fundó el Círculo Libertario. En constante lucha con Roberto D’Angiò sobre las diferencias organizacionales del movimiento anarquista en Egipto, murió en el Hospital de Mansura en Alejandría en 1906. ABMO., 2012. “PARRINI Audiberto Icilio Ugo (Il Vecchio, L’Orso)”. Archivo Biografico del Movimento Operaio. Disponible en: http://www.archiviobiograficomovimentooperaio.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=26301:parrini-audiberto-icilio-ugo-il-vecchio-l-orso&lang=it [Consultado el 1 de noviembre de 2016].

años anteriores a la Primera Guerra Mundial. En este periodo se intensificó la propaganda y la represión de los anarquistas por parte de las autoridades británicas, italianas y egipcias.

La llegada y el desarrollo del anarquismo en Egipto se debió al proceso de integración económica de Egipto en el sistema-mundo. En el siglo XIX la periferia del Mediterráneo vivió un periodo de transformaciones económicas, estatales y sociales. En Egipto, las reformas de Muḥammad 'Alī (1805-1848) y de su sucesor Ismael Pasha (1830-1895) buscaron un programa administrativo que incluía una gran cantidad de proyectos de infraestructura, el más famoso de ellos, la construcción del Canal de Suez, aunque también las redes de las vías de tren, un sistema de comunicaciones y transporte etc. La necesidad de mano de obra especializada abrió un campo de oportunidad a trabajadores europeos para entrar en el país con un trabajo asegurado. Aunque no sólo fueron las oportunidades económicas las que hacían de Egipto un país interesante dónde emigrar. Egipto constituía un espacio de acogida de relativa seguridad para los refugiados y exiliados políticos hasta la represión lanzada por los gobiernos europeos que siguió a los levantamientos de 1848, y más tarde, en 1870, a las Capitulaciones.

Las redes de trabajadores e ideas radicales seculares del momento empezaron a florecer en el Norte y Sur del Mediterráneo. La Primera Internacional (PI) en Londres en 1864 ofreció un potencial espacio para el desarrollo de una conciencia de clase local, en su lucha por la mejora de los trabajadores en Egipto. En abril de 1876, una sección de la Primera Internacional se formó en Alejandría, en torno a la cual operaban Carlo Bertolucci⁸, Leoncini, Boteghi, Giovanni Urban, Giuseppe Messina, Giacomo Costa y Ugo Parrini (Bettini 1976, p. 281). Este primer grupo que se formó en torno a la Primera Internacional fue el que más tarde comenzó con la publicación del periódico *Il Lavoratore* (El trabajador), cuyas publicaciones continuaron bajo diferente nombre debido a la persecución de las autoridades. Esta Primera Internacional tuvo ramas en El Cairo, Port Said e Ismaelia (Bettini 1976, p. 282). Además, estas secciones de la PI estuvieron representadas en lo que sería el congreso Anti-Autoritario Internacional de Verviers el 8 y 9 de septiembre de 1877, donde las secciones egipcias presentaron un informe sobre sus actividades y además participaron en el congreso anarquista de Londres en 1881 (Gorman 2013, p. 308).

Tras el congreso de Londres de 1881, las redes transnacionales anarquistas en Europa empezaron a ser perseguidas y a trabajar de manera encubierta. Sin embargo, lo que a nivel europeo fue un momento de represión del movimiento anarquista, en Egipto fue un momento de esplendor. 1882 marcó la fecha de la invasión británica de Egipto. Los ambiciosos planes de reforma del país bajo mandato de Ismail Pasha, jedive de Egipto y Sudán desde 1863 a 1879, sumieron al país en una profunda crisis económica que endeudó las arcas del Estado. La influencia de los bancos europeos provocó una oposición interna que llevó al poder del coronel 'Urabi a la cabeza del movimiento nacionalista y anti-colonial. Las fuerzas británicas invadieron el país para proteger los

8. Necrológico en *Il Domani*, n.6, del 20 de julio de 1903.

intereses bancarios y asegurar sus comunicaciones imperiales con la India. Aunque todavía parte oficial del Imperio Otomano, desde 1882 Egipto pasó a estar gobernado y administrado por una élite local y las autoridades británicas, en connivencia unas con otras.

Es bajo este marco histórico cuando importantes figuras del anarquismo internacional llegaron a Egipto. Entre ellos Amilcare Cipriani (1844-1918), una importante figura revolucionaria de finales del XIX que llegó a Egipto a finales de 1867 por segunda vez. Otros notables anarquistas y geógrafos de la época que pasaron o se establecieron en Egipto fueron Élisée Reclus (1884), Errico Malatesta (1878, 1882-1883)⁹, Luigi Galleani (1900-1901)¹⁰ and Pietro Gori, quien pasó por Egipto y Palestina en un tour donde impartió algunos seminarios en 1904. En 1878, desde la noticia del atentado de Passanante contra Umberto I (el 17 de noviembre de ese mismo año), los ambientes cercanos a la monarquía egipcia pidieron la búsqueda y captura de los internacionalistas del país. De esa manera, las autoridades otomanas reaccionaron rápidamente acusando y arrestando a las figuras más destacadas del movimiento anarquista italo-egipcio. Errico Malatesta, el primero de ellos, fue extraditado a Siria donde fue abandonado en el puerto de Beirut. Ugo Parrini, de la misma manera, estuvo dos años entre un puerto y puerto del Mediterráneo hasta su vuelta a Egipto años más tarde.

La mayor parte de ellos volvieron a las costas egipcias entre 1880 y 1882-83. Ugo Parrini volvió a entrar en el país en 1880 y Errico Malatesta en 1882 (Bettini 1976, p. 282). Sin embargo, la imagen del movimiento anarquista en Egipto que encontró Parrini a su llegada en 1880 fue desoladora. El movimiento anarquista estaba dividido en facciones: “no por cuestiones de ideas o de forma, si no por cuestiones personales y quizá por cuestiones regionales. Una sección estaba capitaneada por Luigi Palanca; la otra subdividida en grupos, presentaba una forma muy autoritaria”¹¹.

Estos activistas, exiliados políticos y trabajadores que se estaban afianzando en Egipto, ayudaron al establecimiento de redes de intercambio, a pesar de las dificultades lingüísticas y culturales entre los trabajadores europeos, egipcios y no-egipcios. Poco a poco se fueron fraguando espacios de encuentro cotidianos, fuera de la fábrica, donde las relaciones de jerarquía, a veces, eran mucho más notables. El proletariado local y migrante compartía espacios de ocio y vecindarios. En el barrio judío de Alejandría vivían judíos de las islas griegas de Chios, griegos ortodoxos, y en el barrio magrebí trabajadores egipcios e italianos principalmente (Khuri-Makdisi 2010a, p. 159).

9. Enrico Malatesta (1853-1932) es uno de los principales pensadores anarquistas del siglo XIX. Visitó Egipto en diferentes ocasiones, en 1878 y más tarde en 1882, donde participó en la revuelta nacionalista de Urabi Pasha. Intentó transformar la revolución nacionalista en una revolución social. Fue arrestado por los ingleses, más tarde volvió a entrar en Italia clandestinamente. Se inscribe en la masonería para difundir las ideas socialistas y los valores fundamentales de libertad, igualdad y solidaridad. Véase Berti, G., 2007. MALATESTA, Errico. Dizionario Biografico degli Italiani. Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/errico-malatesta_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/errico-malatesta_(Dizionario-Biografico)) [Consultado el 1 de noviembre de 2016].

10. Luigi Galleani (1861-1931) escapó de la prisión en la isla de Pantelleria y se refugió en Egipto a finales de 1900. En noviembre de 1901 se marchó a Estados Unidos donde asumió la dirección del periódico anarquista *La Cronaca Sovversiva* (Gorman 2010, p. 7).

11. “Un Vecchio”, L’Anarchismo in Egitto, en *La Protesta Umana*, San Francisco, California, a. II, n.36 (21 de noviembre, 1903) tomado de Bettini, L., 1976. *Bibliografia dell’anarchismo*, Firenze: Crescita politica editrice, p. 303.

Los cafés constituyeron otro de los espacios de la propagación de ideas y de encuentro del anarquismo en Egipto. Así como el bar de Tommy en los años 30 fue un lugar de encuentros para la difusión de las ideas del surrealismo, a finales del siglo XX, los trabajadores en Alejandría y El Cairo se reunían en cafés como lugares de entretenimiento y relajación, o como espacios para discutir cuestiones políticas y laborales¹². En El Cairo, la mayor parte de los anarquistas y trabajadores europeos vivían, a finales del siglo XIX, en el barrio de Muski¹³ (Bardinet 2013, p. 350). En otro orden, los cementerios civiles, como lugar de entierro de los que no tenían una filiación religiosa, también surgieron como espacios de encuentro y discusión política. El cementerio civil de Alejandría¹⁴ y el de Zagazig, junto con el que se construyó en El Cairo en 1890, tenían diversos propósitos, entre ellos, el enterramiento de todos aquellos que no tenían una filiación religiosa: masones, libre pensadores, anarquistas etc. Además, la oficina de la administración del cementerio se constituyó como un lugar de encuentro de los anarquistas para discutir sobre diferentes temas relativos a su organización. En 1901, sirvió como espacio organizativo para establecer la fundación de la Universidad Popular Libre en El Cairo. Así mismo, como declara Anthony Gorman (2014, p. 244), estos cementerios servían como espacio para declarar la pertenencia identitaria de una comunidad y preservar su duración en la historia. En Alejandría, el cementerio civil, situado entre los cementerios judío y británico en el barrio de Shatby, representaba una declaración de la secularización del espacio y la comunidad.

En este sentido jugó [el cementerio civil] una función performativa importante durante los funerales anarquistas que eran ocasiones para ritualizar no simplemente el entierro del camarada, sino para celebrar los ideales del movimiento y presentar una manifestación pública visible de su poder. (Gorman 2014, p. 244)

3.2 “PROPAGANDA POR EL HECHO”

Durante la década de 1870 los anarquistas y socialistas trabajaron de manera conjunta bajo el paraguas de la Internacional. Sin embargo, como ya anunciaba Parrini, las divisiones internas entre las tendencias de un anarquismo individualista y un anarquismo anarco-sindicalista em-

12. Es importante notar cómo, a lo largo de esta tesis doctoral, la arquitectura urbana y sobre todo los cafés, van a constituirse de manera transversal como lugares y espacios de encuentro, difusión y discusión política de las ideas radicales y anarquistas en Egipto. De la misma manera, los cafés constituyeron el mecanismo de sociabilización política en otras ciudades durante el apogeo de movimientos sociales como en la Comuna de París. Véase Gould, R., 1995. *Insurgent Identities: Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago: University of Chicago Press.

13. El distrito de Muski, alrededor de la Calle Muski, se situaba alrededor de la Mezquita de Al-Azhar y el Midan Ataba.

14. Para el propósito de la investigación de esta tesis doctoral se visitó el Cementerio Civil de Alejandría, también conocido como el Cementerio de los libres pensadores situado en el barrio de Shatby en abril de 2014. En él se comprobó la existencia de numerosas tumbas con la inscripción masónica, la escuadra y el compás, que pertenecieron a miembros de la comunidad italiana casi en su totalidad.

pezaron a florecer, como así lo hicieron en otras partes del mundo. Con el crecimiento de los movimientos anarco-sindicalistas la tendencia majnovista empezó a ser más fuerte en la región. Aunque el idioma empleado en la propaganda anarquista, en su mayoría en italiano, fue una desventaja para la formulación de un movimiento internacionalista, ya que en su mayoría hacía referencia a los problemas que sucedían en otros lugares del mundo, la propaganda por el hecho de los anarquistas fue progresivamente teniendo un carácter local, sin dejar de lado, en ningún momento, sus conexiones globales.

A pesar de que la intervención anarquista en el movimiento obrero egipcio le dio un carácter internacionalista, los trabajadores en Egipto no eran una masa “pasiva” y “atrasada” que esperaba la salvación por una élite modernizada asegura John Chalcraft en su artículo “Popular Protest, The Market and the State in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Egypt” (2008, p. 70). De hecho, muchos trabajadores que ocupaban diversas posiciones en la sociedad y que sufrían diferentes formas de opresión y explotación se unieron en proyectos de auto-protección, exigiendo al Estado buscar y asegurar sus derechos políticos y sociales (Chalcraft 2008, p. 70). Un ejemplo fueron las manifestaciones de los portadores de carbón que en 1873 protestaron por la falta de empleo y los salarios. La mayor parte de los repertorios de acción colectiva de los trabajadores en Egipto, desde los campesinos en el bajo Egipto, hasta los astilleros de Port Said, se dieron debido a la integración económica y al proceso de construcción del Estado-nación. De esta forma, hubo una reestructuración de las relaciones mercantiles a través de la relocalización de los recursos que trajo consigo también cambios en las relaciones de poder y cambios culturales (Chalcraft 2008, pp. 84-85). A su análisis vamos a dedicar los siguientes apartados.

3.2.1 *Solidaridad y ayuda mutua*

Si bien el proletariado egipcio no era nuevo en los repertorios de acción colectiva necesarios para la lucha por sus derechos laborales, el trabajo conjunto entre las comunidades de trabajadores extranjeros y locales fue decisivo para la formación de las primeras redes de solidaridad inter-comunitaria y, más tarde, los primeros sindicatos. El trabajo de solidaridad que emprendieron las comunidades de trabajadores extranjeros, sobre todos los griegos e italianos, hizo posible la formación de las primeras asociaciones de ayuda mutua que, posteriormente, se transformaron en los primeros sindicatos. Así es que en la segunda mitad del siglo XIX sociedades de ayuda mutua surgieron a nivel global, Gran Bretaña, Francia, Italia, el Sur del Mediterráneo, Japón y Suramérica (Khuri-Makdisi 2010a, p. 23). En 1902, con la propagación del cólera en Egipto, los anarquistas comenzaron su acción directa a través de las Associazione internazionale per i soccorsi d’urgenza (Asociaciones internacionales para socorro de urgencia). Una de ellas, la Società Internazionale di Soccorso d’urgenza ai malati, fundada por Francesco Cini, apoyado por Vasai, D’Angiò, Rosenthal, Giovanni Tesi y otros, fue fundada en Alejandría poco después del estallido de la epidemia (Paonessa, 2018).

Estas asociaciones de ayuda mutua que surgieron para el rescate médico de los más desfavorecidos ayudó a la difusión del ideario anarquista y a la construcción de redes de solidaridad desde las bases. De hecho, el libro de Piotr Kropotkin *El apoyo mutuo: un factor en la evolución* (1902) fue traducido y leído en numerosas partes del mundo, entre ellas Beirut, El Cairo y Alejandría (Khuri-Makdisi 2010a, p. 22). Influenciado por el darwinismo social, Kropotkin exploraba el concepto de cooperación y lo aplicaba al concepto de evolución de Darwin. Para Kropotkin, el grado de evolución y civilización de las sociedades estaba ligado al grado de cooperación y solidaridad humana. Con esta obra, el término apoyo mutuo se convirtió en un principio político.

Sin embargo, poco a poco los anarquistas decidieron radicalizar estas instituciones y convertirlas progresivamente en ligas de resistencia. La diferencia que establecían entre ambas, las asociaciones de apoyo mutuo y las ligas de resistencia era notoria. Para los anarquistas, las sociedades de ayuda mutua surgían como asociaciones en lugares donde el proletariado aún no había despertado contra las garras del capitalismo. En 1902, *L'Operaio* se hace eco de la necesidad de convertir las asociaciones de ayuda mutua en ligas de resistencia, el 19 de julio escribe que:

Por ejemplo, en Egipto existe todavía Sociedades de Ayuda Mutua. Ahora que por medio de nuestro periódico nuestros hermanos en Europa lo sabrán y se jactarán porque las Sociedades de Ayuda Mutua –que han tenido un largo recorrido y han provado que no sirven para nada– existen ahora en Europa sólo en países donde el trabajador no ha abierto los ojos todavía. Nosotros, aquí en Egipto, deseamos transformar tales sociedades en Ligas de resistencia con un estatuto parecido a aquel de la Liga tipo-litográfica, la cual debería tomar alguna iniciativa a propósito¹⁵.

Una semana más tarde, el 26 de julio de 1902, TIN (acrónimo) escribe que las Sociedades de Ayuda Mutua son como “madres egoistas o también afectuosas”¹⁶. Con esta metáfora, TIN quiere hacer ver que las asociaciones de ayuda mutua no ayudan a la lucha del proletariado:

Para que estas asociaciones nóveles tengan éxito, es necesario que surjan otras en todas las ramas de la mano de obra y que surjan expresamente para la resistencia, aboliendo la ayuda mutua. Las sociedades que surjan sólo para la ayuda mutua, para mí, no son otra cosa que madres egoistas, y también afectuosas, que no teniendo en qué pensar, rezan por la salud de sus hijos, dejándolos como incultos a la merced de la miseria¹⁷.

15. “Movimento operaio in Egitto”, *L'Operaio: Periodico Settimanale*, 19 de julio de 1902.

16. Es importante notar que el discurso de los anarquistas italianos en Egipto sobre la mujer era misógino y machista. Aunque el feminismo se reconocía como una lucha legítima de las mujeres, no había una motivación especial en hacer del feminismo parte integral de la lucha anarquista.

17. “Movimento operaio in Egitto”, *L'Operaio: Periodico Settimanale*, 19 de julio de 1902.

Las ligas de resistencia representaron un salto en el entendimiento burgués de la tutela de la beneficiencia con la creación de instrumentos y el desarrollo de estrategias para que las clase obrera se organizase de manera autónoma y desde las bases. Estas ligas tenían la novedad de poder organizar repertorios de acción colectiva (huelgas) contra los patronos para denunciar la explotación y pedir que se cumpliesen los derechos de los trabajadores. El paso del mutualismo a la resistencia se intensificó en Italia a finales del siglo XIX en paralelo a la revolución industrial. De ahí el interés de los anarquistas italianos en Egipto de cambiar el carácter del mutualismo en el país. Las primeras ligas de resistencia nacieron en la industria, sobre todo textil y metalúrgica, y progresivamente se difundieron a otros espacios laborales: servicios, transportes y, sobre todo, agricultura (Lavoro 2015).

3.2.2 *Nuevos repertorios de acción colectiva*

Fue a partir de 1899 cuando comenzó una verdadera lucha obrera en Egipto. Los adalides del movimiento fueron los cigarreros de El Cairo, principalmente griegos, que organizaron una huelga pidiendo el aumento salarial, la disminución de las horas laborales y la mejora de las condiciones del trabajo (Paonessa 2018 [en prensa]). La industria del tabaco es la que mejor ilustra la relación entre globalización, migración laboral y militancia (Khuri-Makdisi 2010, p. 154). En Egipto, la industria del tabaco fue una de las industrias que acogió al mayor número de trabajadores extranjeros, y uno de los sectores más afectados por las huelgas en El Cairo y Alejandría en los últimos años del siglo XIX, así como el sector con mayor empleo femenino. De hecho, se sitúa la huelga de 1899 de los trabajadores del tabaco como el punto de emergencia de la clase obrera militante egipcia. La huelga, como apuntábamos anteriormente, se inauguró como uno de los repertorios de acción colectiva más exitosos a finales del siglo XIX. Aunque las huelgas no necesariamente expresaban una adherencia de los trabajadores a ideas radicales, normalmente venían acompañadas de un discurso de clase, de izquierdas y de cooperación¹⁸:

Al mismo tiempo que las huelgas ilustran la resonancia de las ideas radicales entre los trabajadores, su visibilidad también otorgaba a los trabajadores la agencia necesaria para la propagación más amplia del radicalismo en la sociedad (Khuri-Makdisi 2010, p. 136).

18. Para Ilham Khuri-Makdisi, la adopción de la huelga como medio de constestación política en El Cairo, Alejandría y Beirut se debió a los siguientes motivos: 1. La emergencia de injusticias compartidas, 2. El debilitamiento y la desaparición de instituciones y grupos que anteriormente habían defendido los derechos de los trabajadores, 3. El flujo social que llevó a unas categorías laborales inestables que junto a la aparición de ideas radicales, permitió a los trabajadores de diferentes sectores y áreas geográficas establecer nuevos canales de comunicación, y 4. Las tendencias globales que transformaron las ciudades de El Cairo, Alejandría y Beirut en polos de atracción para las redes de disenso global. (Khuri-Makdisi 2010, p. 138).

Alrededor del mundo, los trabajadores del sector del tabaco fueron los líderes en proyectos educativos y radicales, más allá de sus acciones directas. En el norte, centro y sur de América los trabajadores del tabaco se involucraron en actividades educativas. Tenían una persona que leía novelas, periódicos y panfletos a los trabajadores. Ilham Khuri-Makdisi (2010) indica que los numerosos trabajadores sirios de la industria del tabaco en Egipto, quienes hablaban árabe y otros idiomas de la zona, les otorgó el poder de convertirse en traductores y con ello ayudaron a la construcción de redes transnacionales y de disenso entre las comunidades de trabajadores europeos (italianos y griegos principalmente) y los trabajadores locales y regionales.

Los anarquistas formaron parte integral de los repertorios de acción colectiva del movimiento obrero en estos años, radicalizando y trabajando en la formación de una conciencia de clase. Tanto es así que el consulado italiano en El Cairo escribió un telegrama a Roma el 16 de enero de 1902, relativo al movimiento obrero en El Cairo:

También en Egipto se manifiesta hoy la agitación socialista de las huelgas. [...] También porque las huelgas se han entendido exclusivamente entre los trabajadores de una sola nacionalidad, la griega, que pertenecen a una sola industria (la cigarrera). Se entiende por lo tanto que teniendo las huelgas este carácter esporádico, no constituían un peligro para los patronos, ni para la tranquilidad pública, también porque los trabajadores cigarreros indígenas se habían mantenido aparte. En el mismo mes de junio, contrariamente a cualquier expectativa, nuevas manifestaciones de huelgas se llevaron a cabo en El Cairo. Esta vez no solo circunscritas a los trabajadores cigarreros de procedencia griega, sino a los trabajadores de otras ramas de la industria y puestos de trabajo de otras nacionalidades (griegos e italianos) y con la participación de trabajadores egipcios. [...] [Lord Cromer] no me esconde que la agitación para las huelgas asumía hoy un carácter de gravedad que hasta el año pasado no existió, ya que el elemento indígena, por su índole de sumisión y fatalista, parecía resistente a una hermandad con los elementos de otras razas o de otras religiones¹⁹.

Como vemos, la preocupación del consulado italiano en Egipto radica en que el movimiento obrero estaba adquiriendo progresivamente un carácter más internacionalista, donde cada vez más, italianos y también egipcios formaban parte de un movimiento que hasta entonces había sido liderado por los griegos. De hecho, las asociaciones de trabajadores que fueron surgiendo, en un principio vinculadas a las comunidades (divididas por pertenencia nacional), progresivamente incluyeron a miembros de diversas comunidades. Así sucedió con la Società Operaio Italiana (La sociedad de trabajadores italiana) fundada en Alejandría para proteger el interés laboral de sus

19. ASMAE, Rappresentanza diplomatica EGITTO - Il Cairo 1864-1940, b.88, Rapporto del Consolato del Cairo al Ministro degli Interni italiano, 16 gennaio 1902, en Paonessa, C., 2018. "L'anarchismo in situazione coloniale: breve storia degli anarchi italiani in Egitto (1860-1914)" *Studi storici*. [en prensa]

miembros, que en 1876 se convertiría en la sociedad política *Pensiero e Azione* (Pensamiento y acción), con una línea política mazziniana y formada por exiliados italianos que huyeron de la represión anti-bakunista. Estos exiliados fueron los que posteriormente crearon la primera sección oficial de la Primera Internacional en Alejandría (Bardinet 2013, p. 348; Gorman 2010, p. 4).

Otras asociaciones originarias de la comunidad griega como la *Adelphotis ton Ergaton* (Hermandad de trabajadores), formada en 1872 por trabajadores de Corfu y la *Elleniki Ergatiki Etairia* (Sociedad Laboral griega) fundada en Alejandría en 1881 (Gorman 2013, p. 308), constituyeron un primer intento de organización de los trabajadores, en torno a las redes de comunidades extranjeras que empezaban a florecer en el campo laboral egipcio y que poco a poco se fueron transformando en asociaciones de trabajadores mixtas.

3.2.3 *De los sindicatos mixtos a la lucha anticolonial*

Los sindicatos mixtos se construyeron como la forma de expresión común de las demandas laborales entre egipcios y no-egipcios y como vehículo para la militancia anarco-sindicalista. Entre ellos se encontraba la Unión de Trabajadores y Empleados (según Anthony Gorman también se la conocía como *Association Internationale de coopeération pour l'amélioration des classes ouvrières*) fundada en El Cairo. El comité organizador estaba compuesto por catorce personas, entre ellos cinco griegos, cinco egipcios, dos sirios, un italiano y un armenio. Estas asociaciones de trabajadores proveían de diferentes servicios a sus miembros y al mismo tiempo representaban una ruptura del patrón de las asociaciones anteriores.

En 1908, dos sindicatos de los trabajadores del tabaco, el Sindicato Matosiano y la *Ligue Internationale des Ouvriers Cigaretteurs et Papetiers du Caire* se organizaron para aceptar a más miembros de la industria del tabaco, ya que hasta entonces sólo podían inscribirse los trabajadores que se dedicaban a enrollar los cigarros (Gorman 2010, p. 23). Los anarquistas estaban presentes en las diferentes ligas y asociaciones de trabajadores que surgían en la época, como en la Liga Tipográfica, fundada por Pietro Vasai en 1899, la Liga de los Trabajadores del Libro (tipógrafos, litógrafos, libreros etc.), la liga de los electricistas, metalúrgicos, peluqueros, barberos (por el anarquista Angelo Centoze) y en 1903, la Liga de Mejora de los Peones Municipales²⁰.

En ese mismo periodo los anarquistas italianos participaron activamente en las manifestaciones sociales y laborales de la época. En 1901 los militantes anarquistas participaron en El Cairo en las movilizaciones de los cigarreros. Entre ellos destacó la participación de Luigi Galleani enviado por los cigarreros griegos a participar en su reunión organizativa (Paonessa 2018 [en prensa]). En febrero de 1903, 140 trabajadores de la tipografía de Lagoudakis comen-

20. *L'Operaio*, n.2, 26 de julio de 1902, *L'Operaio*, n.3, 2 de agosto de 1902, *L'Operaio* n.4, 9 de agosto de 1902, *L'Operaio*, n.30, 14 de febrero de 1903 y en Paonessa, C., "L'anarchismo in situazione coloniale: breve storia degli anarchi italiani in Egitto (1860-1914)". *Studi storici*. [en prensa]

zaron una huelga, donde los anarquistas y su influencia estuvo siempre muy presente. En el artículo *La fine di uno sciopero*, publicado por *L'Operaio* el 4 de abril de 1903²¹ explica que los trabajadores se pusieron en huelga por la falta de libertad de expresión y por las condiciones laborales de los trabajadores. La Liga de los trabajadores tipo-litográfica acogió y protegió a los trabajadores a pesar de que muchos de ellos no pertenecía a ella. Esto demuestra que las estrechas conexiones entre las diferentes ligas, asociaciones y las huelgas obreras estaban todas íntimamente relacionadas a través de la solidaridad y apoyo el mutuo de manera que “la huelga pudiera durar seis semanas”.

En los años que precedieron a la revolución de 1919, la cuestión nacional, social y laboral formaron parte de las luchas anticoloniales y del movimiento obrero. Egipto, como otras colonias (India, China y Turquía), también participó de la gran ola de levantamientos sociales nacionalistas que buscaban la independencia de la entidad colonial. Junto a las dificultades económicas y sociales del país tras la participación egipcia en la Gran Guerra, el movimiento nacionalista, liderado en gran medida por la *effendiya*, encontró el terreno adecuado para encauzar las luchas nacionalistas, anticoloniales y antiimperialistas en Egipto.

Progresivamente, la situación llevó a un estadio de agitación sin precedentes en las calles de Egipto. La resistencia a la ocupación británica tomó diversas formas de acción directa en 1919, con manifestaciones, boycotts e incluso con actos terroristas (ver sección 5.3 de este capítulo). Después del armisticio, el 11 de noviembre de 1919 Sa'ad Zaghlül, una de las figuras nacionalistas más importantes de la época, pidió al Alto Comisariado, Reginald Wingate, el final del protectorado británico en Egipto y el Sudán. Esta petición, que tuvo como consecuencia el nacimiento del Partido del Wafd, junto a las movilizaciones sociales del momento, tuvieron como consecuencia el arresto de Zaghlül y su exilio a Malta. Las movilizaciones sociales, unidas a las movilizaciones obreras, llevaron al Imperio Británico a conceder la declaración de independencia de 1922, con la que Gran Bretaña se garantizaba aún el control económico y territorial de la colonia.

El sindicalismo y los movimientos obreros se convirtieron en una fuerza social que los diferentes actores políticos en pugna utilizaron a su favor en su propia búsqueda de la hegemonía, entre ellos el partido nacionalista al-Wafd y los partidos comunista y socialista. Esto explica por qué los británicos pidieron la expulsión inmediata de Giuseppe Pizzuto²², anarquista y tipógrafo egipcio, nacido en El Cairo en 1890. En 1919 Pizzuto fue arrestado y expulsado bajo petición británica. Pizzuto fue uno de los instigadores de la aceptación de trabajadores egipcios en el Sindicato de Trabajadores de Imprentas. Según un telegrama británico del 28 de agosto de 1919 escrito por G.W. Courtney:

21. “La fine di uno sciopero”, *L'Operaio*, Año 2, n.33, 4 de abril de 1903.

22. Nacido en El Cairo en 1890. Estuvo vinculado al movimiento anarquista. Su hermana, Teresa Pizzuto, estaba casada con Giovanni Macri, también un conocido anarquista en Egipto, redactor y editor del periódico anarquista *L'Unione*.

Es posible que antes o después tenga que recomendar una fuerte acción con respecto a Pizzuto, aunque por el momento se mantiene en la retaguardia. Este hombre es un sujeto italiano nacido en Egipto, y fue llamado para servir al ejército italiano durante la guerra. Hace poco que ha vuelto aquí, pero mientras que antes de la guerra era sólo un tipógrafo oscuro que ganaba unos cuantos francos al día, volvió lleno de dinero, y tiene una gran casa en El Cairo. Dice ser el Presidente de la “Bourse du Travail”, y como se verá en estos informes, no oculta ningún secreto a sus amigos de sus inclinaciones. Está ganando una gran influencia aquí tanto entre los extranjeros como entre los nativos²³.

La preocupación de las autoridades británicas por la actividad de Pizzuto, que finalmente fue expulsado en septiembre de 1919 por “mantener al país en un estado de continua lucha anti-británica y nacionalista”²⁴ demuestra la creciente importancia del sindicalismo en Egipto en la consecución por los derechos nacionales y laborales.

3.3 “PROPAGANDA POR LA PALABRA”

3.3.1 *Prensa anarquista en italiano*

El papel desempeñado por los anarquistas en su intento de difundir la idea a través de publicaciones, en muchos casos con imprentas clandestinas y siempre bajo la atenta mirada de las autoridades, ha sido el más notorio y el que dio al movimiento anarquista en Egipto su capacidad de crear redes transnacionales de disenso. Este tipo de género de propaganda fue fecundo en los países donde las redes de anarquistas se asentaban y crecían en su lucha contra el capitalismo y el Estado. De esa manera, surgieron publicaciones en el Líbano, Argelia, Túnez, Marruecos cuyo objetivo era el trabajo por la justicia social (véase capítulo Dos).

Toda una historia del movimiento anarquista italiano y griego en Egipto se puede escribir desde la perspectiva de sus publicaciones, sus editores, los lugares desde los que publicaban, su discurso y las redes de disenso que se desarrollaron en torno a estos periódicos. Fue a través de las páginas de los periódicos anarquistas que se publicaron en Egipto donde se reflejaron las diferentes corrientes ideológicas del anarquismo que dividía a los grupos y a las redes de anarquistas entre las corrientes individualista y anarcosindicalistas. Estas diferencias ideológicas del anarquismo reflejaban las divisiones internas del anarquismo euro-

23. Foreign Office 407, Enclosure n.155, “Memorandum respecting Bolsheistic Propaganda in Egypt” (confidential), 28 de agosto de 1919, G.W. Courtney, Major, General Staff, p. 147.

24. Diplomatic Agency 24/09/1919 in Pizzuto, Giuseppe personal profile, Central State Archive, *Casellario Politico Centrale*, box 4032 en Galián, L. & Paonessa, C., 2018. “Anarchism in Egypt: a Brief Account of its History until 1945” *Anarchist Studies Journal*. [en prensa]

peo. Michael Bakunin, en la internacional marxista desarrolla los conceptos de autoridad, burocracia y centralismo, como elementos dañinos para el movimiento revolucionario. De ahí que los antiautoritarios debatieran durante décadas el tema de la organización y la no-organización en la consecución de las demandas revolucionarias. La sección italiana de la Primera Internacional era una asociación socialista, anarquista, colectivista, atea, revolucionaria y federalista (Senta 2016, p. 95). La sección italiana organizó diversos congresos regionales entre 1871 y 1880, a través de los cuales emergen cuatro tendencias: la evolucionista, la socialista revolucionaria, la anarco-comunista, y la individualista. De esa manera, el anarquismo se convirtió en un movimiento plural que incluyó tanto a militantes favorables a la organización como a aquellos contrarios a esta, individualistas “y amantes de la “propaganda por el hecho” (Senta 2016, p. 95).

Il Lavoratore, fundado en 1877 por Ugo Icilio Parrini, líder de la Internacional, junto a Giuseppe Messina y Giacomo Costa, fue el primer periódico anarquista que se publicó en Egipto, sin embargo fue rápidamente censurado y prohibido por las autoridades²⁵. A finales del s. XIX, Pietro Vasai (1866-1916) y Joseph Rosenthal (1872-²⁶) publicaron *La Libera Tribuna, Organo Internazionale per l'emancipazione del proletariato*, semanal bilingüe en italiano y francés, en Alejandría. El objetivo del periódico según sus redactores era:

Hemos dicho que *La Tribuna Libera* se hará eco de los lamentos, las protestas de aquellos trabajadores que, más allá de su propia posición de oprimidos, se sienten víctima de la injusticia y de la vejación por parte de sus patrones o de quien haga sus funciones²⁷.

A pesar de los pocos números que se publicaron, *La Tribuna Libera* tuvo un gran éxito de difusión. Se distribuyeron 250 copias en Egipto y 700 se enviaron a Italia²⁸. Tras su vuelta a Egipto, Ugo Icilio Parrini, del grupo individualista de El Cairo y contrario a la tendencia anarco-sindicalista de *La Tribuna Libera* (instigador de la clausura del periódico alejandrino), fundó una imprenta clandestina junto a otros activistas italianos, entre ellos Errico Malatesta y Oreste Falleri, en 1880. Más tarde, Giuseppe Messina y Giacomo Costa darían vida a *Il Proletario*, que sólo publicó un número. A nivel anecdótico, vale la pena entender la relación de Ugo Parrini con sus compañeros periodistas responsables de la publicación de *Il Proletario* cuando declaró que:

25. *Il Lavoratore* fue el órgano de la Internacional en Alejandría. Tras su tercera publicación, un decreto solicitado por las autoridades consulares italianas al Ministerio de Asuntos Exteriores del Jedive pedía la supresión del periódico. Los editores poco después anunciaron la continuación de la publicación con otro nombre, *L'Operaio*.

26. Deconocemos la fecha de su muerte.

27. “Lo ripetiamo”, *La Tribuna Libera/La Libre Tribune*, 2 de noviembre de 1902, año 1, n.3.

28. Paonessa, C., L'anarchismo in situazione coloniale: breve storia degli anarchi italiani in Egitto (1860-1914) [en prensa]. *Studi storici*.

El lado original de estos dos periodicuchos consiste en aquello que ninguno de los tres redactores sabía hacer, se puede decir, escribir: por ello, desde el punto de vista lingüístico y gramatical, aquellas publicaciones dejaban mucho que desear, por mucho que la buena sustancia no faltase²⁹.

En 1902, Roberto D'Angiò (1871-1923), recién llegado a Egipto, promovió la reapertura de *L'Operaio* (que publicó 35 números desde el 19 de julio de 1902 hasta abril de 1903), junto a Pietro Vassai. Las páginas de *L'Operaio* reabrieron la polémica entre la tendencia organizativa del anarquismo y la tendencia representada por Icilio Ugo Parrini, de un anarquismo individualista, como editor del periódico *Il Domani. Periodico libertario* (que publicó al menos 6 números del 4 de abril al 20 de julio de 1903), junto a Romolo Garbati (1873-1940)³⁰, donde también participó la famosa anarquista sufi italiana Leda Rafanelli (1880-1971)³¹. Ugo I. Parrini decidió publicar *Il Domani* porque lo consideraba necesario para las nuevas corrientes anarquistas que estaban surgiendo en el país:

¡Cuan grande y diverso es el movimiento anarquista de hoy, frente a aquel de hace 27 años! Entonces éramos pocos, ignorantes e indecisos, hoy, aunque todavía pocos, ya no somos ignorantes e indecisos – así que *Il Domani* surge en un ambiente poco desarrollado, rodeado de inmensas simpatías que vienen del proletariado burgués – de aquel proletariado obligado a llevar la chaqueta en lugar de la cazadora, que privado de una capacidad técnica sufre más que el trabajador porque no puede, como quiere, satisfacer las necesidades del estómago alimentador de la mente.

Il Domani no será un órgano burgués ni obrero, será el portavoz de cada intelectual sea de una clase o de otra³².

Por su lado, *L'Operaio*, uno de los periódicos anarquistas más longevos de Egipto (en 1903 contaba con 700 abonados) hacía propaganda de un anarquismo organizado³³. Es importante observar cómo, en la concepción de la difusión de la propaganda anarquista a través de los periódicos,

29. “Un Vecchio”, *L'Anarchismo in Egitto*, en *La Protesta Umana*, San Francisco, California, año II, n.36 (21 de noviembre, 1903) en Bettini, L., 1976. *Bibliografia dell'anarchismo*, Firenze: Crescita politica editrice, p. 303

30. Romolo Garbati (1873-1940) llegó a Egipto en 1902-3, tras una sentencia del tribunal de Cagliari, donde nació en 1873, que le condena a 18 meses de prisión acusado de difamación e injurias. Parece que cumplió su pena en Alejandría, en la prisión de Saphia. Fue el autor de libros como *Nous et les Egyptiennes: pour la défense des étrangers en Egypte* (Alexandrie, 1925) y *Mon aventure dans l'Afrique civilisée* (1933).

31. Leda Rafanelli (1880-1971) convertida al islam sufi, viaja a Alejandría entre 1900-1, y tiene contacto con los anarquistas del círculo de la Baracca Rossa. Escribe bajo el seudónimo de E. Bazaroff en el periódico *Il Domani*. También frecuenta la Universidad Popular Libre.

32. Un vecchio, Parrini, Ugo. “Avanti!”, *Il Domani. Periodico libertario*, 4 de abril, 1903.

33. Como señala Paonessa (en prensa), el periódico rara vez hacía uso de la palabra anarquismo o anarquía. El método para la emancipación de la clase obrera que propugnaba era la huelga general, repertorio de acción colectiva más corriente en la época. Véase 4.2. de este capítulo.

los anarquistas tenían la idea de que la difusión iba más allá del número de abonados ya que los periódicos eran leídos por familiares y amigos³⁴. De esa manera, y teniendo en consideración que también los periódicos se leían en voz alta para los no letrados en cafeterías, talleres y grupos de estudio, el público expuesto a las ideas anarquistas de la época en Egipto fue mucho mayor del que los archivos y la historia hayan constatado. Así mismo, los abonados no sólo eran italianos, “ni todos de una raza”, por lo que podemos pensar que las lecturas se hacían en un idioma y se traducían a otros a las diferentes comunidades lingüísticas que formaban parte de los espacios comunes de disenso.

L'Operaio era un periódico de clara tendencia hacia la movilización de los trabajadores y su organización, con un tono menos “intelectual” que *Il Domani*, y pronunciado discurso de clase, buscaba la organización de los trabajadores ya que “la organización es el principio de la acción”³⁵. Sin embargo, las discrepancias entre las corriente organizativa de Alejandría e individualista de El Cairo, sostenidas por los periódicos *L'Operaio* e *Il Domani* a través de las figuras de Roberto D'Angiò y Ugo I. Parrini, se reflejaron sobre todo en los periódicos anarquistas fuera de Egipto, concretamente en Italia. Con ellos, las redes transnacionales y la difusión de ideas no iba en una única dirección (Italia-Egipto), lo que sucedía en Egipto también se trasladaba a las costa del Norte del Mediterráneo a través de la participación de los activistas libertarios en periódicos anarquistas en Italia. De esa manera, las páginas de *Il Libertario* publicaron la polémica diatriba entre Roberto D'Angiò y Ugo I. Parrini en su largo artículo “Quattro anni in Egitto”³⁶. En este artículo Roberto D'Angiò criticó duramente a los compañeros de El Cairo a los que acusó de no hacer el esfuerzo necesario para el desarrollo de una Universidad Popular Libre en la capital egipcia. Para D'Angiò, el problema radicaba el temperamento de U.I. Parrini y en su carácter individualista:

El compañero Icilio Ugo Parrini tiene un carácter que poco se presta a afrontar las difíciles circunstancias que se presentan todas las veces que hay que hacer alguna cosa por la cual es necesario no huir sino oponerse a muchas personas.

Ugo I. Parrini responde a este artículo en *Il Domani*, argumentando que las tácticas organizativas de Roberto D'Angiò que predicaban en su periódico eran autoritarias y contrarias a la libertad, ya que predicaban la organización de los trabajadores:

34. En cuanto a sus abonados, *L'Operaio* asegura que: “Son alrededor de 700 nuestros abonados: estos 700 abonados están todos en Egipto y no son todos italianos, ni todos de una raza. Esto si hacemos un cálculo simple. Cada abonado tiene familiares y amigos. El periódico entra en casa del abonado: los familiares y los amigos al principio le echan un vistazo; pero cuando lo ven todas las semanas y lo vuelven a ver puntualmente, no pueden más que leerse un articulito de crónica o de otro tipo, hasta que, poco a poco, terminan con leerlo entero de principio a fin” en “Sempre Avanti”, *L'Operaio*, año 2, n.30, 14 de febrero de 2013.

35. “L'Organizzazione”, *L'Operaio*, año 1, n.2, 26 de julio de 1902.

36. El artículo “Quattro anni in Egitto” fue publicado por *Il Libertario* del 25 de mayo de 1905 al 31 de agosto de 1905.

Es más, nosotros no sabíamos que el *L'Operaio* apareciese con una nueva táctica, comenzando con un ápice original que consiste en crear anarquistas predicando a los trabajadores la organización y eliminando a cualquier sospechoso de inclinación libertaria³⁷.

El 15 de junio de ese mismo año, cuatro meses después de la clausura de *L'Operaio*, Roberto D'Angiò fundó la revista *Lux! Studi e riflessioni sociali*, cuyo objetivo, de acuerdo a los propios editores de la revista era el de reflejar su amor a la “verdad y la luz”³⁸. La revista sólo publicó 6 números. Poco después, publicaron el periódico *L'Idea* que salió a la luz sólo ocasionalmente y de manera gratuita. La publicación de *L'Idea* pareció representar el renacimiento de las actividades propagandísticas del movimiento anarquista italo-egipcio en Alejandría, tras una reunión del “Círculo ateo” de la ciudad costera. Apenas se publicaron varios números de *L'Idea* entre el 18 de marzo y 1 de mayo de 1901.

Con todo ello, las publicaciones anarquistas en Egipto también fueron un vehículo de información internacional e internacionalista donde se hicieron eco de los sucesos que afectaban a otras partes del mundo. De esa manera, los anarquistas organizaron campañas de solidaridad y apoyo al anarquismo internacional. Un ejemplo 1909 los anarquistas de Alejandría dedican un número único el 30 de septiembre al caso de Ferrer de la Guardia (1859-1909), pedagogo y anarquista catalán acusado de haber sido uno de los instigadores de la Semana Trágica, por lo que fue ejecutado en 1909. Su condena a muerte indujo a levantamientos populares de solidaridad y apoyo con la injusta condena del librepensador catalán en Europa, América y el mundo árabe. En Beirut, obras de teatro improvisado sobre Ferrer aparecieron en sus calles en octubre de 1909. Los guinistas Daud Muja'is y Emile Juri llevaron la obra a diferentes teatros en Beirut y el monte Líbano (Khuri-Makdisi 2006, p. 5). El Alejandría, la publicación titulada *Pro-Ferrer. Dedicato agli onesti di tutti I partiti* de distribución gratuita también se hizo eco de la injusta condena a muerte³⁹ mientras se explicaban las causas contextuales que habían llevado a Ferrer a esta situación. Para los anarquistas de Egipto que publicaron el número único en solidaridad con Ferrer de la Guardia, la España de principios del siglo XX era aún un país gobernado por las mismas fuerzas de la Inquisición, donde los “mornarcas, curas, jesuitas, y todas las congregaciones religiosas que gobiernan el país” herederas de Torquemada y de Ignacio de Loyola continuaban siendo las mismas a pesar de su aparente apariencia moderna. Además, en un estilo propio de la división territorial burguesa y colonialista de la época, los anarquistas consideraban que Cataluña estaba a un nivel moral y evolutivo superior al resto de España, que aún se encontraba a “un nivel moral

37. Parrini, Ugo I. “Finche è caldo”, *Il Domani*, año 1, n.1, 4 de abril de 1903.

38. “La nostra opera”, *Lux! Studi e Riflessioni Sociali*, año 1, n.1, 15 de junio de 1903.

39. “Cittadini d'Alessandria!” *Pro-Ferrer. Dedicato agli onesti di tutti I partiti*, número único, 30 de septiembre de 1909.

inferior al de los catalanes, que, irradiados por la luz que emerge de Barcelona, la ciudad más civil, más industrial y evolucionada de toda España [...]”⁴⁰

Además de eso, se invitó a los lectores a participar en una mesa redonda titulada Pro-Ferrer el 4 de octubre en la Sala de conferencias de la Universidad Popular Libre de Alejandría para “afirmar vuestra solidaridad con todos los buenos de otros países cercanos y lejanos, para que Francisco Ferrer pueda volver a sus estudios, a la escuela, y a su misión benéfica y educativa”⁴¹. Dos días más tarde, el 6 de octubre, se celebró en El Cairo una caminata de protesta, organizada por la Sezione socialista Carlo Pisacane. Además de ello, el Círculo Libero Pensiero construyó una lápida conmemorativa en el cementerio civil de El Cairo y de Alejandría (Paonessa 2018 [en prensa]).

Sin duda, las campañas de solidaridad con el caso Ferrer en Egipto simbolizan la puesta en práctica de las redes transnacionales de disenso que se construyeron a lo largo del Mediterráneo a finales del siglo XIX. Las celebraciones por el primero de mayo, o el día de los trabajadores (jornada reivindicativa de homenaje a los Mártires de Chicago), también se comenzó a celebrar en Egipto. Con ocasión del primero de mayo de 1909, se celebraron las conmemoraciones en el Club Armonia donde estaban presentes anarquistas, militantes de La Liga Tipográfica y socialistas (Paonessa 2018 [en prensa]).

3.3.2 *La educación libertaria*

Tanto el activismo obrero como la labor de “propaganda por la palabra” de la escuela libertaria egipcia fueron fundamentales para la difusión de las ideas radicales a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sin embargo, muchos anarquistas de la época consideraban la educación, y en concreto, la educación libertaria como el medio más adecuado para el desarrollo de la sociedad en la búsqueda de la justicia social deseada, así como la emancipación de los hombres y las mujeres.

Esto les llevó a la creación de pequeños grupos de estudio, abiertos a los trabajadores y aquellas personas interesadas, independientemente de su nacionalidad, estatuto social o género, que reunidos en salones y diferentes espacios, principalmente en El Cairo y Alejandría, se dedicaban a dar clase, leer periódicos y distribuir libros, con la creación de bibliotecas comunitarias para el desarrollo de grupos de debate y un pensamiento autónomo. Entre estas iniciativas se encuentra la creación del Circolo Europeo di Studi Sociali [Círculo europeo de estudios sociales] en 1881 en Alejandría con el propósito de dar a sus miembros un espacio de intercambio cultural y el de proveer una escuela libertaria. Sus miembros discutían cuestiones sociales y poseían una imprenta para la impresión de posters, periódicos y planfletos. Esta práctica continuó en las salas de lectura internacionales en las ciudades Alejandría y El Cairo donde colecciones de prensa radical y lite-

40. “Cittadini d’Alessandria!” *Pro-Ferrer. Dedicato agli onesti di tutti I partiti*, número único, 30 de septiembre de 1909.

41. *Ibid.*

ratura en diferentes idiomas estaba disponible para cualquier persona interesada (Gorman 2014, p. 234). El objetivo del Circolo Europeo di Studi Sociali era otorgar un espacio a “[...] aquellos que en vez de ser obligados a distraerse en los cafés o en las cervecerías intentan instruirse para no quedarse atrás en el progreso de las ciencias, del arte, de la literatura”⁴². Así mismo, los puntos específicos de su programa se resumían en:

1. Fundar una biblioteca libertaria para el uso de los jóvenes estudiosos,
2. Organizar excursiones históricas, geográficas etc.;
3. Promover conferencias de sociología, de política y de economía social;
4. Construir una caja de resistencia para la publicación de fascículos de propaganda⁴³.

La reunión para la constitución del Círculo de Estudios Sociales tuvo lugar el miércoles 5 de agosto de 1903 en la sede de la Fratellanza Artigiana Italiana, en la Plaza S. Caterina. En junio de 1902, una Sala de Lectura Internacional abrió sus puertas en El Cairo que abrió sus puertas al pública para proveer de literatura radical, periódicos y un espacio para su lectura. (Gorman 2005, p. 315)

En este sentido, otro de los proyectos de los anarquistas italianos en Egipto fue La Baracca Rossa [La chavola roja], café literario y comuna de exiliados políticos en Alejandría situado en la calle Hamma el-Zaha (Moheb 2011, p. 112). Fundado por Enrico Pea (1881-1958) que llegó a Egipto en 1897, La Baracca Rossa atrajo a personajes como Giuseppe Ungaretti (1888-1970), nacido en Alejandría, y a otros activistas, anarquistas y revolucionarios búlgaros, franceses, griegos e italianos, entre ellos a Leda Rafanelli. Enrico Pea habla de La Baracca Rossa en sus novelas, sobre todo en su autobiografía *Vita in Egitto* (1995 [1949]), donde, en el prefacio, describe a Alejandría como una ciudad cosmopolita y donde habla ampliamente del papel de La Baracca Rossa como espacio de encuentro de intelectuales y activistas. Además, en La Baracca Rossa se organizaron los promotores de la Università Popolare Libera (UPL), Pietro Vasai, Roberto d’Angiò y otros periodistas y anarquistas con el propósito de lanzar el proyecto.

Bajo estas circunstancias y en estos espacios de disenso, la UPL nació como uno de los proyectos educativos más ambiciosos del movimiento anarquista en Egipto. Fundada en 1901 en Alejandría por Pietro Vasai, Luigi Galleani, Roberto D’Angiò⁴⁴ y otros intelectuales, activistas y trabajadores de Alejandría, el objetivo de la UPL era mejorar la vida de las clases trabajadoras en un contexto multi-étnico y multi-confesional como el de Alejandría de principios del siglo XX. La UPL intentó funcionar como un lugar de contestación del discurso colonial dominante. La primera reunión fundacional fue en el cementerio civil de Alejandría. Roberto D’Angiò fue elegido secretario. De este comité organizador inicial formaron parte franceses, griegos, árabes

42. “Cose locali”, *Lux!*, año 1, n.5, 16 de agosto de 1903.

43. *Ibid.*

44. “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, Roberto D’Angiò, 25 de mayo de 1905.

e italianos, por ello es que en las reuniones se hablaba francés principalmente, aunque también italiano y árabe⁴⁵. Finalmente la UPL abrió sus puertas al público en el Teatro Zizinia.

Aunque inspirada en el modelo europeo, como la fundada por Deherne en París en 1899, la UPL de Alejandría desarrolló su propio programa de estudios, adaptado a las necesidades locales⁴⁶. Se impartirían cursos, que empezaron en junio de 1901, cuyo objetivo era: “[...] ser una lección para la acción; estas nos deben conducir a la acción y no tendrían razón de ser si no fuera este su propósito”⁴⁷. Los cursos que se impartían formaban a los estudiantes en diferentes materias de humanidades y ciencias. Al mismo tiempo, se daban conferencias y seminarios, en su mayoría dedicados a las asociaciones obreras y a la situación de la mujer⁴⁸. Sin embargo, a pesar de que el espacio de la UPL se utilizó para discutir sobre feminismo, como la conferencia realizada por N. Sierra y publicada posteriormente por la *Revue des Cours et Conférences*, los anarquistas de la época no se constituían necesariamente como aliados del feminismo, y, adoptando un lenguaje propio del evolucionismo y el progreso, declaraban a el periódico *Lux!* que: “La diferencia de sexos impone al hombre y a la mujer deberes diversos; al mismo tiempo el uno y la otra tienen diferentes derechos”⁴⁹. De esa manera, y con justificaciones de diversidad sexual y física, justificaban la diferencia legal entre el hombre y la mujer: “[...] todas las mujeres en general desean ser mantenidas por los hombres. No se trata de imposiciones legales: se trata sin embargo de un hecho que simplemente nosotros constatamos, y con arrepentimiento”, lo que demuestra que el anarquismo de la época no era interseccional y minusvaloraba el papel de la mujer o su lucha por la igualdad.

Esto se debe a que, como su homóloga en Francia, la UPL de Alejandría estaba profundamente influenciada por las teorías de la selección natural de Darwin, de ahí la contradicción de unir a una intelligentsia burguesa y a los trabajadores de las clases populares de Alejandría. Khuri-Makdisi (2010) asegura que la adherencia burguesa a la UPL la ayudó a tener una mayor visibilidad y a obtener recursos del ayuntamiento (Khuri-Makdisi 2010b, p. 126).

Los temas que se discutían en la UPL eran numerosos y radicales. Se impartían conferencias en el Teatro Eden sobre diferentes temáticas, muchas de ellas controvertidas para la época. Un ejemplo fue la conferencia titulada “L’Ultima fase del conflitto tra lo Stato e la Rivoluzione” (18 de marzo de 1904) donde se habló de acción directa contra el Estado y contra cualquier sistema “parlamentario” y “autoritario”, o “Basi di criminologia sociale” donde se provó que el delito se comete en la mayor parte de los casos debido a los factores sociales que empujan al criminal a co-

45. “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, Roberto D’Angiò, 25 de mayo de 1905.

46. En Italia se abrió la primera Universidad Popular Libre en 1900 en Turín, donde se ofrecían cursos y seminarios en materias técnicas, científicas y literarias. A ésta le sucedieron las UPL de Livorno, Venecia, Boloña y Milán.

47. “Le Idee avanzate in Egitto”, *Lux!*, año 1, n.1, 15 de junio de 1903.

48. En el art. 3 de los estatutos de la UPL se permitía a la mujer participar en los cursos y formar parte del cuerpo de enseñantes. En este sentido la UPL participó en el debate sobre el papel de la mujer en la sociedad que estaba teniendo lugar en Egipto desde la publicación de la primera revista para mujeres de Qāsim Amītn en 1890. También fue un precedente para la incorporación de la mujer al ámbito académico y educativo.

49. “Ciò che si stampa”, *Lux!*, año 1, n.1, 15 de junio de 1903.

meterlo. Así mismo, se debatían autores como Battaglie, Zola, Bovio, Tolstoi, Gorki, y Bakunin, muchos de estos seminarios impartidos por los propios anarquistas⁵⁰.

Los idiomas de enseñanza fueron en un principio el inglés y el francés, aunque poco a poco la UPL fue incorporando cursos de árabe con el incremento de estudiantes arabohablantes. Los profesores, entre los que había hombres y mujeres, eran en su mayoría voluntarios procedentes de diferentes sectores: la educación, el derecho y la medicina (Gorman 2005, p. 307).

A pesar de su importancia, las actividades de la UPL cesaron en menos de una década. Un año después de su inauguración comenzó su declive por la falta de recursos económicos, la oposición de las autoridades italianas y el giro ideológico de la institución (empezó a estar en manos de la burguesía y la aristocracia alejandrina, lo que hizo mella en el objetivo inicial de la universidad y la motivación de sus participantes) (Gorman 2005, p. 314). Tanto es así que el número de egipcios musulmanes araboparlantes disminuyó progresivamente, así como los trabajadores de diferentes comunidades alejandrinas (Khuri-Makdisi 2010b, p. 123). Para Roberto D'Angiò la responsabilidad de este declive recaía sobre Cavinet, responsable del periódico burgués *La Reforme* “[...] el cual, nominado secretario en mi puesto, había convertido al instituto en una sucursal de la oficina de redacción de su periódico”⁵¹. Así mismo, Pietro Vasai, apoyado por los anarquistas, tenía que luchar contra el monopolio de Cavinet que pretendía cambiar los estatutos de la Universidad: “Aquel estatuto que era la obra más bella hecha en Alejandría por Galleani a quien tanto queríamos”⁵². En las páginas del *L'Operaio* se lamentaron de que la Universidad Popular Libre hubiera pasado a ser “una escuela de enseñanza superior de idiomas extranjeros y de taquigrafía, ni más ni menos”. Según el escritor, la Universidad Popolare Libera había perdido el sentido inicial que era el de dar una educación popular en un “estilo accesible también a los profanos de términos científicos, en una forma afín absolutamente nueva”⁵³.

En la misma época hubo un intento de establecer una UPL en El Cairo, promovida por Luigi Galleani en 1901, con el apoyo de Ugo I. Parrini. Reunidos el 9 de junio de 1901 en el Teatro delle Varietà para la fundación de la UPL en El Cairo, la falta de financiación, entre otros problemas, hizo que esta empresa nunca se llegara a materializar (Gorman 2005, p. 312). Aunque la UPL de Alejandría tuvo una corta vida, fue sin duda un referente para la fundación en 1905 del Nādi al-madāris al-‘ulyā (Club de las Escuelas Superiores).

50. “Lettere dall'estero”, *Il Libertario*, 21 de marzo de 1904. F.C

51. D'Angiò, Roberto., “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, 29 de junio de 1905.

52. Ibid.

53. “Università Popolare Libera”, *L'Operaio*, año 1, n.1, 19 de julio de 1902.

CUATRO

El declive del movimiento anarquista (1914-1920)

4.1 LOS NUEVOS CATALIZADORES DE LA CUESTIÓN SOCIAL: NACIONALISMO, COMUNISMO Y SOCIALISMO

La Primera Guerra Mundial dejó a Egipto sumido en un estado de emergencia social. Esta situación llevó a la resistencia anticolonial contra la dominación británica a tomar diferentes formas políticas que convirtieron las calles de Egipto en incipientes campos de batalla. Con la emergencia del movimiento nacionalista, que incorporaba a diferentes sectores de la sociedad egipcia (terratenientes, capitalistas burgueses, trabajadores y estudiantes), como movimiento de masas, también resucitó con fuerza el movimiento obrero, que se convirtió en una de las grandes fuerzas opositoras al dominio Británico.

El nacionalismo en Egipto después de la Primera Guerra Mundial y los repertorios de acción colectiva que desarrollaron y promovieron la lucha anticolonial estuvieron según Anthony Gorman (2010) influenciados por el anarquismo de la primera generación:

Los nacionalistas también fueron influidos por las estrategias y tácticas del anarquismo en casa y fuera. La probabilidad de que la UPL influyera en la política educativa nacionalista ha sido mencionada. Parece claro que la organización anarquista influyó en la actividad política nacionalista de manera general también. (Gorman 2010, p. 29)

Aún es necesario explorar las influencias del anarquismo de la primera internacional en los movimientos nacionalistas que emergieron en Egipto desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sin embargo, es importante observar cómo los anarquistas italianos en Egipto (a excepción de algún caso individual que hemos señalado, como el de Enrico Malatesta), por su

carácter internacionalista, no prestaron la atención necesaria a la cuestión nacional y colonial (de la que ellos mismos formaban parte). De hecho, en muchas ocasiones adoptaron un discurso orientalista y colonizador (véase sección 4.2).

Aunque la Revolución de 1919 en Egipto se ha entendido como el gran éxito del nacionalismo de la época y epítome del sentimiento anticolonial, que ya venía fraguándose incluso antes de la Revolución de Orabi de 1882, se ha otorgado un papel casi exclusivo al análisis del Partido Wafd como unificador del sentimiento nacionalista egipcio. En 1918, la delegación *-wafd-* tenía previsto enviar a sus delegados a la Conferencia de Paz de París para poder conseguir presionar al Imperio Británico desde vías internacionales. La petición fue denegada por los británicos y fue así como comenzó una intensa campaña de propaganda y movilización de sus representantes por todo Egipto con el propósito de buscar apoyo popular a sus demandas de la completa independencia respecto al Imperio Británico. Así fue como el Partido Wafd (1919-1952) liderado por Sa'ad Zaghlul obtuvo el clamor popular que intensificó tras su arresto y deportación a Malta en mayo de 1919 con otros miembros del partido. De esta manera, los miembros del Wafd, y en concreto Sa'ad Zaghlul, fueron elevados al papel de representantes nacionales, llegando a convertirse en la encarnación del propio Egipto.

Las negociaciones entre el Imperio Británico y el Wafd no terminaron en un acuerdo bilateral, sino en una declaración de independencia unilateral por parte del Imperio Británico en 1922. Sin embargo, esta declaración contenía cuatro puntos que no permitían a Egipto gozar de una completa independencia. Los británicos se aseguraron de seguir manteniendo su liderazgo en:

- ☞ La seguridad de las comunicaciones del Imperio Británico en Egipto.
- ☞ La independencia de Egipto contra las agresiones e interferencias extranjeras, directas o indirectas.
- ☞ La protección de los intereses extranjeros en Egipto, y la protección de las minorías.
- ☞ Sudán.

Como vemos, esta engañosa declaración de independencia dejaba al Gobierno Británico como el máximo responsable de la seguridad imperial, la defensa del país, la protección de los intereses extranjeros, así como el mandato de Sudán.

La consolidación del sistema parlamentario y la proclamación de una constitución en 1923, que dio al Partido del Wafd el 90% de los escaños bajo un marco constitucional que otorgaba a la monarquía del Rey Fuad (1917-1936) poderes casi absolutos ante la atenta mirada del Imperio Británico, no impidió que los años que sucedieron a la Revolución de 1919 fueran de intensa movilización social y política. En la década de 1920, cristalizaron y aparecieron nuevas organizaciones, partidos y corrientes ideológicas, que fuera del marco parlamentario –la gran parte de ellos compartían un fuerte sentimiento nacionalista– preveían y articulaban el

futuro de Egipto desde diferentes subjetividades. La gran depresión, la dictadura de palacio y un parlamento controlado por el Wafd con crecientes tintes autocráticos creó un clima de desencanto y desilusión.

En un inicio, y a diferencia de otros movimientos nacionalistas y anticolonialistas del momento, como el Congreso Nacional Indio o el Koumintang en China, los líderes del movimiento nacionalista egipcio, que pertenecían en su mayoría a una clase alta y conservadora, no mostraron un interés especial en los problemas sociales del país. Esto no impidió que diferentes sectores de la población egipcia vieran representados sus intereses de clase por el movimiento nacionalista. La lucha nacionalista, anticolonial y la lucha por la completa independencia, aunque liderada por la *effendiyya* y la clase capitalista de la época, tuvo diferentes significados para los diversos sectores de la población. Para Beinín y Lockman, el apoyo de los trabajadores industriales al movimiento nacionalista burgués de la época se debió a la intersección de la cuestión étnica y nacional en la división y condiciones laborales. Las pobres condiciones laborales, así como el trato abusivo por parte de los propietarios extranjeros de las industrias que experimentaron, estaba unido a la dominación extranjera de la economía y al mandato británico en la región (Beinín & Lockman 1998, pp. 90-91).

Sin embargo, es en esta coyuntura política y social en el momento de la lucha anticolonial cuando se hace necesario responder a la pregunta de ¿qué relación mantuvo la primera ola de anarquismo en la región con la población local egipcia?, teniendo en consideración que el anarquismo, fuera de los círculos de los trabajadores industriales de los sectores del cigarro en El Cairo y Alejandría y algunos otros sectores como los tipógrafos, fue un movimiento marginal, incluso dentro del movimiento laboral. Su discurso internacionalista y de solidaridad entre los trabajadores ayudó en la formación de las primeras organizaciones comunistas y socialistas en el país.

En este punto emerge la figura de Joseph Rosenthal, especialmente interesante en el contexto particular del Egipto de los años 20, ya que ejemplifica el lazo de unión entre el movimiento anarquista, principalmente de carácter foráneo, y la emergencia de una izquierda local, representada entonces por el Partido Comunista (1920-1921) y los clubes culturales de la época, eminentemente de tendencia marxista (Ginat 2011, p. 29). Rosenthal era un activista de origen judío. Aunque los datos de su trayectoria vital no son concluyentes y en ocasiones, incluso, son contradictorios, la mayor parte de las fuentes coinciden en que nació en Palestina 1872 en una familia de origen ruso y llegó a las costas de Alejandría en 1890⁵⁴. Tras su llegada comenzó su

54. La familia de Rosenthal emigró a Palestina desde el norte de Ucrania. El padre de Joseph, David, aunque creció en un ambiente judío ortodoxo, estuvo atraído por las ideas de la Ilustración, aprendió idiomas y manejó el hebreo de manera que escribía artículos en diversos periódicos. Tras la muerte de su padre, con 5 años de edad, Joseph ingresó en un hakham, donde recibió su educación primaria. Al conocer lo que escribía su padre, comenzó un giro ideológico que le llevó a la crítica a la mentalidad religiosa. De ahí que a la edad de 14 años su madre lo mandara a Beirut, donde aprendió el oficio de relojero. Comenzó a frecuentar grupos marxistas y ateos. Las autoridades comenzaron a advertirle de sus actividades y en 1897 decidió trasladarse a Alejandría con su familia,

activismo en los círculos de izquierdas, anarquistas y socialistas de la ciudad costera egipcia, junto a activistas italianos, griegos y de diversas nacionalidades que componían, como hemos visto, el movimiento subversivo de la época. Así mismo participó e incluso lideró organizaciones laborales y sindicales. Su conexión con los anarquistas italianos de la ciudad de Alejandría le llevó a formar parte del comité fundacional de la Universidad Popular Libre en 1901. En 1909, era uno de los miembros más destacados del Círculo Ateo y organizador de las actividades de solidaridad que se celebraron tras la condena a muerte de Francisco Ferrer (Galián & Paonessa 2018 [en prensa]). Ese mismo año, Rosenthal participó en la fundación del periódico anarquista *L'Idea*. No era la primera vez que editaba un periódico, ya que en 1901 publicó *La Tribuna Liberal/La Libre Tribune*, tanto en italiano como en francés.

Tras el declive del movimiento anarquista después de la Primera Guerra Mundial, Joseph Rosenthal intentó unificar las varias tendencias de izquierdas y sindicalistas existentes en el terreno político egipcio. Por un lado, continuó construyendo los lazos de unión entre la clase trabajadora e intelectual a través de las asociaciones de cultura y clubs de lectura. En 1921 formó parte de la asociación cultural La Clarté, definida por las autoridades británicas como una organización bolchevista. La Clarté era el nombre de una revista político-literaria francesa publicada en 1919 por Henri Barbusse, con quien el grupo estaba en contacto en París. El objetivo del grupo era difundir el comunismo a través de seminarios, charlas, debates etc. (Ginat 2011, p. 37)

La preocupación de las autoridades británicas por los grupos de estudio era evidente entre los años 1920 y 1930. Estos grupos de estudio significaban la emergencia del marxismo y de la izquierda, y, como señala este informe diplomático británico, también eran los núcleos de afiliados a la Tercera Internacional:

El más notable de los informes recientemente recibidos, aunque no el primero de manera cronológica, es el que fecha el 2 de junio de 1921, originario de la policía de la ciudad de Alejandría. Este afirmaba que una “oficina” de la “Tercera Internacional” había sido abierta en Alejandría. Un club compuesto por personas de opiniones avanzadas sobre la vida y los problemas sociales, llamado el “Groupo d’Études sociales” había existido desde 1920. Se han acostumbrados a tener reuniones para discutir las cuestiones sociales, y hacer circular periódicos entre sus propios miembros y algunos simpatizantes externos⁵⁵.

La Clarté y el Grupo de Estudios Sociales, así como el Círculo Ateo y el Círculo de los Libre Pensadores, fundados por Pietro Vasai en 1902 y que aún en 1920 continuaban activos, sirvieron

donde trabajó como joyero. En Alejandría comenzó a relacionarse con círculos anarquistas y socialistas. Para más información véase: Ginat, R., 2011. *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution*, London, New York: Lynne Rienner Publishers Inc., pp. 28-39.

55. FO 407/190/098. “Bolshevik Activities in Egypt” julio-septiembre, 1921, p. 185.

de conexión entre las actividades iniciales de los primeros anarquistas en Egipto y las actividades de la izquierda local, comunista, socialista y más tarde anti-estalinista y antifascista (véase capítulo Cuatro). Así mismo, estos grupos de estudio demostraban el interés general por el marxismo, el comunismo y las ideas revolucionarias. La victoria de la Revolución rusa de 1917 supuso un importante avance en la consecución de la lucha antiimperialista, lo que incluía Gran Bretaña. Las autoridades británicas, para contrarrestar la rápida propagación de la fuerza del bolchevismo en Egipto, lanzaron una campaña para difundir la fetua del Gran Mufti contra el bolchevismo. Sin embargo, la estrategia fue contraproducente, ya que la publicidad negativa fue ridiculizada por la prensa del momento y despertó más interés sobre el comunismo y sus ideas.

La fetua del jeque Bajet* causó, como sabe, una tormenta de crítica, y prácticamente todos los artículos que se han escrito en la prensa local parecen estar empeñados en persuadir al hombre de la calle que el verdadero bolchevismo, si se adoptara en este país, sería el salvador de Egipto⁵⁶.

Por otro lado, las actividades emprendidas por Joseph Rosenthal para revitalizar el movimiento sindical se concentraron mayoritariamente en la fundación en febrero de 1921 de la *Confédération Générale du Travail* (Confederación General del Trabajo, CGT), junto al Dr. Skouphopoulos, el líder de los trabajadores del canal de Suez, el abogado egipcio Amin 'Azmi, y otros socialistas importantes de la época (Beinin & Lockman 1998, p. 139). Más de veintinueve sindicatos se afiliaron a esta nueva federación, que contaba en la época con 3000 miembros, la mayoría trabajadores extranjeros (Beinin & Lockman 1998, p. 139). La CGT se estableció como un importante centro de referencia de la lucha laboral. Poco después de la fundación de la CGT, se creó el Partido Socialista Egipcio (PSE), como una agrupación paraguas que acogió a diferentes tendencias de la izquierda:

El partido fue creado como una organización legal y diseñado como un grupo paraguas abierto a todas las tendencias de la oposición democrática egipcia. La diversidad ideológica también estaba unida a la heterogeneidad de las dos secciones del grupo. (Botman 1989, p. 2)

El Partido estaba dividido en un inicio, así como lo estuvo el movimiento anarquista anterior a la Primera Guerra Mundial, entre las secciones de Alejandría y El Cairo. En este caso representadas por Joseph Rosenthal en Alejandría y Salama Musa, oponente ideológico de tendencia fabiana (véase capítulo Cuatro, sección 2.4), en El Cairo⁵⁷. La sección de Alejandría fue organi-

56. FO 407/185/096, "Memorandum respecting Bolshevistic Propaganda in Egypt", Enclosure in No. 155, 28 de agosto de 1919, p. 147.

57. FO 407/195/012, "The Egyptian Socialist Party", octubre-diciembre, 1902, pp. 8-9.

zada y estaba compuesta, como así lo estuvo el anterior movimiento anarquista, por trabajadores extranjeros, en su mayoría italianos, griegos, armenios, sirios, presentes tanto en la cúpula como en las bases. Por el contrario, la sección de El Cairo reclutaba mayormente a nativos egipcios entre sus adeptos, liderados por Salāma Mūsa, con un carácter más intelectual y menos sindical. En sus primeros años de vida el PSE se centró en combatir el colonialismo británico, que constituía, según el grupo, en el único problema real de Egipto.

En este sentido, Joseph Rosenthal fue una figura clave en la deriva anticolonialista del recién fundado Partido Socialista. En una reunión del 7 de noviembre de 1902 en la sede del Partido en Alejandría para “conmemorar el aniversario de la Revolución Rusa”, donde más de 85 miembros estuvieron presentes⁵⁸ Rosenthal dejó clara su posición respecto a la cuestión anticolonial. Para Rosenthal, el kemalismo turco y el éxito de su movimiento en la consecución de la independencia nacional en 1923, era un ejemplo a seguir para el pueblo y también para la izquierda egipcia, posición que preocupaba considerablemente a las autoridades británicas⁵⁹. Esto es así porque como discutimos en la sección 3.3.3, las autoridades consulares se referían como bolchevismo a todas las ideologías de izquierdas presentes en el país, fueran estas anarquistas, socialistas o comunistas.

[...] me gustaría expresar mi opinión sobre la imprudente y descontrolada campaña llevada a cabo por la prensa en favor del bolchevismo y el sindicalismo –que están rápidamente convirtiéndose en sinónimos en Egipto– está haciendo mucho daño⁶⁰.

El Comintern, por su parte, estaba especialmente preocupado por la cuestión de Oriente y de las colonias. Un telegrama británico asegura que Ḥusnī el-‘Orabī fue el primer árabe que participó en el Congreso Comunista Internacional en un “Debate sobre Oriente” en Moscú el 23 de noviembre de cara a la celebración de la Cuarta Internacional⁶¹. Cabe indicar que no fue Joseph Rosenthal, como hubiera sido más previsible, y hace pensar que las diferencias entre Rosenthal y Moscú fueron decisivas. La preocupación por la cuestión colonial fue la que llevó al Comintern a pedir la expulsión de Joseph Rosenthal del partido. Las diferencias ideológicas y estratégicas de Rosenthal con el comité central debido a sus “simpatías anarquistas” y su rechazo a seguir los criterios y las órdenes de Moscú cuando el partido se unió a la Tercera Internacional en 1922-1923 y cambió su nombre por el de Partido Comunista egipcio (PCE) le llevaron a ser expulsado en 1922 (Krämer 1989, p. 174). Políticamente, Rosenthal había crecido y se había formado como un

58. FO 407/195/062, “The Egyptian Socialist Party”, octubre-diciembre, 1902, p. 108.

59. FO 407/190/099, “Bolshevik Activities in Egypt”, julio-septiembre, 1921, p. 186.

60. FO 407/185/096, “Memorandum respecting Bolshevistic Propaganda in Egypt”, Enclosure in No. 155, 28 de agosto de 1919, p. 147.

61. FO 407/196, “The Egyptian Socialist Party”, 1923.

anarquista a pesar de su apoyo a la Revolución Rusa y de convertirse en un miembro activo del Partido Socialista y Comunista egipcio. Además, Joseph Rosenthal estaba especialmente interesado en la cuestión de los *fellahin* –campesinado–, que los marxistas de la época habían dejado atrás en su análisis del lumpenproletariado urbano. Considerado por sus colegas de partido como uno de los miembros más radicales, Joseph Rosenthal fue expulsado del partido en 1922, tras el regreso de Ḥusnī el-‘Orabī a Egipto. De hecho, entre las condiciones del Comintern para que el PCE continuara con su afiliación a la Internacional estaba: 1. El final de las Capitulaciones, 2. El pago igualitario a trabajadores egipcios y extranjeros, 3. La expulsión del partido de Rosenthal (Galián & Paonessa 2018 [en prensa]).

La figura de la hija de Joseph, Charlotte Rosenthal, es especialmente interesante también para la historia del movimiento anarquista. Charlotte, que estaba en contacto con los anarquistas italianos en Egipto, fue elegida representante por el comité central del Comintern en 1924. Unos años antes, en 1920, Charlotte viajó a Palestina en nombre del Mezhdunarodnoy Organizarssi Pomoshchi Bortsam Revolutsii (Organización internacional para la ayuda de los revolucionarios), una organización de ayuda afiliada al Comintern. Además, Charlotte había estudiado en Moscú entre 1922 y 1923 en un centro de formación para activistas de las colonias (Ginat 2011, p. 36).

La trayectoria de Rosenthal es importante porque ejemplifica, en un caso concreto, no sólo el paso del anarquismo al comunismo tras el éxito de la Revolución Rusa de 1917, sino también, la influencia del primer anarquismo en Egipto, y las maneras en que las ideas revolucionarias, socialistas y seculares se propagaron tras la Primera Guerra Mundial en la región.

Así mismo, la fuerza del partido de los trabajadores fue observada con detenimiento por el Partido Wafd. Ni el PCE desconocía el ascenso e importancia del Wafd como partido nacionalista, ni viceversa. Esta lucha de poder entre estas dos tendencias, la nacionalista y la comunista, llevó al PCE a probar hasta qué punto el nuevo gobierno escuchaba sus demandas. El 1924, el PCE retó a Zaghlūl mandando trabajadores a una huelga en Alejandría para que se reconocieran los sindicatos y las jornadas de ocho horas. Zaghlūl no cedió a sus demandas. Como consecuencia, los trabajadores de la Compañía de Petróleo Egipcia (EGOIL) y las fábricas textiles en Alejandría (Filatures Nationales) hicieron una huelga indefinida y ocuparon las instalaciones de sendas compañías:

Por su propia seguridad, Zaghlūl no puedo permitir a los comunistas ejercer su influencia sobre los trabajadores en un desafío abierto al gobierno en este estado temprano de la independencia egipcia. (Botman 1989, p. 4)

A finales de los años 20, y por la presión del gobierno del Wafd, el PCE finalizó sus actividades, así como su contacto con Rusia de manera oficial.

4.2 ORIENTALISMO Y COLONIALISMO DE LOS ANARQUISTAS EUROPEOS

Leonardo Bettini en sus *Appunti per una storia dell'anarchismo italiano in Egitto* [Apuntes para una historia del anarquismo italiano en Egipto] argumenta que, a pesar de los esfuerzos del movimiento anarquista italiano por difundir el anarquismo e intentar establecer un movimiento local entre los trabajadores egipcios, este no supo desarrollar un programa que respondiese a las necesidades locales:

Del todo infructuosos se revelan, a pesar de todo, las tentativas de penetración política en el interior del ambiente obrero local. Carentes de un perfil organizativo y privados de una base programática unitaria, los libertarios italianos de Egipto no supieron, en realidad, llevar a cabo una intervención política adecuada a las exigencias del ambiente, que no respondieran, obviamente, a los esquemas europeos [...] (Bettini 1976, pp. 284-285)

Bettini introduce una variable indiscutible y poco analizada hasta ahora para explicar por qué el movimiento anarquista italiano fue considerado como un movimiento exógeno a Egipto y por qué no terminó en la construcción de un movimiento anarquista local. Los “esquemas europeos”, es decir, la hegemonía del privilegio epistémico eurocéntrico que articuló la lucha obrera como lucha universal, explica, como apuntábamos en el capítulo introductorio a esta tesis doctoral, por qué el movimiento anarquista en Egipto, presente desde 1860 hasta 1914, no pudo movilizar a la población local en la búsqueda de su propia liberación, ni supo crear un movimiento autónomo local que estuviera a la vanguardia de los movimientos obreros o del movimiento anti-colonial.

Costantino Paonesa en su artículo “L'anarchismo in situazione coloniale: breve storia degli anarchi italiani in Egitto (1860-1914)” [2018, en prensa] analiza los discursos y narrativas orientalistas y racistas de la comunidad anarquista italiana hacia sus coetáneos egipcios. Siguiendo la línea de Costantino Paonessa y George Cicariello-Maher (2010) (véase Capítulo Uno, sección 4.2) vamos a continuar con el análisis de los periódicos anarquistas publicados en Egipto para vislumbrar los prejuicios subyacentes a esta presencia iluminada de anarquistas en una región periférica del Mediterráneo, y con ello explicaremos la falta de influencia y desarrollo de un movimiento anarquista local en Egipto, antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial.

El motivo que llevó a los anarquistas italianos en Egipto a continuar con su campaña de propaganda del anarquismo y de las ideas revolucionarias decimonónicas fue su amor por “la verdad y la luz” y la “emancipación de la subyugación capitalista de la clase trabajadora, con la que seguiremos a indicar la vía por la cual deba seguir si se intenta conquistar no los poderes públicos sino la libertad civil”⁶². Dos principios animaban a los activistas de la época: el pensa-

62. “La nostra opera”, *Lux!*, Año 1, n.1, 15 de junio de 1903.

miento ilustrado, donde la verdad se convierte en luz y por lo tanto en “despertar”, y, por otro, la emancipación de la “clase obrera” siendo esta entendida, por lo tanto, como una clase universal. Costantino Paonessa introduce un debate especialmente interesante en este sentido y que aún necesita ser explorado en profundidad. Para el autor, la categoría “clase”, que indudablemente unificaba a la clase obrera egipcia e italiana en una misma “clase” y por lo tanto en un motor de lucha común, no fue, en muchas ocasiones, una categoría que, en el lenguaje ambiguo de los anarquistas de la época “está en muchas ocasiones presente una ambigüedad tal del lenguaje que nos lleva a preguntarnos si en estas categorías están o no incluidos también [los trabajadores] egipcios (Paonessa 2018 [en prensa]).

El carácter universal y universalista del discurso de los anarquistas italianos en Egipto, máxima expresión de sus ánimos de solidaridad con el pueblo egipcio, así como de sus propios intereses de clase, tuvo sin embargo efectos que impidieron la realización de una empresa común de liberación: por un lado, les llevó a la falta de reconocimiento de su situación de privilegio respecto a sus coetáneos egipcios, dado que en ningún momento cuestionaron las Capitulaciones como sistema jurídico colonialista; y por otro, les llevó a anular la categoría de raza como categoría crítica a la hora de articular su lucha común, en un contexto donde aún existían sujetos racializados. De hecho, los propios anarquistas reconocían y racializaban en su discurso a los egipcios, asumiendo de esa manera el lenguaje universalista donde todos (trabajadores egipcios e italianos) eran iguales en términos políticos, no así, como se demuestra en nuestro análisis, en términos humanos.

El sujeto racializado egipcio que dibujan los anarquistas italianos en Egipto es un sujeto que está al mismo nivel político, y se espera de ellos que luchen por los derechos de clase que une a todos de manera igualitaria; pero no es un sujeto que esté al mismo nivel humano. En el artículo “La nostra opera” los redactores de la revista *Lux!*, tras hablar de sus intenciones de liberar a la clase obrera argumentan que las condiciones del clima en Egipto lleva a los ciudadanos a un estado de abatimiento que no les deja pensar, es decir, les anula su capacidad racional, imperativo de civilización y progreso:

Por desgracia en Egipto se piensa poco. Por más esfuerzos que se hagan, se encuentran dificultades a cada paso para inducir a la gente a pensar, a hablar y a discutir. Razones de clima quizá impidan a los cerebros aquí educados de reflexionar. Con pocas excepciones, los jóvenes egipcios no tienen ganas de estudiar una vez que salen de la escuela⁶³.

El clima se entiende como un factor que impide al sujeto racializado egipcio poder estar al mismo nivel que el sujeto civilizado europeo. De esta manera, poder hacer una labor educativa para llevar la idea se torna difícil a unos sujetos incapaces de una labor que hasta entonces sólo

63. “La nostra opera”, *Lux!*, Año I, n.1, 15 de junio de 1903.

correspondía a los europeos. Aquí se demuestra cómo, en su concepción de la categoría “humano”, los egipcios no pertenecen a ella, pero, eran capaces de aspirar a ella (de la misma manera que sucedía en el discurso colonialista-civilizador). De esta manera, la labor del anarquismo, como la del colonialismo, fue la de humanizar al no-humano, y es así cómo la máxima de CiccarIELlo-Maher “anarquismo imperialista” cobra sentido en nuestro caso de estudio. En términos fanonianos, el discurso anarquista en Egipto, como vemos en esta cita, coloca a los egipcios en una zona de no-ser, es decir, “en una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento” (Fanon 2009, p. 42).

De esta manera, en su empresa civilizatoria, los anarquistas italianos formaron parte integral de la empresa colonial. El discurso anarquista usó términos propios del colonizador para hacer referencia a sus coetáneos egipcios. Este discurso nombró al sujeto racializado a través de los términos “indígena” y “oriental”. El término “indígena”, como señala Costantino Paonessa, hizo referencia a un ser “inactivo, apático, indiferente, incivil, inferior, rudo”. El término “oriental”, por su parte, hacía referencia a un ser lejano, indescifrable, raro, diferente y no-civilizado: “el alma oriental está todavía demasiado lejana de nosotros”⁶⁴. Roberto D’Angió, en su famoso artículo “Quattro anni in Egitto” considera que por sus “tradiciones orientales” los egipcios se han alejado del anarquismo:

La clase obrera en Egipto, sea porque en Egipto se vive relativamente mejor que en otros sitios, sea porque las ideas anarquistas le dan miedo realmente, sea por razones de clima o de tradiciones orientales, se ha mantenido siempre constantemente, tercamente, lejana de los anarquistas⁶⁵.

Desde esta perspectiva, no es el anarquismo, como ideología procedente de Europa y con sus intenciones de liberación de clase, la que no sabe llegar a la población local, sino que son los propios sujetos “orientales”, de forma inconsciente, los que ven en el anarquismo un peligro. Así es cómo los anarquistas italianos en Egipto, en connivencia con la empresa colonial, se consideraban continuadores de la labor científica de los orientalistas europeos en la región, es decir, tenían la labor de entender estas “tradiciones orientales” y de esa manera, hacer llegar el anarquismo:

Sólo nosotros sabemos ahora, gracias a la fuerza de voluntad de una pequeña falange de científicos orientalistas, que con enormes esfuerzos han superado el océano de los malentendidos, de los prejuicios, de los odios existentes entre Oriente y Occidente, que nosotros estamos motivados por los mismos sentimientos, aunque éstos se expresen de manera distinta⁶⁶.

64. “Le Idee Avanzate in Egitto”, *Lux!*, Año I, n.3, 16 de julio de 1903.

65. “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, año 3, n.2, 14 de septiembre de 1905.

66. “Le Idee Avanzate in Egitto”, *Lux!*, Año I, n.3, 16 de julio de 1903.

Si bien el objetivo de los anarquistas era romper, a través del estudio de la Otredad y de la búsqueda de un lenguaje común, las barreras existentes entre las categorías de “Oriente” y “Occidente” que también manejaban en la época y asumían como un impedimento en su labor civilizatoria, en su concepción de la geografía del momento, Europa estaba en un estadio superior de progreso, al que los colonizados debían y podían aspirar. Enrico Insabato en su artículo “Le Idee Avanzate in Egitto”⁶⁷ declaraba que Oriente se encontraba en un estadio todavía de atraso con respecto a Europa:

El Oriente mixto todavía está muy atrasado, nosotros debemos comenzar entrando en la conciencia pública antes de intentar cualquier otra empresa, además de que para nosotros las obras inconscientes o forzadas no tienen valor ninguno y no dan ningún resultado⁶⁸.

Las ideas de “progreso”, “avance” y “atraso”, propias de la misión civilizatoria de la empresa colonial, se asumieron y se utilizaron por parte de los activistas internacionalistas para justificar la labor anarquista en la región. Su labor en la región se percibía como un logro civilizatorio: “Egipto se despierta. Este pueblo comienza a sentir el impulso de las ideas y de los sucesos de Europa”⁶⁹. El “despertar”, así como en el discurso de la *nahda*, que entendía el despertar árabe tras el contacto con Europa y en oposición al Imperio Otomano, se ve reflejado de la misma manera en el discurso de los anarquistas italianos. La presencia europea en la región y de los anarquistas despertó la “conciencia de los indígenas”: “Nosotros consideramos la huelga de los conductores como el despertar de la conciencia del indígena”, “este despertar, en la frontera de Oriente, nos pone contentos”⁷⁰.

A modo de ejemplo, para Ugo I. Parrini, Egipto formaba parte integral de Europa, es decir, era una extensión de la tierra madre, como así lo fue Argelia para Francia. En 1902 escribe para *Il Domani*:

Egipto, formando un apéndice de Europa, piensa y siente como la propia Europa, interviene en sus cuestiones, forma una parte importante de su movimiento y por estas razones es que yo intervengo en la cuestión abierta en el “Grido della folla” con una carta... [...]⁷¹

En esta cita se observa como para Parrini el sujeto no-humano se convierte en sujeto-humano sólo cuando se asemeja al europeo, cuando “piensa y siente” como él. Es entonces cuando Egipto pasa a ser parte de Europa, parte del mundo civilizado, y forma parte incluso de sus geografía, es entonces cuando las fronteras se vuelven porosas e inexistentes: “Los diferentes discursos

67. El propio título del artículo “Las ideas avanzadas en Egipto” la concepción jerárquica de las ideas, en este caso el anarquismo, como ideología procedente de Europa.

68. “Le Idee Avanzate in Egitto”, *Lux!*, Año 1, n.3, 16 de julio de 1903.

69. *L'Operaio*, 11 de abril de 1903 en “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, año 3, n. 99, 1905.

70. *L'Operaio*, 11 de abril de 1903 en “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, año 3, n. 22, 1905.

71. *Il Domani*, 11 de abril de 1903, texto íntegro en “Quattro anni in Egitto”, *Il Libertario*, año 3, n. 22, 1905.

históricos (evangelización, civilización, la *carga del hombre blanco*, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente *superior y normal*" (Lander et al. 2000, p. 25).

Sin embargo es interesante observar cómo dentro de las categorías de des-humanización, la religión no constituye un axioma que, como en la construcción de la islamofobia, ayude a la separación entre la zona del ser y la zona del no ser. De hecho, como argumenta Enrico Insabato, las religiones que no sean el catolicismo y el brahmanismo no pueden ser discutidas:

Todas las demás religiones son gestos individuales que nosotros no tenemos derecho de debatir, en virtud de nuestros principios. Solo el catolicismo y el brahmanismo son nuestros adversarios, puesto que estos enseñan la obediencia ciega y pasiva, sin admitir el derecho de comprender, de discutir o de amar⁷².

Con este análisis no hemos pretendemos realizar una crítica al discurso anarquista italiano en Egipto propio del posestructuralismo, o una crítica adelantada a su tiempo. Somos conscientes de que los anarquistas italianos en Egipto eran hijos de su tiempo. Sin embargo, este análisis del anarquismo como ideología sumergida en unos axiomas propios del pensamiento europeo ilustrado y de la modernidad, que a su vez, como explicamos en el capítulo Uno, nos sirve para observar cómo la presencia italiana en Egipto y su obra internacionalista reprodujo en muchas ocasiones, y a pesar de su carácter emancipador y libertario, técnicas de dominación y discursos colonialistas de la misión civilizatoria que impidieron la emergencia de un anarquismo local, decolonial y propio, adaptado a la situación del momento.

4.3 PROPAGANDA ANTIANARQUISTA GLOBAL Y LOCAL

Otra de las causas de la casi completa desaparición del primer anarquismo en Egipto tras la primera guerra mundial fue la propaganda anti-anarquista y la represión global y local del movimiento. Las autoridades políticas, en muchas ocasiones para legitimar sus propias decisiones de políticas internas en momentos de crisis de legitimación, crearon el mito del terrorismo anarquista y de su violenta propaganda por el hecho como una fuerza conspiratoria poderosa transnacional que intentaba subvertir el orden mundial. Si bien es cierto que dentro del anarquismo individualista existieron, a finales del siglo XIX, numerosos casos de actos terroristas llevados a cabo por anarquistas de manera autónoma –bombas, asesinatos a jefes de Estado, etc.– es importante señalar que en muchas ocasiones la construcción del miedo anti-anarquista jugó un papel importante en la necesidad de los Estados, en este caso de la periferia, de legitimar

72. "Le Idee Avanzate in Egitto", *Lux!*, Año I, n.3, 16 de julio de 1903.

las incipientes y recién creadas estructuras del Estado, mermaidas por la situación económica y la fuerza de las potencias extranjeras, en proceso de colonización. Este es el caso de la época hamidiana del Imperio Otomano (1876-1909), en que la presión del grupo nacionalista de los Jóvenes Otomanos y de las fuerzas extranjeras para desmembrar del imperio ayudó a que las élites estatales buscaran prácticas de control de la disidencia y acusaran de anarquista a cualquier acto terrorista del momento –bombas, explosiones, asesinatos–, en muchas ocasiones perpetrados por el movimiento nacionalista (Yilmaz 2014). En Europa, entre 1894 y 1904 se elaboró un sistema de cooperación policial diseñado para prevenir la violencia y el terrorismo anarquista (Bach Jensen 2014, p. 62). Así, la Conferencia Anti-Anarquista organizada en Roma en 1898 reunió a 54 delegados de 21 países y acordó la creación de organizaciones de seguridad especiales para el control del anarquismo. Uno de los mayores problemas de la conferencia fue llegar a una definición legal de qué era “anarquismo”. Hector de Rolland, abogado general de Mónaco, propuso la siguiente definición: “aquel acto que tuviera como objetivo destruir a través de un medio violento cualquier organización social”; el anarquista, por lo tanto, sería aquel que cometiera susodicho acto (Bach Jensen 1981, p. 327).

En 1876, el anarquismo en Egipto estaba considerado por el consul italiano como un fenómeno mafioso de la mismas características que una banda organizada:

Todavía en El Cairo existen los avances de aquella terrible secta de los acuchilladores, compuesta de Faentini, Riminesi etc., los cuales antes se sentían orgullosos de pertenecer a las asociaciones de los carbonarios. Ahora que el internacionalismo está de moda creen estar asociados a aquella congregación. No tienen un fin político que los motive y por el cual hagan esfuerzos obvios para hacerlo triunfar. Su única motivación es la que lleva a la vendetta privada, y mi luminosa prueba es segura si recordamos los últimos hechos sangüneos acaecidos en El Cairo⁷³.

Con el incremento de la presencia anarquista, el consulado italiano, junto con las autoridades egipcias y británicas, aumentaron las medidas represivas contra el movimiento político. Por ello se sucedieron las detenciones y expulsiones de anarquistas en la época. La preocupación por la seguridad del jedive llevó a las autoridades a arrestar a Francesco Balndini en septiembre de 1894, después de haber recibido información según la cual podría estar planeando un atentado contra Abbas Hilmi II. Así mismo, ante una creciente preocupación, las autoridades italianas y egipcias decidieron unir sus fuerzas. Por ejemplo, un agente consular puso explosivos en la taberna de Parrini en Alejandría (Galián & Paonessa 2018 [en prensa]). Además, la policía acusó a 13

73. Informe del Director de la policía de Alejandría al agente diplomático de Italia en El Cairo y transmitido a Roma el 8 de marzo de 1877, ASMAE, Informe Político, b. 1298 en Bardinet, M., 2013. *Être ou devenir italien au Caire de 1861 à la première guerre mondiale*. Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, p. 349.

anarquistas, entre los que estaba Parrini y Vasai, del intento de asesinato del emperador alemán Guillermo II (1859-1941). Los detenidos fueron llevados al Arsenal de Alejandría, a la prisión de Qaitbay. El juicio finalizó el 16 de enero de 1899 con la absolución de los detenidos y la visibilización de la puesta de escena de que el complot fue orquestado por el consulado (Galián & Paonessa 2018 [en prensa]). Un año más tarde, en 1900, el ministro del Interior, Butros Ghali, urgió a las autoridades italianas a tomar las medidas necesarias para organizar un complot contra la “secta anarquista contra el Jedive”. La orden no tenía fundamento legal y en 1901 una carta anónima, también completamente falsa, denunciaba otra conspiración anarquista, en este caso, contra el rey de Italia (Galián & Paonessa 2018 [en prensa]).

Estos episodios demuestran cómo el anarquismo, en muchas ocasiones fue, más que un fenómeno social y político real, un miedo construido por las autoridades. Tras el análisis de las fuentes a nuestra disposición es posible sostener que el anarquismo en Egipto fue un movimiento, hasta 1914, opuesto a una revolución violenta, que favoreció la propaganda por la palabra así como apoyó estrategias de acción colectiva pacíficas y progresivas a través de la organización sindical y laboral. Si bien existieron casos individuales que defendieron un anarquismo individualista de carácter violento, no existe ninguna relación entre el largo periodo de asesinatos políticos que comenzó tras la Primera Guerra Mundial y el anarquismo, la mayor parte de ellos relacionados con el creciente movimiento nacionalista.

El 20 de febrero de 1910, el primer ministro egipcio, Butros Ghali fue asesinado en El Cairo. Fue disparado más de 6 veces. El asesino, el joven de 25 años Ibrahim Naşif al-Wardānī, fue acusado de “anarquista”, aunque él nunca se consideró así mismo como tal⁷⁴. Ibrāhīm al-Wardānī había estudiado farmacia en la Universidad de Lausanne, en Suiza, centro neurálgico de actividades anarquistas en Europa. A su vuelta en 1909, Wardani se afilió al Ḥizb al Watanī, el Partido Nacionalista (Badrawi 2000, pp. 22-23). En Lausanne, Wardānī tuvo contacto con anarquistas y una vez volvió a Egipto pidió a un amigo en Europa que le mandara libros sobre anarquismo. Según Badrawi (2000) esto pudo haberle influido a la hora de organizar un sindicato de trabajadores manuales y otro de los trabajadores del tranvía (Badrawi 2000, p. 28). Los informes policiales posteriores al asesinato del primer ministro situaban a Wardānī como parte de la sociedad secreta Jam‘iyyāt al-tashī‘ ‘ala al-ta‘līm al-ḥur [La sociedad para el apoyo a la educación libre], una de tantas sociedades secretas conectadas con el Partido Nacional, cuyo objetivo era mejorar la educación nacional, y contaba con miembros en escuelas públicas y de al-‘Azhar, una docena en total. Los informes policiales veían una tendencia anarquista clara entre sus miembros, sobre todo el secretario, que estaba empleado como dependiente en un despacho

74. Badrawi, asegura que “La implicación anarquista en numerosos asesinatos y bombas en el momento llevó a la pregunta de si Wardani era uno de ellos, pero él lo negó vehementemente, declarando que su principio era la aniquilación, aunque esto era dentro del orden puramente constitucional y él era un enamorado del orden”, en Badrawi, M., 2000. *Political Violence in Egypt 1910-1925: Secret Societies, Plots and Assassinations*, Richmond: Curzon Press, p. 46.

de abogados, y el presidente, un joven sastre de 21 años, declarado anarquista (Badrawi 2000, p. 84). En uno de los textos del grupo, escritos a mano, y por el que el secretario de la sociedad fue acusado, se declaraba que:

Somos los miembros del Comité Anarquista y aquí están las pistolas, hemos hecho el juramento de vender nuestras almas y de decir no a los lujos de la vida. (X) fue un anarquista, y nadie le sedujo, y si murió por su patria, entonces él fue el luchador líder, en el año 1328 de la era de nuestro Profeta, Señor de los luchadores, que hizo de la yihad una condición sagrada⁷⁵.

Georges Philippides, el comandante de la policía secreta de El Cairo, que consideraba que existían varias sociedades secretas anarquistas en el país fundadas tras el caso de Wardānī, comenzó a controlar las actividades de jóvenes nacionalistas egipcios, muchos de los cuales habían, como Wardānī, estudiado en Europa. Una de esas sociedades era La sociedad para el apoyo a la educación libre. Según Philippides, los jóvenes miembros de esta sociedad habrían intentado asesinar al primer ministro, al que intentaron seguir hasta Europa, de la misma manera que a Kitchener. Sin embargo, años más tarde, el mismo Philippides fue acusado de haber montado toda una trama anarquista donde dicho complot contra el jedive se destapó como una mera invención.

Así mismo, el caso de la Jam‘iyyat al-Intiqām [Sociedad de la venganza], formada en junio de 1920, demuestra la relación que las autoridades británicas y egipcias querían establecer entre el anarquismo y el terrorismo. En este caso, la policía acusó a ‘Abd al-Rahman Faḥmī, secretario del Comité Central del Wafd, de pertenecer a una organización secreta llamada La Sociedad de la Venganza. El objetivo de dicha sociedad era el de “derrocar al gobierno y al sultán, difundir la sedición, incitar a asesinar, distribuir armas y asesinar al sultán, a sus ministros y a otros” (Badrawi 2000, p. 152). Para ver la dimensión y la importancia de lo que supuso el caso de La Sociedad de la Venganza, es interesante observar cómo el periódico australiano *The Northern Territory Times and Gazette* (1873-1932), publicado en la ciudad de Darwin, publicó un artículo el 31 de julio de 1920 titulado “Vegeance Society. Sedition in Egypt” [La sociedad de la venganza. Sedición en Egipto]:

El juicio ha empezado a los miembros de la Sociedad de la Venganza, una banda de anarquistas sospechosos de haber programado el asesinato del primer ministro del gobierno egipcio. Uno de los tres fundadores entregó [...] evidencias y admitió que el objeto de la sociedad era el de [...] la popularidad del ex-jedive y [...] del actual sultán, y el de propagar

75. En Badrawi, M., 2000. *Political Violence in Egypt 1910-1925: Secret Societies, Plots and Assassinations*, Richmond: Curzon Press, p. 85.

la sublevación. Otro miembro ha dicho que un desertor australiano que había servido [...] había ofrecido £450, y otras £150 para disparar al General Allenby o a Wahba Pasha. Los testigos dijeron que habían escuchado a Abdou Rahmar Fahmy, secretario de la delegación nacional egipcia, declarar que el sultán y sus ministros debían morir. Esuchó que un complot se estaba organizando para bombardear al actual primer ministro egipcio⁷⁶.

Estos casos demuestran cómo la relación que establecieron las autoridades británicas, egipcias e italianas entre el anarquismo y el terrorismo se debió, por un lado, a las políticas antianarquistas de las diferentes potencias europeas y no europeas, como demuestra la participación de Egipto en la Conferencia Anti-Anarquista de Roma de 1898; por otro lado, a la coyuntura política internacional que criminalizó como anarquista los casos de violencia anticolonial y nacionalista que estaba viviendo el país en la época. Este marco coyuntural fue aprovechado por las diferentes autoridades existentes en Egipto para reprimir con aún más fuerza cualquier forma de disenso contra la presencia británica en la región: nacionalista, comunista o anarquista. De esta manera, el anarquismo pasó al ostracismo, hasta su reemergencia en forma de subversión cultural e idológica a finales de la década de los años 30 (véase capítulo Cuatro).

76. "Vengeance Society. Sediton in Egypt", *Northern Territory Times and Gazette* (Darwin), sábado 31 de julio de 1920, p. 2. Los corchetes los hemos usado por la imposibilidad de leer claramente el original.

CINCO

Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos querido mostrar cómo el anarquismo, que llegó a las costas del sur del Mediterráneo en el proceso de integración de las periferias en el sistema-mundo, fue incapaz de construirse como un movimiento local y autónomo en Egipto. A pesar de que el anarquismo de la comunidad de trabajadores italianos en Egipto (en este estudio se han omitido las fuentes griegas), intentó construir lazos de solidaridad internacionalista a través de la ayuda mutua en ligas de resistencia, sindicatos mixtos, proyectos educativos como la Universidad Popular Libre de Alejandría y en la colaboración y apoyo en los repertorios de acción colectiva del proletariado egipcio, no fue capaz de desarrollar un movimiento local adaptado a las necesidades del momento y de la población colonizada.

Autores como Anthony Gorman e Ilham Khuri-Makdisi han apuntado que son dos las variables que impidieron la emergencia de un movimiento anarquista local y autónomo que perdurase más allá de la Primera Guerra Mundial. En primer lugar, consideran que la emergencia del movimiento nacionalista liderado por la burguesía capitalista egipcia absorbió la lucha social en pos de la lucha anti-colonial y de independencia nacional. En segundo lugar, señalan que los partidos comunistas y socialistas recién nacidos absorbieron en gran parte a los militantes anarquistas de la época anterior. Así mismo, el final de las capitulaciones y de los privilegios de los trabajadores migrantes llevó a muchos de ellos a salir del país o a terminar su actividad política en la región. Todo ello, unido a la fuerte represión global y local del anarquismo, llevó a esta filosofía política al ostracismo histórico e historiográfico en el sur del Mediterráneo, y en Egipto en particular.

Si bien estas variables son sin duda fundamentales para entender, en parte, la “desaparición” histórica e historiográfica del anarquismo en Egipto tras la Primera Guerra Mundial, consideramos que, siguiendo la línea de análisis de autores como Costantino Paonessa y George Ciccariello Maher, y como hemos comprobado a través del análisis de los periódicos anarquistas en lengua italiana de la época, el discurso internacionalista y universalista de los anarquistas italianos en Egipto utili-

zó las categorías binarias propias de los colonizadores en su particular empresa civilizatoria, lo que impidió la colaboración política entre iguales, pues los italianos dividían a sus coetáneos egipcios, en términos fanonianos, entre las zonas del ser y del no-ser. De esta manera, “la clase”, como categoría de análisis que situaba al proletariado egipcio y a los trabajadores extranjeros en una misma clase social desde donde poder potenciar la lucha social, no tuvo el efecto deseado por parte de sus instigadores. La problematización de la categoría de *trabajadores extranjeros* dentro de la historiografía del mito cosmopolita, nos demuestra cómo el sistema de capitulaciones (que otorgaba diferentes privilegios legales a los residentes europeos), así como la división del trabajo capitalista por parte de los empresarios del momento, llevaron a que el proletariado egipcio no viera a sus coetáneos migrantes como iguales. De esa manera, el proceso de descolonización a través de la revolución anti-imperialista y nacionalista de 1919 fue liderado por la clase capitalista burguesa, la *effendiya*, fuertemente conectada y beneficiada por la colonización británica y apoyada por el movimiento obrero. El anarquismo, aunque pudiera haber influido de manera tangencial en ciertos repertorios de acción colectiva de la revolución nacionalista, no participó como fuerza instigadora del proceso anticolonial, ni tampoco se preocupó de esta cuestión a nivel discursivo.

Todo ello, unido a la fuerte represión global y local del anarquismo, cuyas estrategias fueron absorbidas por algunos nacionalistas de la época, como al-Wardīnī, y a las grandes expectativas de la Revolución rusa de 1917, estandarte de la revolución social (hay que recordar que la propia Emma Goldman apoyó la revolución bolchevique en 1917, hasta que en 1923 cambió de opinión y criticó con fuerza la represión de las voces disidentes por parte de la Unión Soviética en su libro *Mi desilusión con Rusia*) llevó a muchos anarquistas de la época a ver en el comunismo, y en Rusia en particular, la solución a la cuestión social.

Sin embargo, con ello no estamos adhiriéndonos a la visión milenarista de Hobsbawm, que insiste en que el anarquismo resulta de una combustión espontánea en diferentes épocas históricas. Para Hobsbawm (1959) el milenarismo del anarquismo se basa en el revolucionarismo, es decir, en su profundo rechazo del presente, en ser una ideología estandarizada, y en no tener las herramientas adecuadas para adaptarse a las necesidades prácticas.

El anarquismo clásico es por lo tanto una forma de movimiento campesino incapaz de una adaptación efectiva a las condiciones modernas, a pesar de que este sea su resultado. Si una ideología diferente hubiera penetrado en el campo andaluz en 1870, hubiera transformado la rebelión espontánea e inestable de los campesinos en algo mucho más formidable, porque algo más disciplinado como el comunismo ha tenido muchas veces éxito. Esto no sucedió. Y esta, la historia del anarquismo, casi sola entre los movimientos sociales modernos, es una de un fracaso absoluto; y al menos que tengan lugar cambios históricos nunca vistos, es muy probable que se vaya a los libros con los anabaptistas y el resto de profetas que, aunque no estaban desarmados, no supieron qué hacer con sus armas, y fueron derrocados para siempre. (Hobsbawm 1959, p. 92)

Lo que tratamos de demostrar en este capítulo es precisamente lo contrario a lo que sostiene Hobsbawn. El anarquismo, por su capacidad de adaptabilidad, de crear redes transnacionales y de propaganda, así como de estrategias políticas para luchar contra las diferentes formas de opresión, ha demostrado ser una de las filosofías políticas más importantes en las revoluciones sociales alrededor del mundo y en los procesos de descolonización, como demuestra Benedict Anderson (2013) en el caso de Cuba y Filipinas a finales del siglo XIX. En el caso egipcio, tras el periodo entre 1860 y 1914, el anarquismo, promovido por una élite de trabajadores (aunque subalternizados dentro de sus propias comunidades nacionales) no encontró el caldo de cultivo propio para su propagación con las mismas formas políticas con las que se había desarrollado hasta entonces y/o en otras partes del mundo. Sin embargo, creemos que el Partido Comunista Egipcio (PCE), fuertemente influenciado por el anarquismo a través de la figura de Joseph Rosenthal, y sobre todo, los grupos de estudio culturales que existieron en la época y se expandieron hasta la década de los años 30, continuaron con una labor de propaganda de las ideas revolucionarias, socialistas, marxistas y anarquistas. Ellas, en última instancia, recondujeron y reformularon el anarquismo inicial en formas culturales libertarias, emancipadoras, locales y autónomas, que, junto a la creación de otras redes transnacionales, dieron lugar a la segunda de las experiencias del anarquismo en Egipto que relatamos en esta tesis doctoral, la del grupo artístico al-Fann wa-l-Ḥurriyya (véase capítulo Cuatro).

CAPÍTULO CUATRO

AL-FANN WA-L-ḤURRIYYA: ARTE Y REVOLUCIÓN
EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS (1920-1940)

UNO

Introducción

La cultura y al arte no han formado parte de los grandes volúmenes de literatura sobre anarquismo. En las obras de referencia, incluso aquellas escritas por reconocidos autores anarquistas, el arte sólo se ha señalado como parte secundaria de la tradición, es decir, como un efecto colateral de su ideario político y social (Evren Türkeli 2012, p. 121). En cuanto a la cultura, de forma más genérica, no ha sido estudiada de la manera en que se hubiera esperado en relación a esta filosofía política dada la gran cantidad de obras y autores cercanos al anarquismo. De hecho, si se menciona aparece como un aspecto –fuera de lo político– del mundo artístico (Evren Türkeli 2012, p. 131). Süriyya Evren Türkeli (2012) se pregunta en su tesis doctoral por el papel que los artistas anarquistas ocuparon en el movimiento y su historia, de esa manera señala que lo interesante de la relación del arte con el anarquismo es el énfasis en la “forma artística”, y como esta se convierte, como veíamos en palabras del autor en el capítulo Uno de esta tesis doctoral, en su “propia ideología”. Patricia Leighton considera además que “el anarquismo como filosofía política influyó más en el arte de principios de siglo que el socialismo, y esto se debe a que la teoría anarquista ha llamado a la participación de los artistas en la transformación social” (citado en Evren, 2012, p. 133).

En el sentido apuntado por Leighton, numerosos estudios sobre el origen del surrealismo demuestran no solo la relación del anarquismo con diferentes corrientes artísticas del periodo de entreguerras, sino también su influencia en estas corrientes (Löwy, 2009; Cohn, 2013; Reynaud Paligot, 1995). Löwy (2009, p. xviii) lo sintetiza de esta manera:

La alianza estaba basada en las afinidades que los surrealistas compartían con el compromiso anarquista con el anti-patriotismo, el anticapitalismo, el antimilitarismo, la revuelta, la lucha de clase, la desertión y el sabotaje.

Entre otros surrealistas, Benjamin Peret (1899-1959)¹, André Breton (1896-1966) y Louis Aragon (1897-1982) estuvieron muy influenciados por el anarquismo durante su adolescencia. Louis Aragon se declaró anarco individualista en la década de 1920, y André Bretón en la década de 1950. En la época, surrealistas, anarquistas y trotskistas gozaban de buenas relaciones, por ello es que sus filiaciones ideológicas, debido a la proximidad entre ellas y a su lucha conjunta contra el fascismo y el autoritarismo, ha contribuido a que quedasen al margen del análisis artístico.

Con la fascinación por la Revolución Rusa y por la necesidad bolchevique de construir una línea de arte independiente del arte burgués, el surrealismo se alineó de manera oficiosa con el Partido Comunista Francés (PCF). Una relación conflictiva desde sus inicios. Por ello es que, en los escritos surrealistas de la época, el anarquismo aparece como una doctrina individualista y los surrealistas intentaron desmarcarse a toda costa de esta filosofía política. Por un lado, como señala Reynaud Paligot (1994), los surrealistas se distanciaron de la tendencia individualista del anarquismo de la época ya que era un movimiento desacreditado, y por otro, los surrealistas franceses se acercaron al joven Partido Comunista Francés aún bajo el misticismo y el romanticismo de la Revolución Rusa. Aquellos que se aproximaron al PCF, tenían el objetivo de tomar parte activa en la elaboración de una línea cultural del partido a través del “reconocimiento por las instancias “oficiales” de legitimación” (Reynaud-Paligot 1994, p. 4). Alineándose con la línea política del partido, cerraron los ojos al creciente autoritarismo de las élites revolucionarias en Rusia para poder ganar el combate al reconocimiento cultural. Sólo en 1935 decidieron denunciar las atrocidades y el autoritarismo del estalinismo.

David Löwy en el capítulo “The Libertarian Marxism of André Breton” (2009) señala que pese a las alianzas de André Bretón con el comunismo y más tarde con el trotskismo, el pensamiento marxista de Bretón se ha distinguido de las

tendencias racionalistas, cientifistas, cartesianas/positivistas, fuertemente influenciadas por el materialismo francés del siglo XVIII –que dominaba la doctrina oficial del partido comunista francés– por su insistencia en la dialéctica hegeliana heredera del marxismo. (Löwy 2009, p. 23).

En 1952, Andrés Bretón, en uno de los artículos que escribía para *La Libertaire*² declaró que:

Es en el tema mismo de este movimiento, hoy más necesario que nunca, que encontraremos el anarquismo y sólo él –ya no la caricatura que se presenta o el esperpento que se hace– sino aquel que nuestro camarada Fontesines describió “como el socialismo mismo, es decir,

1. Fue uno de los artistas surrealistas más comprometidos con la acción política. Primero dentro de los movimientos obreros y marxistas, más tarde como declarado comunista, y durante los años 30 como trotskista. Sin embargo, cuando luchó en la Guerra Civil española, eligió combatir el fascismo bajo el mando de Buenaventura Durruti.

2. *La libertaire* (1944-1956) fue el órgano de la Federación Anarquista Francesa.

esta reivindicación moderna que es la dignidad del hombre (su libertad así como su bienestar); el socialismo, no concebido como la simple resolución de un problema económico o político, sino como la expresión de las masas explotadas en su deseo de crear una sociedad sin clases, sin Estado, donde todos los valores y las aspiraciones humanas puedan realizarse³.

La España libertaria de la CNT y la FAI, así como la figura de Francisco Ferrer formaron parte del imaginario del surrealismo e influenciaron a André Bretón. A partir de los años 50, la España libertaria y anarquista formó parte integral del imaginario surrealista. La posición de Bretón en favor del comunismo libertario encontró rápidamente un hueco en el movimiento anarquista. Además, Serge Ninn (1921), artista y comunista libertario en un principio y más tarde anarco-individualista, fue uno de los artistas que quiso favorecer el encuentro entre el anarquismo y el surrealismo (Reynaud Paligot 1995, p. 162).

En 1938, Bretón y Trotsky escribieron en México el manifiesto “Por un arte independiente revolucionario” donde expresaban:

Si para desarrollar las fuerzas productivas materiales, la revolución tiene que erigir un régimen socialista de plan centralizado, en lo que respecta a la creación intelectual debe desde el mismo comienzo establecer y garantizar un régimen anarquista de libertad individual. ¡Ninguna autoridad, ninguna coacción, ni el menor rastro de mando! Las diversas asociaciones de hombres de ciencia y los grupos colectivos de artistas se dedicarán a resolver tareas que nunca habrán sido tan grandiosas, pueden surgir y desplegar un trabajo fecundo fundado únicamente en una libre amistad creadora, sin la menor coacción exterior.

Estamos profundamente convencidos de que el encuentro en ese terreno es posible para los representantes de tendencias estéticas, filosóficas y políticas, aun un tanto divergentes. Los marxistas pueden marchar ahí de la mano con los anarquistas, a condición de que unos y otros rompan implacablemente con el espíritu policiaco reaccionario, esté representado por José Stalin o por su vasallo García Oliver. (Breton et al. 1938)

A esta declaración, abiertamente simpatizante con el anarquismo, se sumaron los integrantes del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya [Grupo Arte y libertad]. En este capítulo trataremos de esclarecer su ideario político, insertándolo no sólo en el paradigma de la liberación transnacional, sino, también, local. Para ello, vamos a dibujar la genealogía y desarrollo del grupo fundado en 1939 en El Cairo por un conjunto de artistas, activistas y escritores cuyo propósito era liberar al pensamiento, y por extensión, a la sociedad de los límites impuestos por el auge del fascismo y

3. Breton, A, “La Claire Tour”, *Le Libertaire*, 11 de enero de 1952, en Reynaud Paligot, C., 1995. *Parcours Politique des surréalistes 1919-1969*. Paris: CNRS Editions, p. 161

por la moral de la burguesa y capitalista del momento. Nuestro objetivo es demostrar cómo las actividades del grupo (en su forma y contenido), así como sus afinidades, redes transnacionales y producción artística lo convierten en un caso de estudio necesario que nos ayuda a ampliar la historia y experiencias del anarquismo en Egipto, y a su vez, a descolonizar esta filosofía política. Además, este análisis amplía la literatura que existe, mayormente centrada en la vertiente francófona del grupo y sus conexiones con París, sobre las intersecciones entre el surrealismo y los movimientos artísticos revolucionarios con los movimientos políticos del momento y, en concreto, con el anarquismo⁴.

Para ello vamos a contextualizar la emergencia del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya en el entramado político y social de Egipto en el periodo de entreguerras y la formación de un pensamiento que, defraudado con el juego parlamentario, fragua las bases que culminaron con el proyecto cultural, revolucionario, libertario y emancipador del grupo Jama'a al-Fann wa-l-Ḥurriyya. En segundo lugar, realizaremos un análisis del discurso de la revista *Al-Taṭawwur* [El Desarrollo] (1939-1941), motor vehicular del ideario del grupo. Mostraremos cómo la revista y su discurso formaron parte de una progresiva radicalización de las revistas literarias en Egipto y cómo *Al-Taṭawwur* creó una narrativa donde los conceptos de “libertad” y “sexualidad” dieron lugar a la formación de un pensamiento emancipador en el contexto regional e internacional de la época. Así mismo, estudiaremos la forma de la producción artística y las “redes” y afinidades transnacionales de sus miembros de acuerdo a lo que sugiere Jesse Cohn (2013, p. 107):

Más que situar a los escritores anarquistas por sus “compromisos” políticos o “alianzas” tenemos que pensar en términos de “tradiciones” y “afinidades” y, en palabras de Gifford, “redes”.

Para este capítulo se han usado una variedad heterogénea de documentos. Entre los documentos destacamos diferentes las revistas literarias como *Al-Taṭawwur* (1939-1941)⁵, *Un Effort* (1929-1937), *Don Quichotte* (1939)⁶, *Al-Majalla al-Jadīda* (1929-1944), *Al-Risāla* (1933-1953), *Quaderni di Giustizia e Libertà* (1941-1944)⁷; manifiestos, entrevistas inéditas y otras publicaciones.

4. Las intersecciones del surrealismo con los movimientos políticos y en concreto con el anarquismo han sido abordadas por Löwy, M., *Morning Star. Surrealism, marxism, anarchism, situationism, utopia*. Austin: University of Texas Press; Reynaud Paligot, C., 1995. *Parcours Politique des surréalistes 1919-1969*. Paris: CNRS Editions; Cohn, J., 2013. “Surrealists and Anarchists, Affinities and Resistances: A Response to Gifford”. *Global Review*, (1), pp. 107-114.

5. La revista *al-Taṭawwur* se encuentra disponible en la Biblioteca Nacional egipcia (Dār al-Kutub).

6. *Un Effort* y *Don Quichotte* se encuentran disponibles en el Centres d'Études Alexandrines en Alejandría que visitamos en diferentes ocasiones durante nuestras estancias de investigación en Egipto. Véase: <http://www.cealex.org/>

7. *Quaderni di Giustizia e Libertà* los encontramos en la biblioteca del Istituto italiano di Cultura de El Cairo.

DOS

Intersecciones: arte, cultura y política

2.1 DEL JUEGO PARLAMENTARIO A LA REVOLUCIÓN CULTURAL (1919-1945)

Como veíamos en el capítulo Tres, en 1918, una delegación de notables egipcios (conocida como “la Delegación”, al-Wafd) tenía previsto enviar a sus delegados a la Conferencia de Paz de París para obtener la independencia nacional presionando al Imperio Británico por vías internacionales. La petición fue rechazada por los británicos y fue así como comenzó una intensa campaña de propaganda y movilización de sus representantes por todo Egipto con el propósito de buscar apoyo popular a sus demandas para una completa independencia. Así nació el Partido Wafd liderado por Sa’d Zaghlūl que, de acuerdo a Marius Deeb (1979, p. 3): “El Wafd se podía ver como una síntesis hegeliana de los partidos Watani y Umma: tomó prestados sus métodos, tuvo el apoyo urbano del primero y la ideología y el apoyo rural del segundo”. Sin embargo, el Wafd, a diferencia de los Partidos de la Umma o Watani, obtuvo un clamor popular sin precedentes hasta entonces. Esta popularidad se intensificó progresivamente tras el arresto y deportación de Sa’d Zaghlūl a Malta en marzo de 1919 con otros miembros del partido. De esta manera, los miembros del Wafd, y en concreto Sa’d Zaghlūl, se convirtieron simbólicamente en la encarnación del propio Egipto y en sus representantes nacionales.

El éxito del Wafd se debió a que aglutinó en sus filas tanto a una pequeña burguesía urbana como a latifundistas rurales. De hecho, el partido se caracterizó por ser el partido de la burguesía nacionalista, y con ello, el representante de los intereses de las clases media urbana y rural, es decir, los propietarios de tierras y la *effendiya*. Es de esta nueva clase, la *effendiya*, de donde el partido recluta a gran parte de sus activistas, a pesar de que el liderazgo del partido estuviera dominado principalmente por elementos más adinerados y poderosos (Beinin & Lockman 1998, p. 3).

'*Effendi*' es un término que por convención define a un ciudadano educado a la "occidental". Su plural *effendiyya* se utiliza como sinónimo de "clase media". Lucie Ryzova, en su trabajo sobre la *effendiyya* concluye que el uso del término '*effendiyya*' en Egipto se utilizaba con dos significados diferentes: por un lado, se refería a aquellas personas que presentaban una apariencia del "exterior" a través de la vestimenta o el comportamiento. Bajo esta acepción, el término '*effendi*' estaba ligado a un estatus, definido por la educación, el nivel cultural y en la mayoría de los casos, un puesto en la burocracia del Estado. Por otra parte, argumenta la autora, el término '*effendiyya*', mutable y cambiante a lo largo de los años "ilustra siempre el camino doloroso de Egipto hacia la modernidad" (Ryzova 2004, p. 8). Esta modernización, en el caso de Egipto, estaba ligada, desde finales del siglo XIX, a la construcción del Estado-Nación. La relación de la *effendiyya* con la construcción del Estado y con la emergencia del nacionalismo burgués del Partido Wafd es inseparable en el caso de Egipto:

Es posible afirmar que el sentido del término '*effendiyya*' debe ser leído, por una parte, desde la posición de este grupo en relación con el Estado moderno, principal productor, utilizador y consumidor de *effendiyya*; y por otra parte y orgánicamente, a partir de la estructura social del país, transformada por el impacto de las condiciones económicas de la modernidad (integración en el sistema capitalista mundial) que provocó la ascensión de grupos sociales y la caída de otros. (Ryzova 2004, p. 8)

A partir de este momento, con la inclusión de la *effendiyya* como clase social en la lucha nacionalista, comenzó el contacto y la colaboración entre el movimiento anticolonial y la lucha obrera. De la misma manera, la protesta pacífica, dentro del marco legal vigente de la época, alentó el fervor nacionalista y antibritánico. A pesar de ello, el Wafd no tenía como objetivo una ruptura total con el poder económico y político colonial. Buscó ante todo una transferencia gradual del poder del Imperio a sus aliados: los terratenientes latifundistas, la monarquía y los segmentos de la burguesía nacionalista que ellos mismos representaban, "asegurando para Egipto el estatus de un socio de menor rango, antes que un subordinado en el orden político y económico imperial" (Beinin & Lockman 1998, p. 14).

Las negociaciones entre Gran Bretaña y el Wafd no terminaron en un acuerdo bilateral, sino en una declaración de independencia unilateral por parte de Gran Bretaña en 1922, como veíamos en el capítulo Tres. Sin embargo, esta declaración contenía cuatro puntos que no permitieron a Egipto gozar de una completa independencia. Los británicos se aseguraron seguir manteniendo su liderazgo en los puntos estratégicos de la economía y la seguridad del país: la seguridad de las comunicaciones con el control del canal de Suez; la independencia de Egipto contra las agresiones e interferencias extranjeras, directas o indirectas; la protección de los intereses extranjeros en Egipto; y la protección de las minorías y el Sudán. Como vemos, esta engañosa declaración

de independencia dejaba al Gobierno británico como el máximo responsable de la seguridad, la defensa del país, la protección de los intereses extranjeros, así como el mandato de Sudán (Al-Sayyid Marsot 1985, p. 82)

En estos años se consolidó, además, el sistema parlamentario y se proclamó una Constitución en 1923. Esta Constitución dio al Partido del Wafd el 90% de los escaños bajo un marco constitucional que otorgaba a la monarquía del Rey Fuad (g. 1917-1936) poderes casi absolutos, ante la atenta mirada de Gran Bretaña. La constitución otorgó poderes legislativos al rey y formuló un Parlamento bicameral. De esta manera, el rey gozó de un poder tal que el gobierno se nombraba en muchas ocasiones por decreto y no a través de leyes parlamentarias (Al-Sayyid Marsot 1985, p. 82)

Mientras que Maurius Deeb (1979) señala que el periodo de entreguerras se caracteriza por ser un periodo de política de partidos por excelencia en Egipto, en nuestra investigación concluimos que, precisamente en este periodo, y tras la desilusión parlamentaria que sucede a la gran depresión de 1929, Egipto experimenta una actividad política y social fuera del paradigma parlamentario que lo convierten en un caso de estudio especialmente interesante para el análisis de las experiencias del anarquismo, siempre en relación a las redes transnacionales de disenso que se crean para la lucha contra el fascismo y la creciente deriva autoritaria de la Unión Soviética.

Los años que sucedieron a la Revolución de 1919 fueron de intensa movilización social y política. Después de una relativa prosperidad en los años 20, en la década de los 30 Egipto sufrió un fuerte revés económico. La gran depresión tuvo un fuerte impacto en la economía egipcia, en términos numéricos, el precio del algodón egipcio cayó de 26 dólares en 1928 a 10 dólares en 1931. Como resultado, la renta per cápita media en Egipto descendió en más de un 20% entre 1929 y 1933 (Gershoni & Jankowski 1995, p. 2). A nivel político, la década de los años 30 también experimentó grandes sobresaltos. Sin duda, tanto las dificultades económicas como la deriva autoritaria del Gobierno de Al-Sidqi (1930-1933) minaron las esperanzas que los egipcios habían puesto en la revolución nacionalista de 1919 y la década de los años 20, tras obtener una relativa independencia. Para Gershoni y Jankowski (2010) la desilusión que la población egipcia experimentó en los años 30 se debió principalmente a la incapacidad del sistema electoral de reflejar el deseo popular, al carácter elitista del Parlamento, al faccionalismo (*ḥizbiyya*), la corrupción de los partidos políticos y las desigualdades sociales. Todo esto demostraba el fracaso del nuevo Estado-nación egipcio a la hora de conseguir los objetivos de la revolución de 1919, esto es, finalizar el proceso de descolonización.

A nivel cultural, la *intelligentsia* egipcia también experimentó un momento de crisis, que la historiografía tradicional ha denominado como *crisis de orientación*. Según Gershoni y Jankowski (2010, p. 7) esta *crisis de orientación* llevó a los intelectuales a retractarse de los valores liberales del romanticismo europeo y buscar la solución en la glorificación de la herencia “árabe-islámica”. Sin embargo, consideramos que este modelo bipolar que plantea Gershoni cae en una visión dual de una sociedad mucho más compleja y heterogénea de la que nos presenta el autor. De hecho, gran parte de las reacciones políticas y sociales que surgen ante la crisis parlamentaria de los años 30 en Egipto vienen a demostrar

que cualquier postulado político del momento surgía no como reacción, causa o efecto del encuentro con la Modernidad/Colonialidad europea, sino como una negociación dialógica con ésta: desde Misr al-Fatá (Joven Egipto)⁸, partido parafascista fundado por Aḥmad Ḥussein en 1933; a al-Ikhwān al-Muslimīn (Hermanos Musulmanes), la fraternidad fundada por Ḥassan Al-Banna en 1928; o el grupo Jama'ā al-Fann wa-l-Ḥurriyya, anti-estalinista y libertario, objeto de estudio de este capítulo. Estas organizaciones y movimientos –que en un principio no tenían pretensión hegemónica– surgieron como reacción al fraude del sistema parlamentario y no estuvieron exentos de que sus actividades sufrieran una gran represión. Gershoni y Jankowski (1995, p. 3) lo resumen en las siguientes líneas:

Las expectativas utópicas de que la Revolución de 1919 había anunciado la inauguración de una nueva era de libertad, prosperidad y renacimiento nacional se derrumbaron bajo el doble impacto de la represión y la depresión.

Superando este paradigma binario, autores como Omniyya El-Shakry (2007) nos muestra una realidad más compleja y múltiple de la sociedad egipcia, de las élites y las narrativas en competición del periodo de entreguerras. Para la autora, la modernidad como epistemología europea “no fue simplemente trasplantada en las colonias; más bien, formas de conocimiento, como el positivismo, fueron refractadas, desviadas y reconfiguradas en los contextos coloniales” (El-Shakry 2007, p. 2). En este sentido, los intelectuales egipcios, familiarizados con los debates y las conversaciones de las tradiciones “occidentales” y “árabes”, postularon nuevas formas de mostrar, representar y performar la “diferencia colonial”. Una diferencia que se construyó no a través del rechazo o la aceptación aséptica de la epistemología europea, sino a través de ellas y con ellas. Es decir, lo que Omniya El-Shakry intenta hacer, y de manera muy acertada, es superar la historiografía que divide la relación del mundo árabe e islámico, y en concreto Egipto, entre “modernidad” y “tradicción”. Esta dicotomía que divide al mundo en grupos binarios progreso-atraso, civilización-barbarie, forma parte del discurso binario del colonialismo y está basada en el privilegio epistémico propio del binomio Modernidad/Colonialidad que apuntábamos en el capítulo Uno. El-Shakry nos presenta un sujeto histórico capaz de decidir su propio futuro e identidad, donde la historia no le viene impuesta, sino que la escribe.

Desde esta perspectiva, los proyectos políticos y sociales, así como las élites intelectuales y nacionalistas que surgen en Egipto en el periodo de entreguerras, formarían parte de una construcción de *modernidades alternativas* (Paramersshwar Gaonkar 1999) o *transmodernidades* (Dussel 2001). Estas modernidades estarían en constante negociación dialógica con las epistemologías locales y europeas, en su búsqueda de un nuevo sujeto egipcio en un momento construcción y luchar por la independencia nacional y la completa descolonización.

8. Véase Jankowski, J. P., 1975. *Egypt's young rebels: "Young Egypt," 1933-1952*. Michigan: Hoover Institution Press.

2.2 EL AUGE DEL FASCISMO: LA RADICALIZACIÓN DEL MARXISMO A TRAVÉS DEL ANTIFASCISMO

La agresión italiana en Abysinia y la conquista militar de Libia representaron ejemplos concretos de la amenaza fascista en Oriente Medio (Monciaud 2015, p. 51). Así mismo, Italia desarrolló una vigorosa propaganda fascista en el Mediterráneo y en el mundo árabe. Bajo este contexto de progresivo autoritarismo, comenzaron a surgir grupos fascistas en la comunidad italiana de Egipto lo que constituyó un importante motivo de preocupación para las autoridades británicas en El Cairo que constataban con sus informes la progresiva tendencia al fascismo de los miembros de dicha comunidad (Petrioli 2007, p. 373). Además de ello, la fascinación por el fascismo y el nazismo en Egipto en los años 30 se derivó de la aparente habilidad de Benito Mussolini y Adolfo Hitler de transformar y glorificar a sus respectivos países a través de la rehabilitación económica y social y la restauración del orgullo nacional. Con ello, ambas potencias, Italia y Alemania se convirtieron, ojos de los egipcios, en los verdaderos aliados de Egipto contra el Imperio Británico (Gershoni & Jankowski 2010, p. 4). Sin embargo, este aparente apoyo, institucional y a veces popular al fascismo por parte de la población egipcia en los años 30, apoyada por la emergencia de grupos filofascistas como Misr al Fatá, sólo representó una pequeña parte de los variados sentimientos y reacciones hacia el auge del fascismo de la población egipcia.

De hecho, es notoria la reemergencia del marxismo en la época a raíz de los movimientos antifascistas que intentaron frenar la ola de propaganda italiana y alemana en la región. Es, sin duda, este nuevo contexto de lucha antifascista el que dio un nuevo impulso al marxismo egipcio que había quedado en un segundo plano debido a la desaparición del primer Partido Comunista en 1921. La historia del movimiento marxista en Egipto ha sido dividida por Genaro Gervasio (2005) en tres fases: la primera da comienzo en 1920 con la creación del primer Partido Comunista egipcio –al-Ḥizb al-shuyū‘ī al-miṣrī–; la segunda, se desarrolla en la década de los 40 y culmina con la disolución del partido y la unión de sus miembros en la Unión Árabe Socialista (al-Ittiḥād al-Ishtirākī al-‘Arabī) liderada por Gamal ‘Abdel Nāṣir; y la tercera, da comienzo tras la catástrofe –*naksa*– de 1967, y la formación de la “nueva izquierda”, cuyos miembros siguen presentes y activos hasta nuestros días (véase capítulo Cinco).

Al final de esta primera etapa de desarrollo del movimiento marxista que señala Gervasio aparecieron numerosas organizaciones antifascistas de carácter marxista pero no sólo, con el objetivo de oponerse al creciente antisemitismo y autoritarismo del fascismo europeo (en Italia y Alemania principalmente). Estas organizaciones antifascistas contribuyeron al desarrollo del segundo movimiento marxista desde finales de los años 30, y en torno a ellas volvió a movilizarse un cuadro heterogéneo de activistas que, junto a sus afinidades transnacionales, conectadas en diferentes nodos: El Cairo, París y Roma, crearon un nicho de disidencia que preocupó no sólo a las autoridades egipcias, sino también a las italianas y las británicas. Gervasio asegura

que estas nuevas agrupaciones antifascistas que surgieron a finales de la década de los años 20 y, sobre todo, en los años 30 y 40, no tenían relación con las primeras agrupaciones de la izquierda que habían surgido en el país a través del Partido Comunista, a pesar de que compartieron, en principio, algunas características: “Es difícil reconstruir los signos de continuidad, aunque la cuestión está siendo debatida, entre los militantes de los años 20 y aquellos de los años 30 y 40, sin embargo es fácil observar características comunes a la emergencia de ambas fases” (Gervario 2005, pp. 139). Entre estas características comunes quizá la más notoria fue la relacionada con la procedencia de la mayoría de sus líderes y activistas. Esta característica es importante si atendemos a uno de los grandes debates del comunismo egipcio, sobre todo a partir de los años 40, el de la necesidad de integrar en sus cuadros a más “egipcios” ya que, desde su perspectiva, el movimiento comunista estaba integrado casi única y exclusivamente por “extranjeros”. De esta manera comienza un proceso denominado *tamṣīr* [egipcianización]. Otro de los grandes debates era el de incluir en el movimiento a trabajadores, ya que hasta el momento había estado enfocado exclusivamente a intelectuales de clase media. A este proceso se le llamó *ta’amīl* [dar la organización a los trabajadores]. Al igual que el primer movimiento marxista de los años 20, en esta nueva etapa la izquierda y la movilización antifascista emergió de las comunidades de expatriados intelectuales y trabajadores europeos, fundamentalmente en Alejandría. Liderados por miembros de la comunidades de “egipcianizados” (*mutamassirun*)⁹, estos grupos apoyaron los objetivos del movimiento mundial por la paz y la vuelta a la armonía entre diversas comunidades. Para autores como Selma Bootman (1989, p. XVI), el renacimiento de la izquierda en los años 40 debe su resurgir en gran medida a la labor de estos grupos culturales y antifascistas.

Organizados en torno a círculos políticos, culturales e intelectuales, la actividad antifascista en Egipto utilizó este formato, el del grupo de discusión y debate, como punto de encuentro para el intercambio y propagación de sus ideas. Ya en 1920, Leon Castro, abogado de prestigio de la comunidad judía, fundó Les Essayistes, un club científico-cultural que atrajo a numerosos miembros de las diferentes comunidades de expatriados existentes en el país: griegos, italianos, armenios, sirios, etc. Castro era un sionista que intentó, a través de este espacio cultural, movilizar a los jóvenes egipcios en contra del antisemitismo y de la propagación del fascismo y el nazismo, usando estrategias como el boicot económico y cultural contra Alemania (Botman 1989, p. 6). Les Essayistes fue uno de los antecedentes intelectuales de algunos de los miembros del posterior grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya, quienes se educaron y politizaron a través de estos círculos marxistas. Sin embargo, los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya tuvieron un posicionamiento declaradamente antisionista en sus escritos, sobre todo a partir de 1948.

9. El debate sobre la posición que han ocupado los mutamassirun en la historiografía egipcia véase el capítulo Tres, sección 2.3.

En 1934, Paul Jacot Descombes fundó Anṣār al-Salām [Liga por la Paz] junto a Sakellanis Yamakakis y Raymond Aghion (declarado socialista utópico). Descombes, nacido en El Cairo de padres suecos, tras su experiencia en Alemania y su contacto con los trabajadores de Asuán consideró necesario la formación de grupos políticos en Egipto que combatieran el fascismo. Los objetivos del grupo eran: “asegurar la resistencia a la guerra bajo cualquier circunstancia” y “oponerse a la propaganda y a cualquier preparativo para la guerra”¹⁰. Organizaron seminarios sobre la guerra civil española de España (recogían dinero para ayudar a la causa republicana contra el fascismo), arte, literatura, imperialismo italiano en Etiopía etc. Con el estallido de la Segunda Guerra Mundial, Anṣār al-Salām se disolvió y muchos de sus miembros pasaron a formar parte de Le Groupe Études, cuyo propósito era estudiar la sociedad egipcia, para ello publicaron un libro titulado *Egypt Now* dirigido a los soldados aliados en Egipto con la intención de educarles sobre la historia y la situación social del país.

En torno a estos grupos de estudio y sus debates sobre política nacional e internacional se gestó la formación del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya, al que dedicamos los siguientes apartados de este capítulo.

2.3 LAS REVISTAS LITERARIAS EN EGIPTO EN EL PERIODO DE ENTREGUERRAS

El desarrollo de una prensa escrita en árabe en Egipto se sitúa históricamente con el regreso de los estudiantes que participaron en misiones educativas en Europa, sobre todo en Francia, impulsadas por Muḥammad ‘Alī. Entre estas figuras encontramos a importantes personajes como Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭawī (1801-1873) y ‘Alī Mubārak (1823-1893), este último, escritor, 20 años más joven que al-Ṭaḥṭawī, representó a la siguiente generación de nacionalistas nacidos en Egipto. Al mismo tiempo y de manera paralela, este desarrollo de la prensa en árabe vino acompañado de la llegada de migrantes sirios y libaneses, quienes, según Kendall (2006) no sólo tenían un alto nivel cultural por su apertura a la cultura occidental y su asimilación a la clase media burguesa europea, por haber sido educados en su mayoría en las escuelas de misioneros, sino que además poseían aproximadamente el 20% de los periódicos egipcios antes del estallido de la Primera Guerra Mundial (Kendall 2006, p. 13).

La vida urbana de Egipto bajo el gobierno de Ismail (1863-1879), quien había intentado europeizar de la vida cultural en Egipto, creó el nicho necesario para el desarrollo de la prensa en árabe, que tuvo un importante impacto social, cultural, lingüístico y político y propició lo que conocemos comúnmente como la *nahda* (renacimiento). El paradigma de la *nahda* lleva consigo

10. *Bulletin des ligues pacifistes d’Égypte*, n.5, septiembre de 1935, citado en Monciaud, D., 2015. “Pacifisme, antifascisme et anticolonialisme dans l’Égypte des années 1930 : l’expérience de la ligue pacifiste Anṣār al Salām”. *Cahiers D’histoire. Revue D’histoire Critique*, 127. Disponible en: <http://chrhc.revues.org/4406> [Consultado el 16 de febrero de 2014].

implícita la idea caricaturesca de que los árabes, antes de la llegada de la expedición de Napoleón a Egipto en 1798, habían estado en un letargo cultural e histórico desde el siglo XIII. Durante este periodo, asegura esta literatura, los árabes no participaron de manera significativa en la vida cultural, económica, y política, no sólo del Imperio Otomano, sino de la historia global. Esta visión justifica la colonización europea, francesa por un lado con la llegada de Napoleón, y Británica por otro a partir de mediados del siglo XIX. El encuentro colonial, y por extensión el encuentro con la modernidad europea, se ha entendido en la historiografía como el “despertar” cultural y lingüístico de un pueblo, que finalmente entra en la modernidad, como estadio necesario de la evolución de los pueblos, y con ello, una vuelta a la historia y a la posibilidad de narrarse en ella. En muchas ocasiones, los propios intelectuales árabes han tomado este paradigma histórico de la Edad dorada y del despertar como propio, y lo han aplicado en sus análisis históricos, literarios, e incluso, religiosos.

Sin embargo, el desarrollo de la prensa en árabe no sólo influyó en el devenir de las ideologías políticas, sobre todo porque sirvió como medio difusor y propagador del nacionalismo a través de la prensa liberal, sino que, además, modificó por completo la relación en el acuerdo lingüístico y literario entre escritor y lector dando lugar a lo que conocemos como “literatura árabe moderna”. Esto conllevó la modificación de la lengua árabe a través de una serie de mecanismos lingüísticos (véase capítulo Dos, sección 2.1) para poder adaptarse a las necesidades de los nuevos medios de expresión y géneros literarios, y generó la variación lingüística conocida comúnmente como “al-luga al-‘arabiyya al-miyariyya al-ḥadītha” (árabe estándar moderno). Como veremos, son cuestiones fundamentales para comprender los problemas culturales y sociales a los que se enfrentó el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya y las estrategias que idea para superarlos.

A pesar de que estos cambios comenzaran a producirse a finales del siglo XIX, no fue hasta el periodo de entreguerras cuando se desarrolle el género de la “majalla” (revista literaria) en contraposición a “jarīda” (periódico). Elisabeth Kendall (2006) asegura que, debido a la falta de garantías de una periodicidad en la publicación de estas revistas (por la censura, las leyes que impedían otorgar licencias para la publicación, y la constante suspensión en la tirada de los periódicos), la noción de “periódico” no se pudo aplicar a las publicaciones de corta duración que surgieron en esta época. De esta manera, la *majalla* se convirtió en el método más efectivo para luchar contra el “establishment cultural” del momento (Kendall 2006, pp. 9-10).

El desarrollo de *Al-Tatawwur* [Desarrollo] como medio de difusión del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya entronca con el desarrollo de la prensa como medio de difusión de la izquierda en Egipto. Con la emergencia de la izquierda egipcia entre la población autóctona, entre los años 20 y los años 40, floreció un gran número de organizaciones marxistas y otras agrupaciones antifascistas y antiestalinistas, muchas de las cuales publicaban sus propias revistas (la mayoría en árabe) que incluían secciones literarias en la mayoría de los casos. En la primera etapa (los años 20 y 30), estos grupos marxistas tuvieron una gran actividad entre los movimientos obreros, mientras

que con la llegada del fascismo, como ya hemos explicado, surgieron una serie de grupos encaminados a luchar contra el lastre de esta otra forma de autoritarismo. Los grupos antifascistas florecieron con la connivencia de las autoridades británicas, que mostraron una mayor tolerancia a las actividades marxistas en las comunidades de expatriados que entre los obreros, dejándoles funcionar públicamente y formar organizaciones.

El único estudio que conocemos que analiza el nacimiento de la prensa de izquierdas en Egipto en el periodo de entreguerras es la publicación del profesor Rif'āt Sa'īd¹¹ *al-Siḥāfa al-yasāriyya fī Miṣr* [La prensa izquierdista en Egipto] (1986). Sin embargo, su estudio tiene grandes carencias y es una aproximación muy limitada a la gran variedad de prensa existente en la época. El autor menciona sólo algunas de las publicaciones cercanas a la izquierda y excluye los periódicos que considera liberales o provenientes de partidos burgueses liberales, como los fundados por Salāma Mūsa (1887-1958): *al-Mustaqbal* [El futuro] (1914) o *al-Majalla al-Jadīda* [La nueva revista] (1929-1944). También excluye aquellos que sirvieron de plataforma para partidos burgueses como al-Wafd o incluso aquellos periódicos que trataban cuestiones no relacionadas únicamente con Egipto, como *Umm Durmān* (1945-1946) o *Ḥurriyyāt al-Shu'ūb* [La libertad de los pueblos] (1942-1943), que aunque fueron periódicos publicados en El Cairo centraban su atención en el desarrollo del comunismo egipcio en Sudán y las posibilidades de la formación de la izquierda sudanesa¹². Rif'āt Sa'īd sólo incluye aquellas publicaciones que sirvieron de plataforma para las organizaciones de izquierdas dentro de una comprensión de la izquierda egipcia como una izquierda “egipcianizada”; o aquellas que fueron el principio de proyectos para plataformas posteriores y cuyo idioma de difusión era sólo el árabe. Excluye también aquellas revistas que, como *Don Quichotte* (1939) y *Un Effort* (1929-1937), que sirvieron de plataforma para grupos de izquierda como al-Fann wa-l-Ḥurriyya al estar escritas en francés, Sa'īd consideró que “no tuvieron un efecto en la trayectoria del movimiento [marxista] egipcio” (Said 1986, p. 9). Al establecer los límites de sus estudio en el idioma, Sa'īd se adapta a la narración ortodoxa y colonial de la nación egipcia.

La labor de las publicaciones subversivas en francés, griego e italiano en el periodo de entreguerras, a pesar de que su público fuera en muchos casos limitado (por el idioma y la tirada de la revista), minusvalora y deja de lado el papel orgánico que estos movimientos tuvieron en el desarrollo y la historia de la izquierda egipcia. Es algo que la historiografía egipcia sobre la his-

11. Es importante notar que Rif'āt Sa'īd (n. 1932), en el momento de realizar este estudio es el presidente del Partido Tagammu', el partido de la izquierda tolerado durante los regímenes de Sadāt y Mubārak y cuestionado tras la revolución de 2011. En su estudio *Tarikh al-Ḥaraka al-Shuyū'yya fī Miṣr* tiene, entre otros, el objetivo claro de separar la historia de este movimiento de otras corrientes políticas e ideológicas existentes en la época. De ahí que el autor sea cauteloso a la hora de incorporar al grupo Arte y Libertad en la historia del comunismo, o tratar el pensamiento anarquista dentro de la corriente comunista. Para más información véase Meijer, Roel., 1985. *Contemporary Egyptian Historiography of the Period 1936-1952: A Study of its Scientific and Political Character*. Amsterdam: Netherlands Flemish Institute.

12. Véase Nuri El-Amin, M. (1987). The Role of the Egyptian Communists in INtroducing the Sudanese to Communism in the 1940s. *International Journal of Middle East Studies*, 19(4), pp. 433-454.

toria política y cultural del país ha sacralizado, redundando en un planeamiento binario de la construcción identitaria del Egipto moderno cómoda tanto para el pensamiento colonial como poscolonial. Solo recientemente se está comenzando a revisar este lugar común, recuperándose la trayectoria de algunos personajes fundamentales en la historia fundacional del marxismo egipcio, como Henri Curiel¹³.

Entre las revistas literarias del periodo de entreguerras, *al-Majalla al-Jadida* sirvió de formación para los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya y a través de ella se puede explicar la fundación posterior de *al-Taṭawwur*, ya que Georges Heinin y Ramsis Yūnān no sólo participaron en su redacción sino que continuaron con su publicación, cedida por Salāma Mūsa, en 1941. *al-Majalla al-Jadida* ocupó un nicho único en la vida intelectual egipcia de finales de los años 20 y 30. En 1928, Salāma Mūsa rompió con el periódico liberal *al-Hilāl*, con el que había colaborado durante más de 20 años, y fundó su propia revista en 1929. Salāma Mūsa fue miembro de la generación de intelectuales coetáneos de Taḥa Ḥussein. Copto de nacimiento, el monopolio de Al-Azhar y de Dār al-‘Ulūm de la lengua árabe –que restringía su estudio sólo a los estudiantes musulmanes– le llevó a un rechazo total de la “tradición” y a una búsqueda radical de la secularización (Ibrahim 1979, p. 347). En un anuncio en *al-Majalla al-Jadida*, Mūsa hace la siguiente pregunta: “¿Qué distingue al lector de *al-Majalla al-Jadida* de otros?”, a lo que responde:

Él, el lector, cree en la teoría de la evolución; en la evolución biológica de la sociedad y la necesidad de la eugenesia. Él interpreta el pasado y el presente a la luz de las leyes económicas y ve la historia como resultado de estas leyes. No aspira a una libertad del pensamiento formal, pero desea experimentarla. No mira a la historia de los faraones como una mera historia neutral, sino como una historia sagrada nacional. Considera que sólo los egipcios tienen el interés de otros egipcios en su corazón. Cree que la tecnología es la base de la civilización moderna y que la cultura moderna es una cultura científica. Por lo tanto, aspira a la industrialización de su país. Entiende el Renacimiento, como la base de la *nahda* europea y la diferencia entre el Este y el Oeste.¹⁴

En este fragmento se pueden observar las premisas básicas del pensamiento no sólo de Salāma Mūsa, sino de la inteligencia laica del momento: la creencia en el pensamiento positivista, la aplicación del desarrollo de la ciencia a la sociedad, y la reafirmación de la diferencia del pensamiento del colonizador. Como apunta la investigadora Omniya El-Shakry (2007, p. 5):

13. A este respecto, es interesante el libro publicado en 2009 por René Gallissot sobre la vida de Henri Curiel, véase Gallissot, R., 2009. *Henri Curiel. Le mythe mesuré à l’histoire*, Paris: Riveneuve.

14. Portada de *al-Majalla al-Jadida*, No.2, Vol V, febrero 1926, traducción de A. Ibrahim en Ibrahim, I. A., 1979. “Salāma Mūsa: An Essay on Cultural Alienation”. *Middle Eastern Studies*, 15(3), p. 348.

[la inteligencia nacionalista egipcia] resistiendo a la totalizante y radicalizante naturaleza de los argumentos europeos de progreso, razón y Estado-nación, priorizó los argumentos de las ciencias sociales que particularizaban la diferencia local –como, por ejemplo, su intento de crear unas “ciencias sociales árabes”–. Intentando argumentar, sin embargo, que como no-Occidentales, los egipcios tenían recursos internos e indígenas de progreso y reformistas indígenas que de manera inevitable aceptaron muchas de las premisas centrales de las categorías occidentales de pensamiento (progreso, razón y Estado-nación).

Al-Majalla al-Jadida, al igual que su fundador, tenía como lector a la élite intelectual de la sociedad egipcia durante los años de entreguerras. Salāma Mūsa, con tendencia fabiana y una lectura no marxista del socialismo, sostenía un mensaje que consideraba “antitradicionalista” y “modernista”. En sus páginas defendía una democracia parlamentaria en oposición a la monarquía autocrática. Su visión de la sociedad egipcia se basaba en un modelo secular y territorial del nacionalismo y un empeño en asegurar el éxito del nuevo Estado-nación egipcio creado en el imaginario popular del levantamiento revolucionario nacionalista de 1919. Según Gershoni, la visión modernista de Salāma Mūsa y de los intelectuales que se juntaron en torno a la publicación de la revista en los años 30 atraía a dos públicos diferentes. Por un lado, a los viejos liberales egipcios, como Mūsa, con un concepto muy europeizado y colonialista de la sociedad egipcia; y por otro, a una nueva generación de jóvenes educados, cada vez más desilusionados con el fraudulento juego parlamentario y de partidos de la generación anterior, pero que tampoco veían la solución en la agenda de los movimientos extraparlamentarios islamistas, con los Hermanos Musulmanes, o seudofascistas, como el Joven Egipto.

De esta manera, Mūsa se alejó de las responsabilidades de la editorial en 1942 y dejó la revista en manos de Ramsīs Yūnān. Así fue como una nueva generación de activistas de izquierda comenzó sus primeros pasos con la organización y publicación de *al-Majalla al-Jadida*¹⁵.

15. Según Salāma Mūsa, la publicación sufrió la creciente intromisión del Gobierno y las dificultades que ponía, sobre todo económicas, para su continuación: “[...] en 1930 tuvimos un huracán político. El Primer Ministro, Isma’il Sidqi Pasha, abolió la Constitución y la reemplazó por otra que era de todo menos democrática. Mis revistas fueron suprimidas, y la nueva Ley de Prensa requería el pago de 150 LE para cualquiera que solicitase una licencia para publicar un periódico o una revista. Pagué el dinero en mano pero me lo rechazaron. Sólo tres años más tarde, cuando ‘Abd al-Fattah Yahya Pasha fue primer ministro, me permitieron la publicación de *al-Majalla al-Jadida*, pero bajo la condición de la garantía de que empleara a un trabajador mandado por el Gobierno” (Musa 1961, p. 131).

TRES

“El arte degenerado”.

Al-Fan wa-l-Ḥurriyya: el grupo Arte y Libertad

3.1 EL GRUPO ARTE Y LIBERTAD

El 22 de diciembre de 1938, treinta y un artistas, escritores y abogados firmaron el manifiesto de Georges Henein (1914-1973) “Yaḥiyya al-Fann al-Munḥaṭ” [Larga vida al arte degenerado]¹⁶. En este manifiesto, Henein y los firmantes criticaban de manera contundente el autoritarismo de la “sociedad moderna” y de sus instituciones. El manifiesto surgía como una respuesta a la prohibición de “los repulsivos artistas y poetas” (al-shu‘ūr bi-l-ishmi’zāz) y, sobre todo, a las exhibiciones *Entartete kunst*¹⁷ en Múnich en 1937, enmarcadas en la campaña contra el arte degenerado que comenzó Adolf Hitler y en la que participaron más de 112 artistas con 650 obras de arte (Kane 2014, p. 97). Con la reivindicación del término “degenerado” (al-munḥaṭ), el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya articuló un discurso antiautoritario y antifascista dado que “el arte, por su naturaleza, era un intercambio intelectual y emocional constante en el que la humanidad como un todo participa y no puede por lo tanto aceptar estas limitaciones artificiales”¹⁸.

La publicación del manifiesto trajo consigo innumerables artículos en la prensa liberal y conservadora de la época con la intención de desprestigiar a la reciente formación. En julio de 1939, Azīz Aḥmad Faḥmī, crítico de arte en el periódico *al-Risāla* (1933-1953)¹⁹, explicaba por qué creía

16. Existe una copia del manifiesto original en árabe de “Yaḥiyya al-Fann al-Munḥaṭ” [Larga vida al arte degenerado] en la edición de *al-Kitāba al-Ukhra*, 1992 disponible en Dār al-Kutub, en El Cairo. Fue publicado en 1939 en el London Bulletin, n. 13.

17. Con esta expresión el régimen nazi se refería a todo el arte moderno, literalmente “arte degenerado”. De esta manera, pudo prohibirlo a favor de lo que los nazis llamaron “arte heroico”. Para los nazis, el arte “degenerado” era un arte no-alemán, de influencia bolchevique y judía. Aquellos tildados de artistas degenerados fueron perseguidos y represaliados. Con este nombre también se dio título a una exhibición propagandística montada en la Haus der Kunst en Múnich en 1937, cuyo objetivo era ridiculizar el arte moderno.

18. “Yaḥiyya al-Fann al-Munḥaṭ” [Larga vida al arte degenerado] en la edición de *al-Kitāba al-Ukhra*, 1992, p. 6.

19. Publicado por Aḥmad Ḥassan al-Zayyāt desde 1933 a 1953, era un periódico liberal de tendencia nacionalista.

que este proyecto desde su fundación fue un proyecto sin acogida por parte de la comunidad artística de El Cairo. Para Faḥmī, el arte no podía ser “degenerado” ya que por definición es la expresión suprema del espíritu humano. En el análisis de la política que realiza Donal LaCoss (2010), comprueba como Faḥmī criticó su aparente falta de apoyo entre la comunidad cultural y artística en Egipto y su falta de organización²⁰. Anwar Kāmil (1919-1973)²¹, uno de los firmantes del manifiesto y miembro del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya, respondió a Faḥmī con intención de defender los postulados del grupo. Kāmil explica en su artículo que el objetivo del grupo era el de diseminar ideas de una cultura internacionalista y socialista entre la juventud egipcia a través del arte, y, además, lo describe como un grupo anarquista²².

Esta diatriba en *al-Risāla* fue uno de los catalizadores para la fundación el 19 de enero de 1939 del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya, por Georges Henein (1914-1973). Georges Henein nació en El Cairo y fue un importante poeta, escritor y periodista. De origen copto, su lengua madre era el francés. Su padre, diplomático de profesión, y embajador primero en Italia y después en España, llevó a Henein a entrar en contacto con la realidad de estos dos países, lo cual se reflejó en su producción literaria y su actividad política y antifascista posterior. La vida y obra en francés de Georges Henein ha sido extensamente estudiada por la francofonía²³. Otro de sus fundadores fue Ramsīs Yūnān (1913-1966), pintor y escritor. Nació en la provincia de Minia, en el alto Egipto, en una familia de clase media baja. A los 15 años, tras la muerte de su padre, se encargó de sacar adelante a sus cuatro hermanos. En 1933 entró en la Escuela de Bellas Artes de El Cairo y más tarde fue profesor de diseño en un instituto de secundaria. Tras regresar a El Cairo en 1956 tras su exilio en Francia, se consideraba a sí mismo un anarco-individualista (Rosemont 2009, p. 161). Entre los miembros también se encontraban los Anwar Kāmil (1913-1991), director jefe de la revista *al-Taṭawwur* [Desarrollo] (véase sección 3.3), y Fu’ād Kāmil (1919-1973). Anwar Kāmil es uno de los miembros del grupo más desconocidos y menos estudiados debido a que no era un artista plástico y no escribía en francés. Hermano mayor de Fu’ād Kāmil, nació en Beni Suef en 1913, en una familia de pequeños burgueses. Estudió en la Universidad Americana de El Cairo y más tarde formó parte del grupo Les Essayistes y al-Fann wa-l-Ḥurriyya, donde fue el director de la revista *al-Taṭawwur*. Fuad Kāmil, el hermano pequeño de Anwar Kāmil fue artista y profesor de arte. Después de estudiar en la Escuela de Bellas Artes trabajó como profesor de arte junto a

20. ‘Azīz Aḥmad Faḥmī, ‘al-Fann al-Munḥaṭ’, *al-Risāla*, n° 314, julio de 1939, p. 1376. No hemos tenido acceso al texto original en *al-Risāla*; para la interpretación de este intercambio entre Faḥmī y los miembros del grupo Arte y Libertad véase LaCoss, Donald., 2010. “Egyptian Surrealism and “Degenerate Art” in 1939” *Arab Studies Journal*, Vol. XVIII, n° 1, pp. 78-117.

21. Anwar Kamil (1913-1991) Para más información véase: Sibā’i, B., 1993 “Anwar Kāmil (1913-1991) raḥil sāḥib “al-Kitāb al-Manbudh”” *Adāb wa Naqad*. N.75, pp. 108-110. desconocidas.

22. “Anwar Kamil, “Jama‘a al-Fann wa-l-ḥurriyya,” *Al-Risāla*, no. 317 (31 de Julio de 1939), pp. 1520-21

23. Véase: Alexandrian, S., 1981. *Georges Henein*. Paris: Editions Seghers; Henein, G., 2006. *Ouvres. Poèmes, récits, essais, articles et pamphlets*. (P. Vilar, M. Kober, & D. Lançon, Eds.). Paris: Denoël. En castellano, véase: Boidard Boisson, M. C., 1993. *Georges Henein y el surrealismo*. Universidad de Cádiz [Tesis doctoral]

Ramsīs Yūnān. En 1937, participó en la Sociedad Neo-Orientalista (Gharib 1986, p. 39) donde conoció a Kāmil al-Tilmisānī (1915-1972) y comenzó su relación con el surrealismo y el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya. Kāmil al-Tilmisānī nació en una familia de clase media-baja en Shebin al-Kanater, en el gobernadorado de el-Qalyubia. En 1925 se trasladó a El Cairo donde estudió en el instituto de educación secundaria el-Sayyida. Intentó ser veterinario pero no lo consiguió. En 1946 terminó su primera película surrealista *El mercado negro*²⁴.

También pertenecieron al grupo el escritor franco-egipcio Albert Cossary (1913-2008) y el escritor anarquista Angelo de Riz. Las novelas de Albert Cossary, a pesar de estar escritas en francés, solían estar inspiradas o basadas en Egipto o algún país imaginario de “Oriente Medio” a pesar de que a los 17 años emigró a París para continuar con unos estudios que nunca terminó, y donde permaneció hasta su muerte en 2008. Sin embargo, del escritor anarquista italiano Angelo de Riz apenas contamos con información. Se sabe que huyó de las purgas de Musolini y se refugió en Egipto.

A pesar del carácter especialmente masculino del grupo, éste incorporó también a importantes figuras femeninas del mundo de la cultura en Egipto. Entre ellas, se encontraban la poeta y escritora Maria Cavadia (1901-1970), la poeta Iqbāl al-Alāilī, la escritora Inji Aflatun (1924-1989) y la poeta Joyce Mansour (1928-1986). Maria Cavadia nació en Rumanía, aunque era de descendencia griega. Pasó su infancia en París, donde terminó sus estudios. En 1929 se trasladó a Egipto, donde se casó con Mamdūḥ Riāz, político y antiguo ministro. Por su parte, Iqbal al-Alāilī, conocida por sus amigos como “Boula”, fue una de las principales integrantes del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya. En los volúmenes sobre el surrealismo siempre se señala su presencia debido a su relación con Georges Henein. Sin embargo, al-Alāilī era una importante artista y escritora. Publicó un libro titulado *El genio alemán* (1945) para contrarrestar la propaganda de los aliados. A pesar de su crítica a los alemanes, al-Alāilī estuvo bajo la atenta mirada las autoridades británicas. En los años 70, una vez instalada en París y tras la muerte de Henein, fue una de las organizadoras del grupo árabe surrealista y mantuvo una estrecha relación con los surrealistas de Chicago²⁵. Más tarde, se incorporaron al movimiento surrealista, aunque no directamente al grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya, Inji Aflatun y la poeta Joyce Mansour. Inji Aflatun fue una importante artista y activista egipcia y precursora del movimiento feminista en los años 40 y 50. Nació en una familia de clase media semi-feudal y burguesa. Descubrió el marxismo en el Liceo francés de El Cairo. Entró en contacto con el al-Fann wa-l-Ḥurriyya gracias a Kāmil al-Tilmisānī quien fue su tutor de arte. Fue miembro de Iskra, una sección del partido comunista egipcio. En 1948 publicó su libro *Naḥnu al-nisā’ al-miṣriyyāt* [Nosotras, las mujeres egipcias]. Años más tarde fue encarcelada durante la represión a los comunistas durante

24. Véase “al-Sūq al-sauda” [el Mercado negro] <https://www.youtube.com/watch?v=9zDNciFDbhc&list=PL-SIHwMS7qUPXTHitnl7oZLrUaz7uhvxx-&index=4> [Consultado 15 de octubre de 2015].

25. Iqbāl al-Alāilī, Véase LaCoss, D., “Art and Liberty: Surrealism in Egypt”. *Communicating Vessels*, (21), pp. 28-33.

el régimen de Nāṣir. La poeta surrealista Joyce Mansour nació en Inglaterra, hija de judíos sefardíes estuvo a caballo entre París y El Cairo toda su vida²⁶.

Los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya, si bien pertenecían, en su mayoría, a familias de clase media-alta en Egipto, no formaban parte de esa clase que, al principio de este capítulo, denominábamos como *effendiyya*. En este sentido, entendemos que la formación de la clase media no es sólo una categoría que gira en torno a factores económicos, sino que constituye un constructo asociado a una serie de circunstancias históricas y materiales. En palabras de Keith David Watenpaugh (1966, p. 19):

Críticamente mi conceptualización de este estrato como clase media se construye a través del consenso de que la “clase media” es más que una categoría económica neutral, más bien, constituye un constructo social, intelectual y cultural relacionado con una serie de circunstancias históricas y materiales; la clase es más que una sola relación con los medios de producción o la acumulación de riqueza (lo cual es una de las razones por las que he evitado la confusión potencial que puede resultar al caracterizar a este estrato como meramente una pequeña burguesía del este del Mediterráneo).

De esta manera, la clase media a la que pertenecieron la mayor parte de los miembros del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya se diferencia de la *effendiyya*, ya que esta última lleva consigo la adopción de un concepto cultural de “respetabilidad” donde la educación y las maneras conformarían su carácter definitorio. Así mismo, esta clase social se construyó en torno al concepto de “adab”, entendido como: buenas maneras, buen gusto y humanismo (Watenpaugh 1966, p. 23). Precisamente, los miembros del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya surgieron como una rebelión a esta clase media y a su concepto de modernización como occidentalización. En su artículo “L’Art dans la Méléé” (1939), Georges Henein define la modernidad como “volver a la realidad, vista no como algo que acabó y se detuvo, sino por el contrario como algo dinámico, maleable, perfectible”²⁷.

Otro de los desencuentros que llevó a la fundación del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya fue la disputa de Georges Henein con el futurista italiano Filippo Tommaso Marinetti (1876-1944)²⁸. El 24 de marzo de 1938 Marinetti presentó su ensayo “La poesía motorizada” en el club Les Essayistes. Durante la celebración de este acto, Henein interrumpió el evento, protestando por su apología del fascismo y del imperia-lismo, ya que meses atrás Marinetti había apoyado abiertamente la intervención de Mussolini en Etiopía.

26. Para más información véase: Mansour Desvaux, M.-F. (2014). *Le surréalisme à travers Joyce Mansour: peinture et poésie, le miroir du désir*. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I. [Tesis doctoral]

27. Henein, Georges, “L’Art dans la Méléé”, *La Revue des Conférences*, n. 24, 15 de marzo de 1939.

28. Filippo Tommaso Marinetti nació en Alejandría en 1876 en una familia de exiliados italianos. Pasó su infancia en Egipto, y durante su adolescencia publicó la revista literaria *Le Papyrus: revue bi-mensuelle littéraire, artistique, fantaisiste et mondaine* (1894-1895), donde publicaba poemas y artículos en defensa del naturalismo y la literatura moderna. En estas primeras publicaciones Marinetti mostró interés no sólo en asuntos literarios, sino, también, en cuestiones políticas, especialmente por el anarquismo, que marcó e influenció sus escritos posteriores y la redacción del primer manifiesto futurista.

Como ya hemos adelantado, el auge del fascismo, tanto fuera como dentro de las fronteras de Egipto, fue uno de los catalizadores para la formación de al-Fann wa-l-Ḥurriyya. El objetivo del grupo era, ante todo, la liberación de todas las formas de opresión de los regímenes autoritarios a través de la propagación de un programa revolucionario que defendiera la imaginación, la libre expresión artística y corporal, así como la libertad social. En su manifiesto constitutivo declaraban que sus objetivos eran:

- ☞ Afirmar la libertad cultural y artística;
- ☞ Promover la concienciación de las actitudes, individuos, y valores, conocimiento que es indispensable para entender el tiempo presente;
- ☞ Mantener un contacto cercano entre la juventud de Egipto y el desarrollo literario, artístico, y social alrededor del mundo.²⁹

al-Fann wa-l-Ḥurriyya conforma el primer episodio del movimiento surrealista en Egipto. No todos los miembros del grupo se consideraban a sí mismos como tal, ya que muchos de ellos pertenecían a otros movimientos artísticos o a diferentes tendencias políticas (Creagh 2015, p. 144). Como asegura Sam Bardaouil (2013, p. 1):

Mientras muchos de los artísticas afiliados con el grupo Arte y Libertad no trabajaban en un estilo surrealista, al menos no de la manera en que está convencionalmente definido como surrealista basado en las consideraciones políticas y estéticas del movimiento en el contexto europeo original, parecen haber sido atraídos, o al menos, simpatizantes de su proyecto revolucionario.

Es, por lo tanto, este proyecto revolucionario, no necesariamente artístico, lo que llevó a estos jóvenes activistas a reunirse por las tardes en el bar de Tommy³⁰ para discutir, debatir y organizar

29. La traducción la hemos realizado a partir de la versión al inglés de Marjolijn de Jager ya que no hemos tenido acceso al documento original. Véase Rosemont, F., & D.G. Jekkey, R. Ed., 2009. *Black, Brown and Beige. Surrealist writings from Africa and the Diaspora*. Austin: University of Texas Press. p. 152. El texto original en árabe se encuentra en el bulletin *Art et Liberté/al-Fann wa al-Hurriyya* de marzo y abril de 1939; y en francés en “Art et liberté”, *Clé: Bulletin Mensuel de la Fédération Internationale de l’Art Révolutionnaire Independent*, 2, febrero, 1939.

30. Esta información sólo la hemos visto reflejada en la tesis doctoral Mansour Desvaux, M.-F. (2014). *Le surréalisme à travers Joyce Mansour: peinture et poésie, le miroir du désir*. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, p. 93. Sin embargo, Peter Gran, catedrático de historia de la Universidad de Temple y conocedor de primera mano de los miembros del grupo Arte y Libertad, nos aseguró en una conversación que mantuvimos en octubre de 2015 en Filadelfia, que los miembros se solían reunir en un famoso café del centro de El Cairo. Aunque no conocemos la trayectoria del café para saber en qué lugar se situaba y cuál era su importancia en la configuración de un pensamiento radical en El Cairo de la época, hemos comprobado que el bar de Tommy era lugar de reunión de los soldados aliados en Egipto. Véase: Duggan-Smith, P., 1997. *Don't Tell My Mother: How to Fight War on Your Own Terms*. Ottawa: The Golden Dog Press, p. 128.

las actividades del grupo. De hecho, los “grupos de estudio” informales o no se constituían, ya desde finales del siglo XIX, como el espacio de discusión, construcción de afinidades y propagación de idearios políticos, artísticos y sociales más idóneo. Uno de los ejemplos que preceden al grupo al-Fann wa al-Hurriyya fue el grupo de estudio Les Essayistes ya mencionado, con quien Georges Henein había establecido contacto en 1930, y quienes publicaban la revista *Un Effort* (1929-1937) en Alejandría. De hecho, Georges Henein, especialmente conmovido por el suicidio de René Crevel en 1935, le dedicó un artículo en la revista *Un Effort*³¹, a partir del cual entró en contacto con André Breton en París, con quien comenzó una correspondencia sobre cómo dar vida a un movimiento revolucionario y surrealista (LaCoss, 2010). En 1935 en *Un Effort* publicó un pequeño diccionario titulado “Fragments du petit Larousse illustré. Dictionnaire à l’usage du monde bourgeois” [Fragmentos del pequeño Larousse ilustrado. Diccionario para uso del mundo burgués] donde define el “anarquismo” como “victoria del espíritu sobre la certidumbre” y la policía como “asesinato dirigido”³².

Más tarde, el 4 de febrero de 1937, en un programa de radio estatal emitido en El Cairo y más tarde en Alejandría, se difundió la conferencia del grupo Les Essayistes, donde Georges Henein se dirigió al público en una charla titulada “Bilan du mouvement surréaliste” [Balance del movimiento surrealista] (1937)³³. En este seminario intentó explicar de manera muy ordenada y cronológica, cómo y por qué surge el movimiento surrealista en París, así como los grandes objetivos del movimiento, de acuerdo a lo estipulado por André Bréton en el Segundo Manifiesto Surrealista (1930).

Las relaciones con Francia y la adhesión al movimiento surrealista se debieron sobre todo al contacto que Georges Henein mantuvo con su compañeros en Europa. Sin embargo, el único del resto de componentes del grupo que participó directamente en el movimiento surrealista francés fue Ramsīs Yūnān, quien tras una polémica sobre la fundación del Estado de Israel cortó todo tipo de relación con el grupo surrealista parisino. Este hecho es importante para comprender el carácter autónomo de las vanguardias árabes cuando la política se cuele en la actividad artística. Es una de las vías de análisis del surrealismo, en este caso, menos estudiadas, en la medida en que desgajaría el común tronco occidental del que se le hace depender y, además, ahondaría en sus contradicciones ideológicas hasta el punto de quedar en cuestión su razón misma de ser. Por ello es que en 1948 el grupo surrealista parisino publicó un manifiesto titulado *A la niche les glapisseurs de Dieu!*, que Ramsīs Yūnān se negó a firmar. En mayo de 1948, los surrealistas en Francia llevaron a cabo actividades de recaudación de fondos para la fundación del nuevo Estado hebreo en Palestina (Beranek 2005, p. 207). Bretón consideró que esta solución ayudaría a evitar los pogromos antisemitas. Sin embargo, Georges Henein y Ramīs Yūnān se negaron a participar

31. “René Crevel” en *Un Effort* 56, octubre de 1935.

32. *Un Effort*, n.51, 1935, p. 22.

33. En Henein, G., 2006. *Ouvres. Poèmes, récits, essais, articles et pamphlets*. (P. Vilar, M. Kober, & D. Lançon, Eds.). Paris: Denoël, pp. 365-376.

argumentando que esta acción iba en contra del surrealismo, ya que este, por definición, niega el concepto de Estado (Alenxandrian 1981, p. 56).

El grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya ha sido principalmente reivindicado por la academia francesa, que ha publicado numerosas obras sobre la vida de Georges Henein y su producción literaria en francés. Desde esta perspectiva se ha entendido al-Fann wa-l-Ḥurriyya como una extensión en Egipto del movimiento surrealista parisino. Si bien las afinidades y redes de contacto con los miembros del movimiento surrealista de París influyeron sin duda en su ideario, al-Fann wa-l-Ḥurriyya tuvo un desarrollo autónomo y quiso siempre mantener su independencia respecto a sus coetáneos en Europa. Esto se evidencia tanto en la preocupación que muestran en las páginas de su publicación *al-Taṭawwur* como en la reacción hacia el orden establecido que demuestran con la ruptura del espacio en sus exhibiciones, todo lo cual responde a un diálogo y una lucha local, en constante relación dialéctica, siempre, con lo internacional.

Bajo estas claves socio-históricas dieron comienzo las actividades del grupo. Entre ellas se encuentra la publicación de *al-Taṭawwur* en 1940 y las exhibiciones del grupo tituladas *al-Fann al-Ḥurr* desde 1941 hasta 1945. Aunque no se limitaron solo a ello, también se reunían para leer obras, hacer muestras de cine etc. A continuación vamos a analizar el discurso de la revista *al-Taṭawwur*, centrándonos sobre todo en el papel primordial que dedicó a la liberación de la mujer y de la sexualidad, como ejes bajo los que entender su mirada radical y rompedora con respecto no sólo a la moral de su tiempo, sino a sus precedentes intelectuales.

3.2 LA FORMACIÓN DE UN PENSAMIENTO LIBERTARIO ECLÉCTICO

En la última década han surgido voces críticas con la posición que Jamaa al-Fann wa al-Ḥurriyya ha tenido en la historiografía de la izquierda egipcia, y sobre todo, en su papel en la configuración de un mapa heterogéneo de ideologías que emergen en el periodo de entreguerras y que repercuten no sólo en el devenir de Egipto, sino también en los acontecimientos del 23 de Julio de 1952 (Creagh 2015; LaCoss 2010; LaCoss 2014; Bardaouil 2017). En este sentido hay que destacar la reciente publicación de Sam Bardaouil *Surrealism in Egypt. Modernism and the Art and Liberty Group* (2017), uno de los pocos trabajos sistemáticos de investigación hasta el momento que rompen con el silencio de la historiografía concerniente al grupo Arte y Libertad ya que lidia con la historia, las dinámicas y las redes transnacionales del grupo desde la perspectiva local y orgánica egipcia y no desde la francofonía, como se había hecho hasta ahora³⁴.

34. Debido a su reciente publicación, y a pesar de su importancia, ya que es la única obra de recopilación sistemática sobre el grupo Arte y Libertad que se haya escrito, no hemos podido incluirlo como parte del capítulo Cuatro de esta tesis doctoral porque sólo pudimos acceder a él una vez que la tesis estaba cerrada y en fase de corrección. Su importancia dentro de la historiografía relativa al grupo Arte y libertad, además de las claves de comprensión de algunos fenómenos artísticos e históricos del grupo, lo convierten en una obra de referencia imprescindible de cara a las próximas publicaciones que tenemos previsto desarrollar a raíz de este capítulo.

En la historiografía sobre la izquierda egipcia del periodo de entreguerras el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya ha sido relegado a una posición de marginalidad. Selma Botman en su libro *The Rise of Egyptian Communism 1939-1970* (1989) considera que al-Fann wa-l-Ḥurriyya como una rama del trotskismo: “fue un movimiento insignificante, confinado a un pequeño círculo de jóvenes intelectuales egipcios” (Botman 1989, p. 11).

David Renton, en el capítulo que escribe en libro *Dissident marxism: Past Voices for Present Times* (2004) titulado “George Henein: surrealism and socialism” argumenta que en África el “trotskismo literario” fue liderado por Georges Henein. De la misma manera, en su artículo “Bread and Freedom” (2011) considera que la agrupación al-Fann wa-l-Ḥurriyya, que más tarde se escindió en al-Ḥubz wa-l-Ḥurriyya fundada por Anwar Kāmil en 1940 (véase punto 4.2), formó parte de la inexplorada y olvidada corriente trotskista egipcia. Si bien David Renton en ambos artículos sitúa a George Henein y al grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya como parte del movimiento trotskista internacional, dado que en 1938 George Henein firmó el manifiesto de la Federación Internacional de Arte Revolucionario Independiente (en francés FIARI), impulsado por André Bretón, Leon Trotsky y Diego Rivera, existen razones suficientes para considerar que esta adhesión no es prueba de la existencia de una corriente trotskista en Egipto, y en concreto, no es definitiva en la línea ideológica de sus miembros.

El historiador Bashīr Sibā'ī, declarado trotskista egipcio de la década de los 70, en su artículo “Ḥawla ma yusammi bi ‘al-Trutskiyya al-Miṣriyya’ bayna ‘āmay 1938 wa 1948” [Sobre lo que se denomina “el trotskismo egipcio” entre los años 1938 y 1948] (1987) argumenta que en Egipto nunca existió una corriente trotskista, al igual que en ninguna parte del mundo árabe, a excepción de Palestina (Sibā'ī 1987, p. 395). Incluso el historiador Rif'āt Sa'īd, en su voluminosa obra *Tārīkh al-Ḥaraka al-Shuyū'iyya fī Miṣr* (1986), plantea en diferentes ocasiones los problemas de la afiliación ideológica de al-Fann wa-l-Ḥurriyya y sus miembros. El autor sugiere que los escritos de *al-Taṭawwur* y las declaraciones del grupo lo vinculan al pensamiento anarquista. Para demostrar esto, el autor cita en diferentes ocasiones a Marcel Israel, judío arabizado de nacionalidad italiana, miembro e importante activista del partido comunista egipcio, cuando declara que el grupo pasó de tener “una revista anarquista y surrealista a una revista comercial” (Sa'īd 1986, p. 90). Así mismo, considera que el análisis de los cinco números de la revista (aunque fueron siete los números publicados, apuntamos nosotros) “sugiere su acercamiento al pensamiento anarquista” (Ibid.) Para el autor, existen sospechas suficientes que indican que la revista y el grupo sin duda estaban influenciados por el anarquismo y tenían “filiaciones anarquistas” (intima'āt fawḍawiyya). A pesar de ello, Rif'āt Sa'īd es cauto y termina diciendo que “es difícil para nosotros ensordecir toda la experiencia [de al-Fann wa-l-Ḥurriyya] con el anarquismo hasta que no podamos decir que existen pruebas claras del pensamiento anarquista en la revista *al-Taṭawwur*” (Ibid.) Entendemos que en su estudio, Rif'āt Sa'īd no se atreve a declarar a *al-Taṭawwur* y al grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya como anarquista ya que el autor no había podido establecer las co-

nexiones ideológicas concretas que así lo manifiesten, como la afiliación de sus miembros a agrupaciones anarquistas de manera declarada. Es precisamente esta mirada del anarquismo, como una ideología preestablecida con unas bases ideológicas cerradas y organizada a través de unas agrupaciones que la organizan, la que queremos desmontar y deconstruir en nuestro estudio de al-Fann wa-l-Ḥurriyya. Si bien, Rif'āt Sa'īd está en lo cierto al considerar que no existen una afiliación directa de los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya con ninguna organización anarquista ni dentro ni fuera de Egipto, tanto su discurso emancipador y la “forma” de su organización, así como su concepto del “arte” que manejaron, los convierten sin duda en un caso que nos ayuda a descolonizar y ampliar la historia del anarquismo.

Anwar Kāmil declaró muchos años después que la idea de la “revolución permanente” del trotskismo no tenía ninguna vinculación directa con él, porque en el momento de organización de al-Fann wa-l-Ḥurriyya no lo conocía:

Desde el inicio de mi vida he querido cambiar todo lo que está a mi alrededor. En ese momento, no había leído a Trotsky, ni siquiera a Marx. La revolución estaba bombardeándome por dentro, sin saber por donde vendría la solución³⁵.

Esta respuesta de Anwar Kāmil es sintomática del estado de cosas entre los miembros del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya. Ninguno de ellos, hasta donde sabemos, se declaró perteneciente a una ideología política concreta. Les unía un fuerte sentimiento antiestalinista (por su marcado autoritarismo a finales de los años 30), y un deseo de liberación del individuo (de sí mismo y de la sociedad). El individuo, siempre relacionado con la sociedad y la colectividad, pasó a ser el centro de atención de los análisis de la revista *al-Taṭawwur*, así como de su concepción artística. De ahí el carácter eminentemente político del proyecto artístico y cultural que plantean sus miembros.

...en ese momento éramos revolucionarios sin dogma. Incluso en mi primer artículo, me dirigí a la gente diciendo que no teníamos principios definidos pero que dábamos la oportunidad a las ideas progresistas para interactuar y crear el camino de la reforma³⁶.

Cuando Georges Henein se marchó a París y dejó el liderazgo de al-Fann wa-l-Ḥurriyya a Ramsīs Yūnān escribió una carta a su amigo Nicolás Calas (1907-1988), poeta greco-americano, donde expresaba su simpatía con el anarquismo: “Cada vez siento más simpatía hacia los anarquistas cuya actitud, a pesar de (o debido a) su inocencia, es buena, consistente y honesta”(Renton 2004, p. 99).

35. Entrevista de Selma Botman a Anwar Kāmil para su tesis doctoral en 1980.

36. Ibid.

En 1945, George Henein, Ramsīs Yūnān, Ḥassan al-Tilmisānī, ‘Adel Amīn y Kāmīl Zaharī firmaron el manifiesto titulado “Tufūlat al-sha’ī” [La infancia de la cosa]³⁷ cuya crítica al marxismo es sin duda un claro ejemplo de la marcada tendencia que el grupo de al-Fann wa-l-Ḥurriyya tuvo hacia posiciones antiautoritarias y libertarias, y que en sus últimos años de vida llevó al grupo a declarar abiertamente sus simpatías por el anarquismo. La crítica al marxismo en el manifiesto se centra en su marcado carácter autoritario y su censura de las voces críticas: “nuestras quejas contra el marxismo no se basan en su objetivo revolucionario, sino en su posicionamiento negativo, reaccionario, congelado hacia la revolución científica y la revolución del pensamiento en general”³⁸. El manifiesto termina diciendo que lo importante es la libertad individual en todo proceso colectivo:

- ☞ El individuo contra el Estado-Tirano.
- ☞ La imaginación contra la rutina del materialismo dialéctico.
- ☞ La libertad contra el terror en todas sus formas.³⁹

Si bien, de al-Fann wa-l-Ḥurriyya por su discurso y su concepción de la libertad del individuo y de la necesidad de dejar libre a la imaginación como factores fundamentales para un cambio y regeneración social son, sin duda, articulaciones básicas de un discurso que lo convierten en un capítulo de las experiencias del anarquismo, no fue hasta bien entrados los años 40 cuando muchos de sus miembros (en concreto Henein y Yūnān) se declarasen abiertamente simpatizantes de sus coetáneos libertarios y ácratas, y más cercanos a su ideario que al del trotskismo. Esto se debe, por un lado, a la desilusión de la izquierda comunista con la deriva autoritaria del estalinismo, y también, a la desilusión con los cuadros que siguieron a Trotski tras su asesinato en 1940. En palabras de Henein:

En realidad, lo que me aparta de la estrategia de la Cuarta Internacional es su falta de pasión, combinado con su súper preocupación por la organización. Con Trotsky había pasión, nobleza, olor de pólvora. No veo nada de ello en la voz de sus sucesores⁴⁰.

37. Aunque manejamos el manifiesto original en árabe, donado por Bashīr Sibā’ī, no conocemos el lugar originario de su publicación. Hemos encontrado una copia del manifiesto traducida al inglés por P. Wood en Rosemont, F., & D.G. Jekkey, R. Eds., 2009. *Black, Brown and Beige. Surrealist writings from Africa and the Diaspora*. Austin: University of Texas Press, pp. 150-151, donde tampoco se especifica dónde fue publicado. Si bien en nuestra copia original del manifiesto en árabe está escrito, creemos que a mano, que la fecha de publicación es 1948, en la traducción de P. Wood en *Black, Brown and Beige. Surrealist writings from Africa and the Diaspora*, la fecha de publicación es 1945.

38. “Tufūlat al-sha’ī” [La infancia de la cosa].

39. Ibid.

40. Citado en Renton, D., 2004. *Dissident Marxism: Past Voices for Present Times*. London, New York: Zed Books, p. 98.

3.3 “LARGA VIDA AL ARTE DEGENERADO”: LA REVISTA *AL-TAṬAWWUR*

Definir la “libertad” es restringir su sentido, explicarla es limitar su alcance, porque la palabra libertad es una de esas palabras que, una vez puesta en libertad, revela su propio significado. Lo más lejos que la mente humana puede ir para imaginar cómo liberarse de los límites y de las fronteras, es quizá lo que el anarquismo quería decir en su frase: “Ni Dios, ni maestro” (*al-Taṭawwur*, nº 2, febrero de 1940, p. 12)

En enero de 1940, el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya comenzó la publicación de *Al-Taṭawwur* bajo la dirección de Anwar Kāmil. Aunque apenas tuvo seis meses de vida, *al-Taṭawwur* fue la primera revista literaria y artística de corte libertario y surealista que se publicó en árabe. Su influencia en el desarrollo de un pensamiento revolucionario, artístico y cultural no sólo se circunscribió a los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial en Egipto, sino que sirvió de inspiración para el desarrollo de otros movimientos surrealistas y libertarios en el mundo árabe y en su diáspora, como el grupo que se organizó al final de los años 70 en París en torno a la revista *al-Raghba al-Ibāhiyya* (Deseo Libertario), en su traducción al francés *Le Désir Libertaire* de Abdul Kader al-Jannabi. La mayor parte de los ejemplares, más de 1.000 según Anwar Kāmil, se repartieron en el espacio donde tuvo lugar la primera de las exhibiciones del grupo:

el papel era barato entonces. Nos costaba una piastra hacerla y vendíamos a dos piastras la copia. El motor del periódico era “Creemos en una revolución continua y un cambio permanente⁴¹.”

La revista *al-Taṭawwur* entre sus páginas tuvo un discurso positivista de la sociedad egipcia. Esta sociedad se consideraba una sociedad enferma (*mujtamaʿ marīḍ*) y desequilibrada (*faqīd li-l-ittizān*). Por ello, el propósito de *al-Taṭawwur* era despertar el interés de los jóvenes egipcios para que pudieran “encontrar ideas libres y aspirar a una renovación para crecer, madurar y preparar los medios para desarrollar el país”⁴². Los primeros tres números de la revista tuvieron un número de páginas más o menos uniforme, que se fue reduciendo progresivamente en los números sucesivos debido a la censura que las autoridades egipcias ejercieron, y que eventualmente la llevaron a su clausura de su publicación (Monaco 2012, p. 23). La revista, acorde con sus postulados antisistémicos contrarios al orden establecidos y abiertos a la creatividad del momento no presentaba una división estructural de los temas que se discutían en ella. Con *al-Taṭawwur* se crea un espacio de total libertad (sobre todo en los tres primeros números) para que sus autores, afines al grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya,

41. Entrevista de Selma Botman a Anwar Kāmil para su tesis doctoral en 1980.

42. “Ittijah jadīd” [Una nueva dirección], *al-Taṭawwur*, n.1, enero de 1940, p. 1

podieran expresar su ideario político, social y artístico. De esta manera, se conectó el pensamiento artístico con el cambio social: las páginas de *al-Taṭawwur* presentaron la preocupación del grupo por la realidad económica, social, educativa y cultural egipcia del momento.

Los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya estaban interesados en la formación de un nuevo sujeto egipcio, un nuevo intelectual, conectado con la realidad del momento⁴³. Por ello, se dedicaron numerosos artículos a la regeneración de la educación. El nuevo intelectual egipcio se erigiría como el garante de progreso de la sociedad, entendiendo este a través de la defensa de los derechos de mujer, la distribución de la riqueza, los derechos de los trabajadores, la importancia del campesinado en el desarrollo económico y social de Egipto y la abolición de instituciones religiosas como el *Awqāf*⁴⁴.

Una de las características fundamentales de la revista *al-Taṭawwur* es el importante papel que otorga a la libertad de la mujer y a la liberación sexual. De hecho, Anwar Kāmil fue uno de los miembros del grupo más preocupados por la cuestión de la liberación sexual en términos de liberación de la mujer. Aunque esta tendencia ya se podía apreciar en revistas como *al-Majalla al-Jadīda*, el primer libro publicado por Anwar Kāmil el 6 de agosto de 1936 titulado *al-Kitāb al-Manbūdh* [El libro desterrado] fue el precursor de la preocupación por la sexualidad como objeto de estudio para la liberación de la sociedad. El libro, que sólo publicó 250 copias, fue confiscado diez días después de su publicación el 19 de agosto de 1936. Las autoridades prohibieron su distribución en Egipto argumentando que llamaba “al libertinaje [*al-ibāhiyya*], el relativismo de las religiones, la emancipación de las virtudes y la conciencia para satisfacer el deseo sexual”⁴⁵. *Al-Kitāb al-Manbūdh* está escrito en forma de un diálogo entre un hombre y una mujer que discuten sobre temas sexuales sin limitaciones ni tapujos.

Por su parte, en la revista *al-Taṭawwur*, el sexo y la sexualidad se discuten en términos científicos. El uso de la casuística psicoanalítica de Freud se extiende en las revistas egipcias durante el periodo de entreguerras⁴⁶ y es una de las vías que canalizan el discurso de *al-Taṭawwur* para presentarlo de forma científica y de esa manera, otorgar de autoridad el debate sobre el sexo y la sexualidad. En el artículo “*Kayfa nakūn la-nā thaqāfa jinsiyya*”⁴⁷ [¿Cómo hacemos nuestra una cultura sexual?] ‘Abd-l-Ḥamīd al-Ḥadīdī sitúa el sexo y la sexualidad como objetos de estudio. Para el autor el “sexo”, un tema tabú para la sociedad egipcia, ha sido limitado por los “hombres de religión”. No fue hasta la aparición de las “ciencias sociales” (*al-‘ulūm al-ijtimā‘iyya*) cuando la

43. Kāmil, ‘Alī, “al-Thaqāfa wa al-rājul al-muthaqqaf” [La cultura y el intelectual], *al-Taṭawwur*, n. 2, febrero de 1940, p. 22

44. Zahir, Gali “Thawra ‘ala al-taqālīd” [Una revolución contra las tradiciones] en *al-Taṭawwur*, n.3, marzo de 1940, p. 6.

45. Kāmil, Anwar, *al-Taṭawwur*, n.3, marzo de 1940, p. 20

46. Véase El-Shakry, O., 2014. “The Arabic Freud: The Unconscious and the Modern Subject”. *Modern Intellectual History*, 11 (01), pp. 89-118.

47. Al-Ḥadīdī, ‘Abd-l-Ḥamīd. *al-Taṭawwur*, n.2, febrero de 1940, pp. 15-18

sociedad europea comenzó a hablar de manera abierta sobre el sexo: “En este siglo, los científicos sociales han aparecido y han sonrojado a la gente, sobre todo en Europa, con el tema del sexo”⁴⁸.

Situar el sexo, como lo hace el autor, en términos científicos, no significa sólo entenderlo a la manera que se entiende en Europa, sino que lo legitima su discurso científico a través de autores o textos de la propia tradición arabo-islámica. Por ello, al-Ḥadīdī, no usa únicamente referencias de las “ciencias occidentales”, sino que cita al Corán como referencia de autoridad y afirma que: “Tenemos que subrayar que el mismo Corán dice: “Y si teméis no ser justos con los huérfanos. Casaos entonces, de entre las mujeres que sean buenas para vosotros, con dos, tres o cuatro; pero si os teméis no ser equitativos entonces con una sola o las que posea vuestra diestra. Esto se acerca más a que no os apartéis de la equidad [4:3]”⁴⁹. En este sentido, coincidimos con Omniyya el-Shakry (2007) cuando asegura de forma genérica que: “No fue el conocimiento europeo simplemente transplantado a las colonias; más bien estas formas de conocimiento, como el positivismo, fueron reflejadas y reconfiguradas en el contexto colonial” (El-Shakry, 2007: 2). En nuestro caso, el artículo de Al-Ḥadīdī, se sirve de referentes propios no occidentales para reconfigurar un significado emancipador de la poligamia en la sociedad egipcia.

En *al-Taṭawwur* la sexualidad pasa a entenderse como parte de la construcción de una nueva nación independiente de la entidad colonial. Por ello, en el mismo artículo, el autor proclama que la reglamentación del sexo vendría a asegurar un control de las “enfermedades de transmisión sexual” y la seguridad de “mujeres y niñas”. Así mismo este control afectaría a la prostitución, cuestión esta recurrente en la historia de Egipto desde principios del siglo XIX y cuyo análisis en el contexto árabe traza la historia trasversal de la huella colonial en lo social, lo político, lo económico y lo cultural. Es importante recoger en este punto las reflexiones de Joseph Massad (2007) respecto a la sexualidad y su relación con la colonización. Para el autor, Foucault y otros autores europeos, mientras escribían la historia de la sexualidad, fallaron a la hora de establecer la relación entre el concepto de sexualidad y el proyecto colonial:

La sexualidad como objeto de estudio para el poder colonial empezó a ser estudiada por los Orientalistas quienes exploraban las prácticas sexuales y los deseos de los árabes medievales, los antropólogos medievales exploraron las prácticas y vidas sexuales contemporáneas no sólo de los árabes sino también de los nativos de África, Asia, Australia y las Américas. (Massad 2007, p. 8)

Bajo este contexto, continúa Massad, los árabes comenzaron a leer los trabajos orientalistas sobre su propia sexualidad. Su discurso estaba atrapado en el juicio donde la cultura árabe se presentaba como “degradada”, “decadente” y “atrasada”. Por ello, la historia de la regulación de

48. Al-Ḥadīdī, ‘Abd-l-Ḥamīd. *al-Taṭawwur*, n.2, febrero de 1940, p. 15

49. Ibid, p. 16. *El Corán*, Madrid: Editorial EDAF.

la prostitución se remonta al Egipto premoderno. Para Hanan Hammad (2011) las regulaciones sobre la prostitución no se pueden entender sin el incremento de la centralización y modernización del Estado, un proceso que continuó el control colonial británico de Egipto. Los intentos de controlar y regular el cuerpo son parte de la formación de Egipto como Estado-nación, a partir de modelos y técnicas europeas. Según Khaled Fahmy (2002, p. 82) a finales del siglo XIX las prostitutas eran más una amenaza para la salud que para la moral, ya que sólo podían practicar fuera de las grandes ciudades. Así, la prostituta y su cuerpo eran percibidos como lugares de infección, y el burdel, como un problema para la salud de la sociedad y un peligro para la seguridad urbana, lo cual colocaba a estos espacios en el punto de mira de la legislación (Fahmy 2002, p. 94).

Los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya se mostraron especialmente interesados por la prostitución en las páginas de *al-Taṭawwur*. En ellas dedicaron varios artículos al análisis de las causas y la erradicación de la prostitución. En el artículo “Mushkila la-hā judhūr” [Un problema que tienetienexisten compradores de sexo, ipcia existe un permanente esidad, y por otro lado, entien- de que si existen compradores de sexo, una raíz]⁵⁰, dentro de la serie de artículos titulados “Ḥawla ilgha’ al-bagā” [Acabar con la prostitución], Ramsīs Yūnān analiza las raíces de la prostitución en Egipto desde diferentes puntos de vista. Para el autor, las causas principales de la existencia de la prostitución es “el sistema económico que impera y la atmósfera social que nos rodea”⁵¹. Por un lado, desde un análisis marxista, el autor considera que la “subalternidad” de la prostituta se debe a las relaciones económicas de intercambio y venta corporal que ejerce por necesidad, y por otro lado, entiende que si existen compradores de “amor” se debe a las barreras que la sociedad egipcia impone, las cuales crean un “hambre permanente de amor”⁵². Para Yūnān, la cura de la prostitución es la cura de la sociedad. Esta nueva sociedad, a la que los miembros de al-Fann wa-l-Ḥurriyya aspiran, se crea eliminando las diferencias sociales y construyendo un nuevo estilo de vida, al que tienen que aspirar los jóvenes egipcios.

3.4 EXPOSICIONES AL-FANN AL-ḤURR (EL ARTE LIBRE):

LA FORMA ARTÍSTICA COMO DECLARACIÓN POLÍTICA

El grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya organizó entre 1940 y 1945 cinco muestras de arte en las que reflejaron sus conceptos teóricos y su ideario político. En su artículo “Dirty Dark Loud and Hysterical”: The London and Paris Surrealist Exhibitions of the 1930s and the Exhibition Practices of the Art and Liberty Group in Cairo” (2013), Sam Bardauoil hace un excelente repaso a cómo la “forma” de las exhibiciones del grupo configuran una de las prácticas de contestación al orden establecido de la mentalidad burguesa del momento:

50. *al-Taṭawwur*, n.2, febrero de 1940, p. 19-21.

51. *Ibid*, p. 20.

52. *Ibid*, p. 21.

Las prácticas disidentes de las exposiciones surrealistas como método para contestar el orden establecido de promoción ideológica usado desde hace décadas por los exhibidores coloniales, como el museo etnográfico o incluso la galería de arte comercial burgués, marcan una transición fenomenológica, más que cualitativa, a sus posiciones políticas” (Bardaouil 2013, p. 4).

Las cinco exhibiciones de al-Fann wa-l-Ḥurriyya demuestran el intento del grupo de desasociarse de lo que se consideraba tradicionalmente “apropiado” o “respetable” en el contexto cultural en el que se movían. La primera de ellas tuvo lugar en febrero de 1940 en la Galería Nilo de la Plaza de Suleiman Pasha (ahora Tala‘at Ḥarb) en El Cairo. El espacio de la exhibición sirvió no sólo para dar a conocer la producción de los artistas presentes, sino como lugar de difusión, propagación e intercambio de su ideario político. Se distribuyó el primer número de la revista *al-Taṭawwur* y panfletos como el diseñado por Ramsīs Yūnān titulado “Todavía estamos en un periodo de confusión (Gharib 1986, p. 14). La exposición se tituló “Arte Independiente”, según Samir Gharib (1986) como un guiño al manifiesto de Leon Trotsky y André Bretón. La expresión “Arte libre” también fue utilizada para denominar esta exposición. Años más tarde, Badr al-Dīn Abū Ghazī la describió como: “Esta exhibición era una revolución violenta contra el orden, la belleza y la lógica” (citado en Gharib 1986, p. 12).

La segunda exhibición tuvo lugar del 10 al 25 de marzo de 1940 en el recientemente construido Edificio Inmobilia. Los organizadores elaboraron un laberinto con impresos de mano y posters del revés, en un “intento de confundir más que de guiar” (Bardaouil 2013, p. 7). En el momento de la apertura de la exhibición, la pintura aún no estaba seca y daba la sensación de que el trabajo había terminado horas antes (Gharib 1986, p. 14). Se usaron diferentes materiales: fotografías, collages de periódicos; y modelos bailando. Un artista italiano, Trashier, que visitó la exhibición comentó que:

Los cuadros estaban en la pared expuestos de manera compleja. Aquí y allí colgaban ornamentos con cinta adhesiva negra. Algunas imágenes estaban colgadas con pinzas de tender la ropa sobre una soga de ahorcado (Gharib 1986, p. 14).

Esta segunda exhibición estuvo acompañada de un manifiesto titulado “El arte libre en Egipto” donde se establecieron las bases sobre las que el arte libre se constituía en Egipto:

la repulsión de la ola de clasicismo conservador en la producción de las imágenes; el despertar del asombro en las mentes de las masas, ya que es en muchas ocasiones el principio de una auto-ilustración consciente; y el contacto de los jóvenes artísticas en Egipto con el arte moderno (Gharib 1986, p. 18).

La tercera de las exhibiciones tuvo lugar del 21 al 30 de mayo de 1942 en el Hotel Continental de El Cairo. Esta exhibición fue la primera que acogió a otros artistas árabes —en otras ocasiones habían participado artistas europeos—, de manera que la exhibición creó un espacio para la construcción de un movimiento artístico y revolucionario transnacional. Quizá fuera este un intento de construcción de una identidad panárabe a través del arte para hacer frente al colonialismo. Este intento de transnacionalismo regional fue el embrión de un internacionalismo artístico árabe donde el arte se constituyó como un elemento no “peligroso” para las entidades coloniales, como Gran Bretaña, en plena guerra mundial.

En la cuarta de las exposiciones, que tuvo lugar en el Liceo francés de El Cairo del 12 al 22 de mayo de 1944, se mostraron 150 obras de arte, con diferentes formatos: fotografía, escultura y pintura. El periódico antifascista *Giustizia e Libertà*, en un artículo algo sospechoso por su marcado desprecio de la obra de Inji Afflatūn y su mirada orientalista al arte en Egipto, describe la cuarta exhibición del grupo como “confortante y ejemplar” y “nos demuestra como la imaginación poética servida de una técnica eficaz está en grado de conquistar los mundos más remotos y menos esperados de la visión humana”⁵³. La quinta exposición, que tuvo lugar el 30 de mayo de 1945, menos ambiciosa que las anteriores, guardó el mismo carácter subversivo y contestatario en su forma y elección del espacio.

Según Sam Bardaouil (2013, p. 9), el espacio y la forma de las exhibiciones tenían la intención de contestar, por un lado, las jerarquías estéticas de la obra de arte basadas en su origen geográfico y la hegemonía de la metrópoli sobre la periferia y sus colonias; y por otro, ofrecían una alternativa a las rígidas estructuras culturales de patronazgo estatal y el salón academicista de El Cairo. Al contestar a esta forma de entender el arte, el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya luchaba también contra la perpetuación de una mentalidad colonial que vio su expresión en la nacionalización del arte faraónico, la construcción del Museo Egipcio, y por lo tanto, la institucionalización y *cientifización* del arte, en lo que Timothy Mitchell denomina “la maquinaria de la representación” (Mitchell 1988, pp. 1-33).

53. *Giustizia e Libertà*, 21 de mayo de 1944, n.7, año VI, p. 3.

CUATRO

Conexiones transnacionales y escisiones ideológicas

4.1 AL-FANN WA-L-ḤURRIYYA Y EL ANTIFASCISMO ITALIANO

Una de las conexiones menos exploradas del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya ha sido su relación con el grupo de exiliados antifascistas italianos adheridos o simpatizantes del movimiento Giustizia e Libertà, un movimiento socialista-liberal y reformista que operó en Egipto desde 1940 a 1944. Si bien la llamada “francofonía” ha estudiado la producción del grupo en relación a las conexiones con París, es muy escasa, por no decir inexistente, la literatura relativa a la colaboración de al-Fann wa-l-Ḥurriyya con la sección cairota de Giustizia e Libertà.

La fundación de Giustizia e Libertà en Egipto en 1940 se debe a Paolo Vittorelli (1915-2003), descendiente de italianos de Alejandría, quien en 1937 dejó el país para conocer en París a Carlo Rosselli (1899-1937), fundador del movimiento, y entrar en contacto con el movimiento antifascista que se venía organizando desde 1929. Con la ocupación nazi de Francia, el movimiento Giustizia e Libertà empezó organizarse y operar en Egipto, en condiciones distintas a las de París.

La idea de trasladar el grupo a Egipto, donde la situación a principios de los años 40 era relativamente tranquila para la comunidad italiana, y donde los antifascistas locales “eran una pequeña patrulla también perseguida por el Consulado de Italia”; “eran o nostálgicos del viejo régimen giolittiano o masones [...]” no estaba del todo clara (Bagnoli 1996, p. 245). Los antifascistas de la comunidad italiana de Egipto no fueron entusiastas a la hora de establecer alianzas con Giustizia e Libertà. De acuerdo con el examen detallado de los archivos consulares que realiza Marta Petricioli (2007, pp. 370-371), en un informe realizado por la Legazione del Cairo a petición del Gobierno italiano para rastrear a los nacionales residentes en Egipto que profesaban ideas antifascistas, se señalaba que entre los analizados, que tenían diferentes profesiones, 12 se definían como socialistas, 11 como anarquistas, 6 comunistas, 2 republicanos, 5 masones y el “resto se

atribuían ideas antifascistas generales”. De hecho, los viejos antifascistas italianos en Egipto, muchos de ellos pertenecientes a la comunidad judía italiana de El Cairo y Alejandría, empezaron a dirigir sus alianzas hacia los británicos como únicos salvadores y futura autoridad en el país. Además, esta comunidad, por lo general acomodada, tenía miedo de un contacto directo con un antifascismo un “pó troppo rosso, un po’ troppo rivoluzionario, un po’ troppo repubblicano” (citado en Bagnoli 1996, p. 245).

El grupo antifascista italiano, por otra parte, encontró cierta bienvenida por parte de las autoridades británicas en Egipto. Las fuerzas británicas tenían un problema de seguridad, ya que la mayor parte de la comunidad italiana en Egipto tenía inclinaciones fascistas y apoyaba la campaña de Mussolini de la invasión de Etiopía. El objetivo de Paolo Vitorelli era el de encaminar a Egipto y a todo Oriente a un Estado “modélico” como el de Francia. Sin embargo, las contradicciones que entrañaba su colaboración con la presencia británica, a sabiendas de sus intereses coloniales, le produjeron un malestar que no siempre supo resolver (Bagnoli 1996, p. 246).

Tras la invasión nazi de la Unión Soviética en 1941, los pocos comunistas italianos de El Cairo comenzaron su actividad subversiva y antifascista con la fundación de una emisora de radio clandestina que emitía desde Palestina y la publicación de la revista *Fronte Unito* organizada por Fausta Cialente (1898-1994), quien, tras su matrimonio con un agente de cambio, en 1921 se trasladó a El Cairo y puso en marcha Radio Cairo, programa radiofónico que se emitía en italiano todas las tardes de 19:50h a 20:50h. Sin embargo, la independencia de sus emisiones estaba bajo la atenta mirada de las autoridades italianas, inglesas, egipcias y las expectativas de los propios oyentes.

Para activar y afianzar las actividades del grupo, Vittorelli invitó a El Cairo a Umberto Calosso (1895-1959), amigo íntimo de Antonio Gramsci, y quien, tras participar en la guerra de España, entró en contacto y colaboró con *Giustizia e Libertà*, y se ocupó (no siempre en consonancia con Cialente) del programa de Radio Cairo (Bagnoli 1996, p. 248). Sin embargo, las diferencias entre las varias tendencias del antifascismo italiano en Egipto eran insostenibles. Por un lado, estaban aquellos que se proclamaron fascistas hasta el momento en que el fascismo se tornó antisemita. Fue entonces cuando la mayor parte la comunidad masona y judía, que hasta 1938 habían sido fascista, se convirtió al antifascismo. Por otro lado, se encontraban los comunistas, socialistas y anarquistas.

Sin embargo, la conexión entre el antifascismo italiano en El Cairo y el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya se estableció a través del escritor y periodista turinés Stefano Terra (1917-1986), quien en 1941 dejó Italia para exiliarse en Egipto⁵⁴. Stefano Terra estaba en contacto con el grupo *Giustizia e Libertà* y después de la guerra se acercará a la parte más crítica del marxismo. Estu-

54. Stefano Terra (1917-1986), nació en Turín. A los 13 años empezó a trabajar por necesidades familiares en distintas profesiones y en 1937 pasó a ser guarda de frontera. En 1941 abandonó Italia para refugiarse en El Cairo junto al grupo de *Giustizia e Libertà* (con Umberto Calosso, Enzo Sereni y Paolo Vittorelli). Colaboró con los periódicos *Corriere d'Italia* y *Quaderni di Giustizia e Libertà*. Cercano a los trotskistas se fue a Palestina para seguir de cerca el proyecto de Enzo Sereni de organizar un kibutz mixto árabe y judío junto al sindicato Givat Brenner. En 1943 regresó a Roma.

vo prisionero en un campo de concentración de los ingleses, donde conoció las actividades del grupo en El Cairo. Además, fue el redactor de los *Quaderni di Giustizia e Libertà*, cuya sede se encontraba en el número 3 de la calle Qaṣr al-Nīl de El Cairo. En este periodo, entró en contacto con las actividades antifascistas de al-Fann wa-l-Ḥurriyya. En los *Quaderni di Giustizia e Libertà* encontramos numerosos artículos de Georges Henein publicados la mayor parte en 1944. En estos artículos, Henein argumenta cómo los partidos de masa (contestando siempre a la experiencia en Rusia) fracasaron en dar respuestas a las necesidades del movimiento obrero en Europa. En su artículo “Della riforma dei partiti dei massa” [De la reforma de los partidos de masa]⁵⁵, George Henein critica la tendencia tecnicista de los partidos de masa que surgieron en Europa, y considera que “la iniciativa de los anarquistas españoles, su eficaz llamamiento a la lucha antifranquista de 1936 a 1939, el secreto del dinamismo de Durruti, no se han analizado suficientemente por los autores y los críticos de la izquierda”⁵⁶. Lo que critica George Henein es el autoritarismo de los partidos de masa que intentan liderar la revolución y al movimiento obrero. En su artículo “Ricerche sul fallimento dei partiti di massa” [Investigación sobre el fracaso de los partidos de masa] (1944), es más explícito y critica el autoritarismo interno de los partidos que intentan luchar contra el capitalismo: “La vida interna de los partidos de masa se reduce generalmente a una lucha feroz por ocupar los puestos directivos”⁵⁷.

De esta manera, George Henein en los artículos que publicaba en *Giustizia e Libertà* deja claro su posicionamiento antiautoritario, tendente a una creciente simpatía con las ramas libertarias y anarquistas. Y en sentido inverso, sería necesaria una mayor exploración de las fuentes para poder dilucidar de qué manera el pensamiento de George Henein y por extensión del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya influyó en la corriente antifascista y reformista del movimiento *Giustizia e Libertà* en Italia. Lo que es innegable es que Henein, en el órgano de prensa de *Giustizia e Libertà* en Egipto, dedica sus artículos a una reflexión crítica de los partidos de masa, cuestión que, por otro lado, no hemos visto que la aborde en otros de sus escritos.

4.2 ANWAR KĀMIL Y LA FUNDACIÓN DE AL-ḤUBZ WA-L-ḤURRIYYA (PAN Y LIBERTAD)

A finales de agosto de 1940, Anwar Kāmil decidió formar el grupo al-Ḥubz wa-l-Ḥurriyya [Pan y Libertad], una escisión más politizada y “egipcianizada” de al-Fann wa-l-Ḥurriyya. El objetivo de Anwar Kāmil era: “construir un proyecto de masas. Puedes notar la diferencia entre los dos

55. Henein, Giorgio, “Della riforma dei partiti de massa”, *Quaderni di Giustizia e Libertà*, diciembre de 1944, pp. 24-29.

56. *Ibid*, p. 27.

57. *Ibid*, p. 17.

grupos sólo con mirar sus nombres”⁵⁸. De hecho, como señala Kāmil, es significativo el cambio de “arte” por “pan” a la hora de diseñar un nuevo grupo político, más dirigido a la movilización social y de masas que al-Fann wa-l-Ḥurriyya. El nuevo grupo operó de manera paralela a Arte y Libertad y estuvo integrado por ‘Azīz Heikal, Asad Ḥalīm y Fatḥī al-Ramlī.

La composición social de los grupos varió significativamente. Debido a que el objetivo de Anwar Kāmil era “egipcianizar” sus cuadros, Pan y Libertad estaba dirigido a una clase media y trabajadora de los barrios de la periferia cairota de Shubra al-Khaima y Maṭariyya: mecánicos, universitarios, trabajadores industriales, textiles y de imprentas. Cuantificar los miembros del grupo es difícil, pero según su fundador llegó a contar con más 250 miembros activos que se dividían en subgrupos o subcélulas de 5 a 10 personas⁵⁹. La adhesión al grupo se efectuaba a través de la propaganda por la palabra, pues según Anwar Kāmil “dado que la palabra escrita estaba intervenida por las autoridades, usaba el poder de la palabra hablada, lo cual era muy importante”⁶⁰.

Pan y Libertad era una formación legal y tenía una sede donde se reunían sus miembros para organizarse y difundir sus ideas. Debido a la constante intromisión de la policía, sobre todo a partir de 1942, en muchas ocasiones se impedía a los miembros poder acceder al local. Por ello, el grupo decidió segregarse en grupos de trabajo. Las actividades de los grupos estaban enfocadas sobre todo a temas de educación, que partían de grupos de lectura. Estos grupos de lectura resumían y explicaban el contenido a los demás miembros del grupo.

Las actividades del grupo se prolongaron hasta julio de 1946, aunque ya en 1942, con la detención de 16 de sus miembros, el grupo se resquebrajó (Renton 2004, p. 92). Sin embargo, a pesar de la represión, consiguió llevar a cabo actividades y construir redes transnacionales con su contraparte Palestina. Las conexiones transnacionales de Pan y Libertad así como su ideario político lo acercan de manera más evidente a la tendencia trotskista de los disidentes del comunismo. Sin embargo, no estamos de acuerdo con Selma Botman cuando argumenta que “en esencia, existió como un grupo de socialistas independientes y aislados, alejados del movimiento comunista en Egipto e incapaces de contribuir de manera significativa al movimiento nacionalista o a la política de izquierdas” (Botman 1989, p. 16). Por el contrario, consideramos que el grupo al-Ḥubz wa-l-Ḥurriyya, en tanto que tendencia disidente del marxismo y el comunismo en Egipto, influyó no sólo en el movimiento antiimperialista y antifascista en Egipto, sino en el devenir de una izquierda antiautoritaria que reaparece con el movimiento estudiantil de finales de los años 70 (véase capítulo Cinco). En este sentido al-Fann wa-l-Ḥurriyya y al-Ḥubz wa-l-Ḥurriyya son determinantes para trazar la historia de los movimientos libertarios en Egipto como motores de la contestación contrahegemónica, que la historiografía ha silenciado o, en el mejor de los casos, metido en el saco de la subalternidad.

58. Entrevista de Selma Bootman a Anwar Kāmil para su tesis doctoral en 1980.

59. Ibid.

60. Ibid.

CINCO

Conclusión

En este capítulo se ha explicado cómo el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya es producto de una generación de jóvenes artistas desilusionados con el juego parlamentario de Egipto a principios de los años 20 y, sobre todo, la institucionalización del arte por la nueva moral burguesa, construida a partir de sus alianzas los poderes coloniales. Ante el miedo por el auge del autoritarismo y del fascismo que, procedentes de Europa, se extendían por la región, decidieron, a través de su proyecto artístico y revolucionario, romper con las formas culturales impuestas, reescribir y poner en práctica su concepto de libertad y de individuo.

A través de este recorrido, hemos constatado que el ideario político y social de al-Fann wa-l-Ḥurriyya puede integrarse en la definición de anarquismo de Richard Sonn:

El anarquismo no puede entenderse solamente en términos políticos, debe ser interpretado como una amplia rebelión cultural, que ataca la moralidad burguesa tanto como a las instituciones de poder. El anarquismo significa oposición a las institución burguesa de matrimonio, como síntoma de la autoridad paternal, a la ortodoxia del arte y del aprendizaje, al sistema educativo, a la cultura formal, al lenguaje formal, y a todas las estructuras jerárquicas (Sonn 1989, pp. 3-4).

El grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya cumple con esta definición de “rebelión cultural” que describe Sonn, ya que tanto sus integrantes como en sus expresiones grupales luchan contra todas las “estructuras jerárquicas”. Sin embargo, la represión política de toda disidencia durante el Gobierno de al-Sidqi y, más tarde, con la llegada de los Oficiales Libres al poder (1952) acabó por disgregar al grupo y cesaron sus actividades, de modo que al-Fann wa-l-Ḥurriyya ha sido considerado por la historiografía como un grupo marginal, poco estudiado en la bibliografía sobre la izquierda en Egipto anterior a la presidencia de Gamal ‘Abdel Nāsīr (1954-1970). Su pensamiento y su influencia

salieron de nuevo a la luz con la emergencia en los años 70 del grupo surrealista árabe de París, liderado por el autor iraquí Abdul Kader El-Janabi. Esta sección árabe surrealista estaba formada por exiliados árabes residentes en la capital francesa, que compartían un ideario artístico y social y se agruparon en torno a la publicación *Le Désir Libertaire – al-Rahba al-Ibahiyya* (1973-1976), revista que se consideró heredera del ideario político y cultural de al-Fann wa-l-Ḥurriyya.

Así mismo, el estudio de este grupo artístico, cultural y político, que persiste en su empeño de construir un nuevo modelo de “sujeto egipcio” fuera de los patrones de la moralidad burguesa local del momento y del modelo colonial, lo inscriben en la historia del antiautoritarismo y de los proyectos libertarios *transmodernos* que articulábamos en el capítulo Uno de esta tesis doctoral y nos ayudan a nuestro propósito general: la descolonización del anarquismo.

CAPÍTULO CINCO

DE LA IZQUIERDA MARXISTA A LA IZQUIERDA ANTIAUTORITARIA.
EL IDEARIO DE SĀMIḤ SA'ĪD 'ABŪD (1956-)

UNO

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo explicar el giro ideológico del teórico anti-autoritario egipcio Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd (nacido en 1956) del marxismo leninista a la izquierda antiautoritaria y más tarde al anarquismo. Sāmiḥ 'Abūd ha sido considerado el “padre” del anarquismo en el mundo árabe¹. Sus postulados teóricos escritos en árabe, disponibles en red y en abierto, han servido de referente para la difusión de esta ideología política, sobre todo a partir de los años 90, en el mundo árabo-hablante. Así mismo, su producción teórica ha servido como base y referente para la reemergencia de movimientos anarquistas en la últimas dos décadas en la región, como el Movimiento Libertario Socialista *al-Ḥaraka al-Ishtirākīyya al-Taḥarruriyya* (2011) en Egipto, o la formación de anarquistas individuales en todo el sur del Mediterráneo (véase capítulos Dos y Seis).

En este capítulo vamos a analizar la construcción de una generación política, la generación de los 70, que nace en los años de la llegada de Nāṣir al poder y cuyo proceso de politización se produce entre los años 1967 y 1977 a través de la militancia estudiantil y la militancia en la izquierda nacionalista y las organizaciones marxistas y leninistas de la época de Sādāt. Fue a partir de los años 80 cuando esta generación necesitó buscar una alternativa política a la desilusión con la izquierda egipcia del momento y al crecimiento del islamismo. De esta manera, y por razones en muchos casos individuales y de experiencia personal, algunos jóvenes activistas viraron ideológicamente a postulados antiautoritarios y anarquistas, lo que se plasmó años más tarde en la formación de un movimiento libertario y socialista en 2011, cuando la ventana de “oportunidad política” en términos de Tilly y Tarrow, lo hizo posible (véase capítulo Seis, sección 3.1). Sin embargo, una de las características de esta generación fue su actividad política dentro de la literatura, la prensa de partidos (*suḥūf ḥizbiyya*) y los grupos de debate. La falta de organiza-

1. En mayo de 2013, el periódico online *correspondents.org* realizó una entrevista a Sāmiḥ titulada “Arrāb al-anārkiyya al-miṣriyya” [El padrino del anarquismo egipcio]. Véase <http://www.correspondents.org/ar/node/2043> [Consultado el 7 de marzo de 2013].

ciones de izquierda de tendencia antiautoritaria o libertaria, como postularon los miembros de esta generación, sin embargo, no significó en términos políticos la inexistencia de una actividad antiautoritaria. Esta generación se dedicó a la vida intelectual y literaria como capital simbólico y como repertorio de acción política: “Existía un paralelismo entre las iniciativas que desafiaban las normas literarias y los modos de resistencia que podrían ser llamados “directos”, pues ambos tenían la intención de confrontarse con el régimen” (Duboc 2011, p. 67).

Para ello vamos a hacer uso de la historia de vida como metodología cualitativa. Las historias de vida dentro de la investigación cualitativa buscan descubrir la relación dialéctica entre lo cotidiano (individuo) con su entorno (social), así como “capturar el proceso de interpretación, viendo las cosas desde la perspectiva de las personas, quienes están continuamente interpretándose y definiéndose en diferentes situaciones” (Chárriez Cordero 2012, p. 51). La historia de vida demuestra ser una de las metodologías de investigación cualitativa más adecuadas para el estudio de la experiencia política del anarquismo en este periodo, debido a la inexistencia de organizaciones anarquistas, antiautoritarias o libertarias en la región.

Nuestro objetivo es entender la ruptura ideológica que se produce a finales de los años 70 y principios de los 80 de una generación que creció con el naserismo, militó en organizaciones marxistas y buscó alternativas a una izquierda que no daba respuesta a la situación económica y social del momento. De esta manera, el relato de la vida de Sāmiḥ Sa‘īd ‘Abūd, así como su legado teórico (véase anexo I) nos puede ayudar a arrojar luz a por qué, en un momento de crisis ideológica, el anarquismo surge como alternativa política, de qué manera se articula esta tendencia antiautoritaria, y qué efectos ha tenido para el desarrollo de nuevas generaciones de anarquistas en la región.

Las entrevistas a Sāmiḥ Sa‘īd ‘Abūd, así como a otros miembros de su generación, entre ellos Aḥmed Zakī (nacido también en 1956), se han realizado en diferentes fases. La primera fase se realizó en marzo de 2013, a través de internet, cuando nos comenzamos a acercar al anarquismo contemporáneo en Egipto para la redacción de nuestra tesina de máster. Desde entonces, el contacto con ambos entrevistados ha perdurado y perdura hasta el día de hoy a través de las redes sociales. La segunda fase se produjo con el contacto directo con ambos activistas en El Cairo en el año 2014. Al identificar mediante nuestras conversaciones las variables de nuestra investigación, decidimos dedicarles a ambos un capítulo de la tesis doctoral, y por ello procedimos a realizar entrevistas semi-estructuradas en profundidad con cada uno de ellos. En ambos casos se nos pidió expresamente no grabar las conversaciones por motivos de seguridad. Para poder ahondar en cuestiones vivenciales y así analizar el relato de los entrevistados decidimos repetir las entrevistas por escrito durante los años 2016 y 2017. Las entrevistas por escrito han sido el canal más seguro con el que proceder a un análisis detallado de los discursos de los participantes. Han ayudado a dar el tiempo y el espacio a los entrevistados para responder a las preguntas que se les formulaba, en un ambiente político, como el egipcio en 2016 y 2017, donde su seguridad tampoco se puede garantizar a través de la red.

Las entrevistas realizadas entre 2016 y 2017 se han dividido en tres partes: 1. La primera parte tuvo como objetivo explorar aspectos familiares y de origen, para entender el proceso de politización temprana de ambos entrevistados. 2. La segunda parte tuvo como objetivo entender el escenario cultural, político y social que lleva a los entrevistados a participar de una determinada elección política y qué sucesos personales e históricos marcaron el giro ideológico a tendencias antiautoritarias y más tarde anarquistas. 3. La tercera parte tuvo el objetivo de hacer a los entrevistados partícipes del análisis de las investigadoras de sus escritos teóricos y publicaciones. En este sentido, la relación entre el participante y las investigadoras se ha nutrido dialécticamente durante el proceso de redacción de este capítulo.

DOS

La trayectoria de Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd y la construcción de una generación política

2.1 LA CONSTRUCCIÓN DE UNA GENERACIÓN

Son aún pocos, aunque *in crescendo*, los estudios dedicados al proceso de politización y de transmisión política de la denominada “generación de los 70” (véase Duboc 2011; El Khawaga 2003). En los últimos años, estos estudios han tratado de dar sentido a la movilización política y teórica de una generación política e intelectual izquierdista que ha quedado en el olvido debido, sobre todo, a la atención recibida por otras corrientes ideológicas en Egipto, como el islamismo y su inserción en la vida pública a partir de la década de los 80. El declive de la izquierda egipcia, con la caída de la Unión Soviética, que representó el climax de este proceso, significó el colapso del socialismo como un modelo atractivo de cambio y como una herramienta intelectual para analizar el mundo y los procesos nacionales. Los marxistas del mundo árabe, apunta Jabar en la introducción a su libro *Post-Marxism and the Middle East* (1997), respondieron a la caída del marxismo sólo tras la caída de la Unión Soviética. Este suceso “dejó un sentido de desesperación y angustia en la nueva generación de marxistas activistas árabes, líderes e intelectuales. Las experiencias previas de esta generación habían sido traumáticas” (Jabar 1997, p. 8). La desilusión de la izquierda del momento, que dejó un vacío ideológico propicio para el ascenso del islamismo, llevó a los marxistas de la época a un proceso doloroso de búsqueda de una nueva identidad (Jabar 1997, p. 8). Sin embargo, este proceso de activistas marxistas y no marxistas que se radicalizaron durante el movimiento estudiantil y las revueltas del pan de 1977, ha quedado al margen de la investigación académica debido a su carácter marginal en términos de éxito movilizador.²

2. Una excepción es la tesis de Gervasio, G., 2005. *Intelletuali e marsismo: una storia dell'oposizione secolare in Egitto, 1967-1981*. Università di Napoli “L'Orientale” (UNO), que apunta a estas razones en las pp. 250-293.

La movilización política de 2011 ha llevado a la academia a establecer un paralelismo histórico y social entre los sucesos del 25 de enero de 2011 y las manifestaciones estudiantiles y obreras en los años 70. Tanto es así que, *abramonline*, en su versión en inglés, publicó en 2015 un artículo titulado “January’s dream: Egypt’s protest veterans recall 40 years of struggle” (Fathi 2015) donde explica cómo figuras líderes del movimiento estudiantil de los 70 consideraron la revolución de 2011 como la culminación de una lucha que aún perdura. De la misma manera, el artículo “The Student Movement in 1968” (Anderson 2011) publicado por la joven revista online del Arab Studies Institute, *Jadaliyya*, comparaba los movimientos estudiantiles de Egipto y Líbano asegurando en el último párrafo que:

La euforia de los manifestantes actuales y el éxito de sus esfuerzos organizacionales guardan un gran paralelismo con las acciones de sus predecesores estudiantiles de hace 40 años. Mientras que ese movimiento con el tiempo perdió su momento, los efectos de los sucesos de 2011 en Túnez, Egipto, Libia y otros países está aún por decidirse mientras los manifestantes antigobierno mantienen su presión y los remanentes del régimen intentan aguantar en el poder. (Anderson 2011)

Aunque la mayoría de los intelectuales de la denominada generación de los 70 se politizaron durante su adolescencia y juventud y tras el golpe de Estado de 1952, siendo en su mayoría jóvenes adultos con una relación ambivalente con el régimen de Nāṣir y su figura, en nuestro caso vamos a relatar la experiencia política de Aḥmed Zakī (El Cairo, 1956-), y Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd (El Cairo, 1956-), centrando nuestro análisis en la historia de vida y obra teórica de éste último. Aunque con un proceso de politización relativamente posterior a los miembros de esta generación, tanto Aḥmed como Sāmiḥ forman parte integrante de la misma, ya que, por un lado, comparten experiencias políticas y vitales similares, y, además, se identifican como parte de ella.

Hemos elegido a Sāmiḥ Sa'īd 'Abū como caso de estudio para extrapolar la experiencia de un grupo generacional que, a raíz de la desilusión con la izquierda nacionalista y autoritaria, se inclina ideológicamente hacia postulados antiautoritarios y anarquistas. Entre los miembros de esta generación encontramos a Khāled al-Fishāwī³, Aḥmed Ḥussām⁴, Aḥmed Zakī y Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, según identifica Sāmiḥ a lo largo de las entrevistas realizadas⁵. La figura de Sāmiḥ representa las experiencias compartidas de estos activistas políticos y miembros de la *intelligentsia*

3. Se puede consultar sus artículos en *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*: <http://www.ahewar.org/m.asp?i=614> [Consultado el 13 de marzo de 2017].

4. Véase su único artículo en *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=43073> [Consultado el 12 de marzo de 2017].

5. En el futuro nos planteamos realizar un estudio comparado de los miembros de esta generación de auto-denominados anarquistas, para poder comprobar las diferentes narrativas existentes respecto a la ruptura con la izquierda de partido y el giro ideológico hacia el anarquismo.

egipcia de las últimas décadas. Lo que los une, más allá de sus experiencias vitales compartidas es lo que Marie Duboc (2011, p. 64) describe en general a propósito de los marxistas egipcios en los años anteriores a la revolución de Tahrir: “Hoy en día comparten una relación con el activismo influenciada por la fatiga social y la frustración política”.

En 1970 aparecieron diferentes grupos marxistas en las universidades egipcias debido al interés estudiantil en radicalizar sus cuadros y dar un giro fuera de la izquierda de partido tras la derrota de 1967. Las asociaciones estudiantiles fueron especialmente relevantes en esta época, sin embargo, el empujón del gobierno a las asociaciones islamistas, como medio para acabar con la oposición de izquierdas, llevó a la opción islamista a tener muchos más peso que las opciones marxistas, marginadas y relegadas a un segundo plano en el ámbito universitario. De esta manera, el surgimiento de estas asociaciones, como indica Elena Arigita (2005, p. 124):

no es ni mucho menos un fenómeno espontáneo: no sólo aparecen fomentadas por la coyuntura política que hace que el nuevo gobierno favorezca el asociacionismo de signo islamista en las universidades, sino que la fuerza renovada de los Hermanos Musulmanes apoya y está presente en estas asociaciones.

Por su parte, entre aquellos que se adhirieron a la opción izquierdista, la guerra supuso un punto de inflexión que llevó a muchos jóvenes activistas a cambiar sus afiliaciones políticas, alejándoles del naserismo y apoyando u organizando organizaciones marxistas más radicales (Duboc 2011, p. 66). Las historias personales y los discursos y narrativas posteriores suelen subestimar el impacto de los eventos de 1967, mientras que algunos autores (Duboc 2011, p. 67) y los propios protagonistas están más de acuerdo en que la falta de libertad de expresión durante el régimen naserista y luego las políticas de Sādāt, con su liberalización económica y su mayor énfasis en el islam, tuvieron mayor repercusión en el nuevo interés que suscitaban las organizaciones comunistas.

Sin embargo, es importante no perder de vista cómo la crisis de 1967 afectó a toda una generación política e intelectual en Egipto. A los efectos que nos interesan aquí, la *naksa* [derrota]⁶ de 1967 fue sobre todo una crisis cultural que ponía en cuestión la “identidad del hombre árabe” de

6. El pensador sirio-libanés Sadik Jalal al-Azm, en su famoso libro *Self-Criticism after the Defeat (1968)* considera que existió una tendencia a evadir toda responsabilidad de los hechos ocurridos en 1967, y que la propia terminología usada para denominarlos “*naksa*” [derrota], lo demuestra: “Nadie que haya seguido el estado de los árabes antes y después de la reciente guerra no ha notado nuestra vehemente tendencia a gastar el mayor esfuerzo posible para eludir nuestra responsabilidad y cambiarla por factores ajenos a nuestro control, permitiéndonos disculparnos por la situación embarazosa en la que caímos, y por nuestro fracaso en cumplir nuestras obligaciones con respecto a la causa paramétrica árabe (Palestina) y en lo que respecta a la civilización moderna en general. Aunque cada uno de nosotros sabe en el fondo que la responsabilidad por la derrota, al final, nos pertenece, persistentemente intentamos lo que decimos, pensamos, escribimos y declaramos a saber enfrentar, proteger las apariencias, aferrarnos a las emociones y a la preocupación en lugar de hacer el trabajo necesario de llamar a las cosas por su nombre y arreglar las responsabilidades y ponerlas en su sitio. diciéndoles a los que han perdido “has perdido” y a los incompetentes “eres un incompetente” (Al-Azm 1968, pp. 38-39).

la manera en que se definió durante el periodo de la descolonización y de independencia nacional (Gervasio 2005, p. 18). Además, esta crisis también política, económica y social afectó de manera profunda a la legitimidad del régimen naserista y, como asegura Gervasio (2005, 18), “a nivel más profundo, fue una “crisis de hegemonía””. Los sucesos de 1967 pusieron en cuestión al Ejército egipcio, que era el máximo artífice de la Revolución de 1952 y de la resistencia contra la “triple agresión” del Canal de Suez en 1956. Por todo ello, en febrero de 1968 surgió la rabia popular directa contra los oficiales culpables de la derrota militar, sobre todo por parte de estudiantes y trabajadores. Las manifestaciones del 9 y 10 de junio constituyeron la irrupción de las masas por primera vez en la escena política desde el “Incendio de El Cairo” en enero de 1952.

De esta manera podemos decir que los efectos de la crisis de 1967, y las movilizaciones políticas que se sucedieron posteriormente, en 1968 y más adelante en 1972 y 1973, fueron claves en la configuración ideológica de estos activistas e intelectuales. En su mayoría procedían de clases medias urbanas y llegaron a ser periodistas, editores, profesores universitarios, abogados, científicos. Fueron los jóvenes que constituyeron las posiciones de liderazgo del movimiento estudiantil entre los años 1968 y 1972. Con posterioridad se les dio diversas denominaciones, como “nueva izquierda egipcia” o “fuerzas nacionales” (qūwa waṭaniyya), “demócratas” o “activistas pro-derechos humanos”:

Estos actores son a menudo igualmente destacados como los verdaderos promotores de la democratización y liberalización políticas que ocultados sin más como componentes constitutivos de la escena política egipcia, o, también, totalmente rechazados y juzgados como agentes del *establishment*, incluso un componente del montaje que le permite continuar reivindicando la dimensión democrática de su funcionamiento (El Khawaga 2003, p. 273).

2.2 LA TRAYECTORIA DE SĀMIḤ SA'ĪD 'ABŪD

Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd es un claro ejemplo de esta generación de jóvenes activistas e intelectuales que describíamos en el apartado anterior. Nació en julio de 1956 en el barrio proletario cairota de Imbāba, en el norte de la gobernación de Giza, en el seno de una familia de clase media-baja, hijo de una primera generación urbanizada procedente del bajo Egipto. Su madre provenía de una familia de propietarios rurales de Shamma, en la gobernación de Munufiyya, mientras que su padre procedía del pueblo Tālibiyya, en la gobernación de al-Gharbiyya. Sāmiḥ fue el pequeño de cuatro hermanos, quienes no mostraron motivación alguna por la política. La politización temprana de Sāmiḥ se produjo a través de la figura de su padre –trabajador de las Imprentas del Principado del Gobierno– y miembro del Movimiento democrático de liberación nacional (HADITU). Debido a su actividad política y sindical, el padre de Sāmiḥ fue detenido y encarcelado en varias ocasiones, lo que hizo que cambiara su actividad profesional y pasara a desarrollar un

trabajo administrativo en otras instituciones del Estado. Abandonó su actividad política en los años 60. Aunque, como declara Sāmiḥ: “Estuvo convencido del marxismo hasta su muerte a principios de los 90 a pesar de haber dejado la política a principios de los 60”.

Fue la figura de su padre, así como una situación especial en su infancia –Sāmiḥ nació con graves problemas de salud–, lo que le determinó a combatir las injusticias sociales derivadas de las relaciones de poder, fueran estas sociales, políticas o económicas. En 1968, a los 12 años de edad, una vez terminó la escuela primaria, experimentó uno “de los peores momentos” de su vida. Se enfrentó a un fuerte acoso escolar que, en última instancia, le llevó a dejar la educación institucionalizada. Sin embargo, Sāmiḥ relata que a pesar de las circunstancias:

Iba creciendo en mi una fuerte combinación psicológica que no me permitía abrumarme y desarrollar un sentimiento de inferioridad ante la fuerza, ni aceptar la sumisión a la autoridad y a la violencia

Quizá fuera de esta experiencia temprana de lucha contra la opresión y las desigualdades sociales lo que llevó a Sāmiḥ a entender la importancia que daría más adelante a la lucha contra la autoridad y el autoritarismo. Tras finalizar sus estudios de secundaria en 1980, obtuvo un diploma que le capacitaba para la reparación de radios y televisiones, trabajo que nunca desempeñó. Sin embargo, su interés por la cultura, aspecto por el cual destacaba entre sus coetáneos y en su barrio, le llevó a dar clases particulares de filosofía y literatura a los jóvenes de la zona, lo que le animó a proseguir sus estudios superiores. En 1988 se graduó de Derecho por la Universidad de El Cairo. Trabajó como abogado en el bufete de Aḥmad Nabīl al-Halālī, importante abogado laboralista, y como secretario en el Partido Comunista Egipcio. Posteriormente ingresó como miembro del Partido Popular Socialista tras su escisión del Partido Comunista. Tras cinco años (desde 1991 hasta 1996) ejerció como abogado independiente, dejó esta actividad profesional y se introdujo de lleno en su actividad intelectual. En 1996 publicó sus dos primeras obras *Mūjaz tāriḫ al-māda wa al-wāʾi* [Resumen de la historia del “artículo” y la conciencia] y *al-ʿIlm wa al-Ustūra manḥajān lil-taghyr al-ijtimāʿi* [La ciencia y el mito: dos métodos de cambio social] y se incorporó al Centro de Investigación Mahrousa (Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-ṣaḥāfiyya wa al-abḥāth wa al-nashr)⁷ donde trabajó como responsable del Departamento de Investigación hasta el 25 de enero de 2011, con la irrupción de la Revolución egipcia (aún continúa su colaboración y trabajo con el centro como escritor, investigador y traductor)⁸.

7. *Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-ṣaḥāfiyya wa al-abḥāth wa al-nashar* en su nombre en inglés Mahrousa Center for Publishing es un centro de investigación que se fundó 1986 y tiene como objetivo la investigación social y política y la producción de conocimiento sobre la sociedad civil egipcia. Véase <http://www.mahrousaeg.com/home.html> [Consultado el 2 de febrero de 2017].

8. Por ello es que la mayor parte del trabajo teórico de Sāmiḥ, como se puede comprobar en el apéndice I, está publicado por esta institución.

Sin embargo, su actividad profesional y política se ha visto relegada al ámbito doméstico y privado debido a la difícil situación de salud de Sāmiḥ, que en 2012 sufrió una dificultosa operación a corazón abierto que le retiró de su actividad política e intelectual en el ámbito público. A pesar de las dificultades, su actividad teórica y política continúa a través de la publicación de artículos en la página *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin* y en las redes sociales como *Facebook*, que se ha convertido en una plataforma esencial para dar salida al ideario político del autor, quien cuenta con más de 1300 seguidores. Es importante señalar que la mayor parte de estos seguidores procede del mundo árabe-hablante, debido a que el árabe es la lengua vehicular de Sāmiḥ y en la que escribe tanto sus comentarios en las redes sociales como sus ensayos de teoría política. Entre ellos se encuentran numerosos jóvenes anarquistas de todo el sur de Mediterráneo (Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Palestina, Jordania, Líbano y Siria), a quienes hemos podido conocer y con quienes hemos compartido inquietudes intelectuales a lo largo del transcurso de esta investigación (véase capítulo Dos a propósito de la propagación del anarquismo contemporáneo en el sur del Mediterráneo y capítulo Seis, sección 3.1, sobre el Movimiento Libertario Socialista). En este sentido, 'Abūd es el maestro de la nueva generación de anarquistas árabes post 2011.

2.3 PROCESO DE POLITIZACIÓN Y PARTICIPACIÓN EN ORGANIZACIONES DE IZQUIERDA

A diferencia de la mayor parte de los miembros de su generación política, quienes participaron en organizaciones marxistas y posteriormente trasladaron su ideario hacia postulados antiautoritarios, como es el caso de Aḥmed Zāki, Sāmiḥ 'Abūd no formó parte del movimiento estudiantil de los años 70 ni de las revueltas del 1977, ya que su ingreso en la universidad no se produjo hasta 1984.

Aunque Sāmiḥ no participó directamente en el espacio universitario como espacio donde poder desarrollar su actividad política, su ingreso en la organización marxista 8 de Enero se produjo a través de un amigo, quien le insistió en afiliarse en 1979. La importancia de la universidad como espacio de contestación a las políticas de Sādāt se hizo notoria a inicios de los años 70, tras su llegada al poder. La universidad, como en otros momentos de la historia de Egipto, se convirtió en un símbolo de resistencia y se percibía como una institución democrática y nacional opuesta a las instituciones políticas corruptas y demagógicas (El Khawaga 2003, pp. 275-276)⁹.

El movimiento estudiantil interpretó la expulsión de los militares soviéticos decretada por Sādāt en 1972 como un paso más en la dirección contraria de la batalla social del momento. En esta atmósfera política, el movimiento estudiantil volvió a las universidades y a las calles de Egipto con protestas en diferentes facultades que se centraban en la crítica al raís, a quien acusa-

9. Sobre la universidad como espacio de contestación véase capítulo Seis, sección 4.6.3 de esta tesis doctoral. Otras obras de referencia sobre este tema que hemos consultado son Azaola, B., 2006. *La universidad como campo de acción sociopolítica en el Norte de África: El caso de Egipto*. Universidad Autónoma de Madrid; y Abdalla, A., 1985. *The Student Movement and National Politics in Egypt 1923-1973*, Cairo-New York: The American University in Cairo Press.

ban de incapacidad de liderazgo. La importancia del movimiento estudiantil en la época crecía en paralelo al incremento de estudiantes universitarios debido a la apertura de universidades en las diferentes provincias de Egipto y no sólo en la capital¹⁰. El movimiento estudiantil, a su vez, había experimentado un proceso de maduración con respecto al movimiento estudiantil de 1968, que siguió a la derrota del 1967. Como declara Gennaro Gervasio (2005, p. 48), el movimiento estudiantil de 1972-3 entendió, como no lo había hecho en 1968, la necesidad de buscar un alternativa democrática al régimen de Nāṣir:

En esta ocasión, a diferencia del movimiento de 1968, los estudiantes demostraron una mayor conciencia de la situación del país y de la necesidad de una verdadera apertura democrática en todas las instituciones, tanto universitarias como estatales. Más allá de esta mayor madurez estudiantil, el “movimiento del 72/73” vivió una menor tolerancia del Gobierno, que pronto ordenó la represión policial (Gervasio 2005, p. 48)

Los levantamientos estudiantiles de 1968 fueron la expresión pública de movilización social más importante que siguió a la “derrota” de 1967. Los estudiantes habían estado silenciados políticamente desde 1954, con la llegada de Nāṣir al poder. Su re-emergencia vislumbró la crítica de la sociedad a un régimen que, aunque sostenía que venía a garantizar los intereses de la clase obrera, ahogaba la libertad de expresión de sus ciudadanos. Después de un largo paréntesis de actividad política en la esfera pública durante los primeros años del régimen de Nāṣir, líder antiimperialista por antonomasia, los estudiantes (comunistas, trotskistas y panarabistas y baazistas en el sentido tanto iraquí como sirio) iniciaron un movimiento popular que desbordó los límites de los debates ideológicos y las fronteras espaciales propias de la universidad llevando las manifestaciones a la calle y organizando sentadas delante de instituciones políticas como el Parlamento o el partido único de la Unión Socialista Árabe. Entre sus principales reivindicaciones estaba la de combatir la corrupción en el seno del sistema político y poner fin a la dimensión policial del régimen. Estos estudiantes fueron percibidos por el régimen, que los reprimió violentamente, como “anarquistas que querían llevar las revueltas estudiantiles del mundo capitalista occidental a la nación socialista construida en torno a la lucha contra el imperialismo” (El Khawaga 2003, pp. 275-276). Fueron, además, los primeros en criticar al régimen de Nāṣir como autoritario y excluyente, lo cual había sido hasta entonces patrimonio de los Hermanos Musulmanes, principal fuerza opositora y violentamente perseguida¹¹. En palabras de Ahmed Abdalla, autor de *The Student Movement and*

10. En el curso 1983-1984 la educación universitaria egipcia acogía a más de 86.000 estudiantes; existían 13 universidades con 142 facultades; el presupuesto total de gasto educativo universitario fue de 370 millones de libras; el personal universitario ascendió a 36.000 empleados; y la ratio profesor/alumno era de 1:19 (Abdalla 1985, pp. 221-222)

11. En enero de 1954, la hermandad de los Hermanos Musulmanes egipcios fue disuelta y muchos de sus miembros encarcelados. Las idas y venidas sobre la legalidad de la hermandad tuvo más que ver con las rencillas entre el General Muḥammad Najīb, entonces presidente, y ‘Abdel Nāṣir que con una amenaza real de la misma

National Politics in Egypt 1923-1973 (1985), quien participó directamente en los levantamientos estudiantiles de la época, “la reemergencia del activismo estudiantil fue un componente integral de las presiones generales al régimen para romper el molde de la política egipcia siguiendo un mayor grado de auto-expresión en varios sectores de la población” (Abdalla 1985, p. 149). Estos acontecimientos marcaron la reacción inicial de la sociedad contra el régimen y su incapacidad militar demostrada en 1967, así como evidenció ante la sociedad egipcia las limitaciones de la libertad de expresión de estudiantes e intelectuales, antes, incluso, de la gran derrota (Abdalla 1985, p. 140).

Aḥmed Zāki (1956-), miembro de la generación de Sāmiḥ y traductor de numerosas obras sobre anarquismo, participó en el movimiento estudiantil de 1972 y 1973. Procedente de una familia de clase media urbana, Aḥmed se politizó, como la mayor parte de los miembros de su generación, a través del espacio universitario. La “derrota” de 1967, así como las manifestaciones de los trabajadores del barrio elwān, que protestaron en 1968 y fueron duramente reprimidos, despertaron su conciencia política. Recuerda con especial afectividad, en una entrevista realizada en enero de 2017, las grandes manifestaciones de febrero de 1968:

Al año siguiente de la guerra, en febrero de 1968, me levanté un mañana de un día frío con un sonido estrepitoso. Pregunté a mi madre sobre la causa de ese sonido, y me dijo que igual se debía a la lluvia y la tormenta. Cuando abrimos la ventana para averiguar qué sucedía, escuchamos el sonido estridente de una multitud humana y de disparos de rifles automáticos. Un mar de enfado provenía de los trabajadores de la gran zona industrial que rodeaba a la sede del la Ciudad Policial cerca de mi casa. Protestaban por las decisiones judiciales emitidas contra los líderes de las Fuerzas Aéreas egipcias, acusados de una supuesta actuación vergonzosa que resultó en la completa destrucción de las fuerzas aéreas egipcias en la guerra de 1967. Más allá de lo que el régimen quisiera decir con este falso juicio, lo que es importante de este suceso, como lo veo a día de hoy, fue el hecho de que por primera vez desde 1954 los egipcios usaron de nuevo la protesta masiva en las calles para manifestarse contra el régimen. Yo sabía, y Egipto lo supo una vez más, cómo hacer protestas en la calle, nuestra práctica más querida ¡que adquirimos en la Revolución de 1919 contra la colonización británica!”

Es interesante observar, a través de este relato, cómo Aḥmed compara las manifestaciones que siguieron a la crisis de 1967 con el proceso de descolonización de 1954 y la Revolución anticolonialista de 1919, y cómo éstas despertaron (es relevante la imagen de la madre que le acompaña) su conciencia política. De esa manera, Zāki decide ingresar en 1970 en al-Ittiḥād al-Ishtirākī al-‘Arabī [Unión Árabe Socialista] , tras un proceso de evolución ideológica donde se identificó

al régimen. Sin embargo, el 26 de octubre del mismo año, tras el intento de asesinato del rais por la Hermandad, miles de miembros fueron arrestados, perseguidos y sentenciados a penas de muerte.

como “socialista”. A pesar de su crítica al “socialismo de Estado” del “Padre Nacional”, de acuerdo con su relato, la Unión Árabe Socialista era la única organización política a la que un joven, que aún estaba cursando su educación secundaria, podía optar para participar en aquella época.

A esta edad tenía un grupo de amigos y familiares limitado, que no estaban involucrados en política. Y ¿dónde podía ir un adolescente de instituto ingenuo de este país y poner en práctica su activismo sino era uniéndose a la única organización política permitida en la época? Irónicamente su nombre era: “La Unión Árabe Socialista”. Después de ver mis tendencias de izquierdas, un oficial local a quien conocí en las oficinas del partido me dijo sarcásticamente: “¡Oh, después de la muerte del Hombre que pedía el socialismo, ahora vienes a nosotros! ¡Todo lo que queda aquí es sólo el nombre!

A nivel teórico Aḥmed, como el resto de miembros de su generación, estuvo fuertemente influenciado por las obras teóricas de los revolucionarios de América Latina. En una entrevista que mantuvimos con el autor en 2014, nos relataba la fascinación propia y de su generación con la revolución cubana y el icono revolucionario del Ché Guevara y el sur global. Así mismo, la Revolución Cultural de Mao, impulsada en 1966, fue importante para la configuración ideológica y la ruptura con el estalinismo de esta generación. El maoísmo, así como el ejemplo de la Revolución Cubana, y las críticas del Ché a la burocratización de la revolución y el imperialismo soviético, se convirtieron en una parte importante del nuevo radicalismo estudiantil a nivel global y local. Además, coincidió en el tiempo la Guerra de Vietnam, que ayudó al surgimiento antibelicista global y llevó a miles de jóvenes alrededor del planeta a plantar cara a sus regímenes imperialistas o colonizadores¹².

Un momento importante para esta generación política fue enero de 1977. Las manifestaciones populares en contra de la decisión del Gobierno de Sādāt de aplicar los dictámenes del Fondo Monetario Internacional, recortando subvenciones estatales, “sacaron a la luz las contradicciones entre la liberalización económica [infitāḥ] pretendida por Sādāt y la necesidad del mantenimiento de la política de subvenciones” (Gómez García 1996, p. 29). Además, este fue un momento de movilización importante por dos razones. La primera, se debió a la ampliación de la base social de la movilización. Obreros, trabajadores, agricultores y proletarios urbanos se unieron en las calles pidiendo un vida digna. Por otro, como apunta El Khawaga (2003), estos sucesos aún no han sido todavía estudiados por la historia o la política, pero suscitaban tanta polémica que los diplomados de izquierda que participaron en ellos fueron arrestados por periodos desde 2 a 8 meses. Este proceso de encarcelamiento de esta generación fue crucial para la construcción de un ideario anti-autoritario y una crítica a la izquierda egipcia del momento.

12. Véase el apartado 4.3.1 “El efecto dominó” de la tesis doctoral Azaola, B., 2006. *La universidad como campo de acción sociopolítica en el Norte de África: El caso de Egipto*. Universidad Autónoma de Madrid.

Mientras la convulsión política del país se ceñía contra dos regímenes que no habían dado respuesta a los deseos de la población de libertad, y la mayor parte de los miembros de la generación de los 70 encauzaron su descontento a través de la universidad, en el caso de Sāmiḥ, y de manera paralela a Aḥmed, su politización temprana se produjo en el seno de la Unión Socialista Árabe. No es extraño que ambos jóvenes se politizaran en la Unión Socialista Árabe. Hasta bien entrados los años 70, fue la única organización que supo canalizar las inquietudes de la izquierda en Egipto. En el caso de Sāmiḥ, la transmisión ideológica de los fundamentos naseristas se produjo a través de la figura de su padre, a quien reconoce como su mentor político e intelectual y “el transmisor de tales conocimientos”. Con la fragmentación del partido único, en 1976, Sāmiḥ se unió a la Unión Progresista Nacional: “como la mayoría de la gente de izquierdas marxista y naserista de aquel tiempo”, aunque desde 1976 se relacionó políticamente con diferentes organizaciones. Su relación con la Unión Progresista Nacional terminó en 1988, el mismo año en el que se graduó de Derecho por la Universidad de El Cairo. Mientras tanto, ingresó en diferentes organizaciones de la izquierda en la clandestinidad. De 1982 hasta su descomposición en 1984, participó como miembro del Partido Comunista egipcio 8 de enero¹³, organización clandestina que rechazó la resolución del régimen de Nāṣir en su promesa de crear un aparato político dentro de la Unión Árabe Socialista¹⁴.

Desde 1988 hasta 1991 militó en el Partido Popular Socialista. Este partido surgió de una escisión del Partido Comunista fundado en 1975: “Este partido todavía continúa hasta ahora. Ganó mucha publicidad después del 25 de enero de 2011. Pero es un partido como el Tagammu’, odiado y rechazado por todos los izquierdistas en Egipto”, declaraba Sāmiḥ. En 1991, pasó a formar parte de los Socialistas Revolucionarios que acababan de formarse como grupo, en su mayoría procedentes de la Universidad Americana de El Cairo. Sāmiḥ reconoce que, aunque participó en este grupo hasta 1993:

en esa época yo ya era más cercano a la crítica del leninismo, del trostkismo, del estalinismo y el maoísmo. Me acercaba más al anarquismo sin haber leído ningún libro anarquista. Toda la información que tenía era poca sobre el anarquismo excepto algunos libros no traducidos al árabe. Toda la información que tenía sobre anarquismo era a través de los marxistas, contrarios al anarquismo. Sin embargo, las ideas en sí mismas me gustaban. Ahí empecé a influenciarme por las ideas de Rosa Luxemburgo y su crítica al leninismo.

13. El Partido Comunista de Egipto 8 de enero se fundó en 1975 y consistía en un partido pequeño, ultra-secreto, compuesto por un grupo de activistas que nunca aceptaron la disolución del partido en 1965 y que nunca participaron en la Unión Socialista Árabe (Hammad 2016, p. 141).

14. La rehabilitación de la izquierda egipcia, después del periodo represivo inicial del régimen de Nāṣir a trabajadores y comunistas, se produjo en 1963 y terminó en 1964, cuando marxistas y comunistas fueron liberados de las cárceles (Ansari 1986, p. 92). El partido comunista egipcio en la época, el Movimiento Democrático por la Liberación Nacional (HADITU), anunció su disolución. En régimen de Nāṣir, en su promesa de crear un aparato político dentro de la Unión Árabe Socialista, anunció la fundación de la Vanguardia Socialista, a la que invitó a miembros de HADITU a unirse. Este acto fue percibido por muchos como un acto de traición.

De manera paralela a las organizaciones marxistas, Sāmiḥ participó en organizaciones sociales fuera de las estructuras de partido que empezaron a formarse en Egipto en estos años. Formó parte en el Comité Popular de Apoyo a la Resistencia Libanesa de 1982, en el Comité de Defensa de los Derechos de los Trabajadores en 1988, en el Comité de Defensa de la Libertad de Pensamiento y Expresión en 1995, en el Comité de Apoyo a la Intifada Palestina en 2002, en el Comité de Organización de las Libertades de los Trabajadores y Sindicatos en 2005. Así mismo, no dejó de lado la política local en los barrios y en centros juveniles, donde estuvo involucrado desde los años 70, sobre todo en el barrio de Imbāba, su lugar de origen.

En 2011, con la revolución egipcia, Sāmiḥ participó en el Comité de Defensa de la Revolución (véase capítulo Seis, sección 4.2) de su barrio, 6 de Octubre, así como en la fundación de la primera organización anarquista en Egipto, el Movimiento Libertario Socialista (véase sección 3.4 de este capítulo, y sección 3.1 del capítulo Seis). La trayectoria política de Sāmiḥ refleja el recorrido vivencial de toda una generación de la izquierda egipcia tras la derrota del 67 y los levantamientos estudiantiles de los años 70, y conecta, además, con los recientes sucesos de 2011 en Egipto. De esta manera, su relato de vida, así como su producción teórica, se tornan fundamentales para el análisis de la emergencia y propagación del anarquismo en Egipto desde finales de los años 70 hasta nuestros días.

2.4 LA PRODUCCIÓN TEÓRICA COMO PRÁCTICA POLÍTICA

En los años 80, la desintegración del partido comunista y de las organizaciones de izquierda dejó a su militancia en un estado de confusión. Esta desintegración de la política tradicional de izquierda llevó a toda una generación a la desilusión de la política estructurada y organizada bajo las señas de un partido. Esta fase coincidió, además, con cambios personales en los miembros de la generación de los 70, que en muchos casos se retiraron a la vida privada (matrimonio) o emigraron fuera del país, lo que llevó a muchos de ellos a retirarse temporalmente de la política. La “reconciliación” del régimen con la oposición a inicios de los años 80 debilitó la posibilidad de estas organizaciones de abrirse como espacios en los que operar como fuerzas políticas opositoras, y esto jugó, según Duboc (2011, p. 71), un papel fundamental en el sentimiento de “desilusión” de los intelectuales de la época. Sin embargo, la falta de estructuras organizacionales de izquierda y partidos políticos que sirvieran de espacio donde coordinar la oposición al régimen no llevó a la desaparición de las ideas de los miembros de estas organizaciones.

Los años 80 representaron un punto de inflexión en la manera de articular el activismo para los miembros de la generación de los 70. La construcción de canales alternativos de expresión política, con el objetivo de ganar una mayor autonomía, fue una de las salidas al fracaso de las organizaciones y estructuras tradicionales. La falta de credibilidad de estas organizaciones o la búsqueda de métodos alternativos no implicó en muchas ocasiones una retirada total del

activismo político (Duboc 2011, p. 71). La producción literaria y periodística surgió, o más bien, resurgió, como así lo hizo en los años 30 junto a las las organizaciones de izquierda (véase capítulo Cuatro), como una forma de activismo político y acción directa, que aunque no cambió los métodos tradicionales de expresión política, proveyó de canales complementarios a través de los que expresar la desilusión con la izquierda de la época. La literatura y la prensa se convirtieron en repertorios de acción colectiva.

La creación de espacios culturales alternativos fue una forma de oposición ya durante los regímenes de Nāṣir y Sādāt, donde la cultura y los espacios culturales estaban controlados por el gobierno. Una de estas iniciativas fue el grupo literario Gallery 68, cuya primera revista, publicada en 1968, fue la primera iniciativa de creación de un espacio alternativo de producción independiente al de las revistas oficiales (Duboc 2011, p. 68). Para Duboc, la práctica de la publicación en este tipo de revistas, sobre todo entre 1960 y 1970, pudo ser un sustituto, o más bien un acto complementario de acción, conjunto o igual, al de la militancia en las organizaciones políticas de la izquierda de la época (Duboc 2011, p. 68). Este sería el caso de Sāmiḥ Saʿīd, como intelectual de su época, al alternar, sobre todo a partir de la década de los 90, su militancia en organizaciones políticas con su militancia en el activismo literario.

En 1994, ʿAbūd colaboró con la revista “al-Rāyya al-ʿArabiyya” [El estandarte árabe], fundada por los antiguos marxistas ʿOmar Sharif Yūnis, actualmente profesor de historia de la Universidad de Helwān, ʿĀdil ʿOmarī, cardiólogo y antiguo miembro del Partido Comunista Egipto 8 de enero, y Aḥmed Sadek Saʿad, líder del movimiento marxista egipcio de la generación de los 40 y fundador del Partido de los Trabajadores y los Campesinos de Egipto en los años 50. *El estandarte árabe* publicó cuatro números desde 1988 hasta 1994.

Además, la Ley de prensa de partidos de 1977 ayudó a que la prensa se conformarse como método de propagación ideológica y política de esta joven generación y en expresión de la vulnerabilidad de las estructuras partidistas existentes. Sin embargo, esta ley impuesta por Sādāt, apunta Gómez García (1992, p. 45):

refleja la contradicción que pretende armonizar el reconocimiento y las garantías para el desarrollo de una prensa libre recogidos en la Constitución con la potestad incontestable del poder de controlar la información: es, en última instancia, un distintivo más del monopolio político del presidente que caracteriza el final del mandato de Sadat.

A pesar de esta contradicción entre la liberalización y el control autoritario de Sādāt, este tipo de prensa ayudó a crear una tribuna pública donde poder criticar la corrupción de la élite política, los efectos negativos de la liberalización económica, la paz entre los países árabes e Israel, la ley de excepción, la degradación de los servicios públicos, el papel del Estado y sus funciones redistributivas y la represión contra la oposición (El Khawaga 2003, p. 280). El Khawaga (2003)

considera que la incapacidad de los nuevos partidos de oposición para construir una base electoral, la censura de algunas revistas y periódicos, así como los conflictos internos en cada uno de los partidos políticos, sobre todo de cara a la elección de las políticas editoriales, “llevaron a poner fin a esta euforia, entre paréntesis, en el acceso de los graduados de la “izquierda tradicional” a las actividades partisanas – en un amplio sentido – se percibe como evidencia de su integración y su participación activa en lo que está por llamarse en la época “la transición democrática” (El Khawaga 2003, p. 280).

Esta nueva fase de “transición democrática” llevó a un cambio de los canales tradicionales donde expresar sus reivindicaciones políticas. Las asociaciones profesionales, que se convirtieron en organismos que dejaban atrás las viejas estructuras del sindicalismo cooptado por el régimen desde la llegada de Nāsir al poder, transformaron sus entidades en espacios de disenso político. El sindicato de abogados, el de periodistas, el de ingenieros y el de médicos ayudaron a la propagación de una nueva cultura democrática y de oposición al régimen de Sādāt, y canalizaron las reivindicaciones contra las transformaciones políticas, económicas y legales impuestas por el poder político de Sādāt y, más tarde, de Mubārak.

Junto a ellos comenzaron a surgir nuevas estructuras, como la Unión de los Enseñantes Universitarios egipcios o los centros de investigación nacionales o internacionales, y de ellos, entre 1989-1995, comenzaron a constituirse como centros especializados de investigación, de apoyo, asistencia legal o socialización en nombre de los derechos humanos. De estos nuevos espacios surgió una nueva generación de activismo y activistas políticos fuera de los partidos tradicionales, centrados en la nueva narrativa de los derechos humanos, lo que redujo gradualmente la sensación de “desilusión” y ayudó a la formulación de nuevas sensibilidades e identidades a través de estos canales de activismo alternativos (El Khawaga 2003, p. 286). Estos nuevos espacios se caracterizaron por la especialización, la profesionalización y, también, el legalismo y la visibilidad internacional. Presentaron un nuevo lenguaje a partir del cual las relaciones entre los activistas y el Estado se reformuló, y surgió lo que se ha venido a denominar la “sociedad civil egipcia”. Este ciclo de movilización ilustra por un lado, la transformación de los viejos militantes de izquierda, que terminaron por definirse como militantes en asociaciones, y, por otro, el establecimiento de solidaridades inter e intra generacionales e ideológicas en el mismo espacio (El Khawaga 2003, p. 291).

Junto a las asociaciones profesionales, entre 1978 y 1996 se sucedieron numerosos seminarios y conferencias públicas semanales (*nadawāt usbū'iyya*) que no sólo pretendían denunciar las elecciones políticas y económicas del régimen, sino que se constituyeron por primera vez, tanto en el seno de algunos partidos de la oposición como en el seno de los sindicatos profesionales, los llamados “comités de libertades” (*lijān al-ḥurriyyāt*) para denunciar o perseguir las leyes antidemocráticas.

Paralelamente, en estos años desapareció de la esfera pública cualquier forma de disenso radical no islamista. Las ONGs y las asociaciones profesionales se convirtieron en una nueva forma de activismo que absorbió y rearticuló el discurso de los derechos humanos desde de unas formas

de organización institucionalizada y controlada por el Estado. Bajo este contexto, los intelectuales de izquierda, desencantados, volvieron a la esfera intelectual para continuar con su activismo político. Así mismo, la llegada de internet, proveyó un canal de difusión gratuito e idóneo para dar salida a los artículos y al debate que la prensa tradicional, junto a su censura, impedían. En este contexto, en 1998 Sāmiḥ comenzó su activismo en la red con la apertura de la página web *al-Taḥarruriyya al-Jamā'iyya* [La liberación colectiva] donde creó un espacio gratuito para dar salida a sus libros y artículos. La página cerró años después porque el servidor dejó de prestar un servicio gratuito. Sin embargo, en la misma época, Sāmiḥ formó parte en la construcción de páginas webs para las diferentes plataformas y comités populares donde que se crearon en la época, como el Comité de coordinación de los derechos y las libertades de asociación, el Comité anti-globalización (AGEEG) (véase capítulo Seis, sección 2.3), etc. En 1999 comenzó a escribir de manera asidua y a publicar sus escritos en la famosa página *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*¹⁵, un página web que dio cabida a los grandes debates de la izquierda árabe a partir de 1999, pero que poco a poco se fue transformando en un espacio de debate no sólo para la izquierda, sino para aquellos que escriben bajo otros marcos ideológicos: liberales, seculares, pro-derechos humanos etc., aportando sus artículos de opinión y decenas de noticias diariamente.

De esta manera, el activismo político de la generación de los 70, que comenzó con las revueltas políticas de finales de los años 60 y los movimientos estudiantiles de los años 70, transformó progresivamente sus repertorios de acción colectiva fuera de los partidos políticos de la izquierda tradicional e incluso de las organizaciones estructuradas, cuya desilusión se hizo evidente sobre todo a partir de los años 80. Se adentró, por un lado, en el activismo de los sindicatos profesionales, y por otro, en la literatura y la prensa, ambos canales de difusión de sus debates políticos y medios de acción directa. Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd representa esta trayectoria, la de una generación que transita entre el activismo de calle, la militancia de partido y el activismo intelectual. Por lo tanto, su figura, así como su legado teórico, nos ayudan a entender la compleja relación dialéctica entre lo que conocemos como teoría y práctica, y nos ayuda a deconstruir ambos términos, como veíamos en el capítulo Uno de esta tesis doctoral.

15. Fue fundada por el activista político kurdo-iraquí Razkār 'Aqarawī, actualmente refugiado político en Dinamarca y antiguo miembro del Partido Comunista de los Trabajadores iraquí. Sin duda, *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin* se ha constituido como un espacio referente de para el debate político árabe y un importante canal de activismo político para la fase de la transición democrática bajo duros regímenes dictatoriales neoliberales en numerosos países de la cuenca mediterránea. Véase: <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp> [Consultado el 13 de marzo de 2015]

TRES

Los postulados antiautoritarios de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd (1956-)

3.1 EL IDEARIO POLÍTICO DE SĀMIḤ SAʿĪD ʿABŪD: SU OBRA TEÓRICA

El ideario político de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd se desgrana entre sus numerosas obras tanto de ensayo político como de literatura infantil, traducciones de libros históricos y de anarquismo y decenas de artículos (de extensión muy variable), todo ello publicado en su mayoría por la página web *al-Ḥiwwār al-mutamaddin*¹⁶ (véase Anexo). La mayor parte de los libros escritos por Sāmiḥ son ensayos de teoría e historia política, así como traducciones de libros de autores anarquistas (en el momento de la finalización de estas páginas el autor manifestaba que estaba traduciendo *La conquista del pan* de Kropotkin). Aunque gran parte de la obra de Sāmiḥ se encuentra disponible en Internet, agradecemos al autor la donación de dos de sus libros más antiguos, sin los que no podríamos haber desarrollado este trabajo.

Tras un estudio inicial de su extensa obra, decidimos centrar nuestro análisis en su libro *Inhiyār ʿibādat al-dawla* [La caída de la adoración al Estado] (1994) y sus numerosos artículos publicados entre 1999 y 2016 en *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*.

Inhiyār ʿibādat al-dawla [La caída de la adoración al Estado], es la obra que mejor refleja su transformación ideológica, así como su primera obra de ensayo teórico. En este libro se puede observar, a través del conjunto de los 34 artículos que lo conforman, la trayectoria ideológica y política de Sāmiḥ desde 1994 hasta 2002. Muchos de estos artículos se componen de análisis teóricos que surgen de su lectura de las circunstancias sociales, económicas y políticas egipcias y globales; otros, sin embargo, nos recuerdan más a un panfletario de construcción de alternati-

16. Para los artículos publicados por Sāmiḥ ʿAbūd en *al-Ḥiwwār al-mutamaddin* véase: <http://www.ahewar.org/m.asp?ac=&st=&r=20&i=12&fAdd=> [Consultado el 3 de marzo de 2017]

vas políticas. En la sucesión de artículos a lo largo del libro se puede observar el giro ideológico del autor, que abre con uno de los primeros artículos críticos con el marxismo y la izquierda egipcia (de una dimensión considerable, casi podría tratarse de un capítulo de libro) titulado “Naqd ishtirākiyya al-dawla” [Crítica al socialismo de Estado] (publicado por primera vez en 1994), al que sigue “Azma al-yaṣār al-waṭānī” [La crisis de la izquierda nacionalista] (publicado por primera vez en 1994), hasta los artículos donde abandona la crítica y comienza con la búsqueda de alternativas políticas a la izquierda autoritaria a través de postulados antiautoritarios (cerca de la mitad del libro, página 145), con su famoso panfleto de “Mabādi' al-lāsuḷṭawīyya” [Principios del anti-autoritarismo] (2002, pp. 145-172).

Creemos que esta obra es fundamental para entender la transformación ideológica de Sāmiḥ ya que, por un lado, es una obra recopilatoria de los artículos que escribió durante la década central de su activismo político, donde el autor aún participaba de manera activa en diversas asociaciones marxistas y de la izquierda egipcia; y, por otro, es importante porque nos ayuda a sostener la hipótesis de partida de este capítulo: la desilusión de la izquierda nacionalista y la izquierda egipcia lleva a toda una generación a la búsqueda de alternativas políticas a la situación económica, social y política de Egipto a mediados de los años 80 y principios de los años 90.

Aunque los artículos presentes en el libro son inéditos (no publicados hasta 2002), y no se encuentran disponibles en ningún otro formato, muchos de ellos fueron publicados posteriormente en la página web *al-Ḥiwār al-Mutamaddin*, o en otras páginas de difusión del anarquismo en árabe. El objetivo principal del libro, como ya avanza el título, es la crítica al socialismo de Estado y a todas las tendencias políticas autoritarias que “adoran” al Estado. Para Sāmiḥ es necesario buscar alternativas a los modelos de socialismo existentes (para él, las organizaciones marxistas y comunistas egipcias de los 70 y 80, que mamaron ideológicamente del naserismo y que aparecieron tras la descomposición de la Unión Socialista Árabe). Todos estos movimientos políticos tienen en común, según el autor, la adoración al Estado, ya sea a nivel teórico o práctico. El modelo autoritario de la mayor parte de los socialismos existentes ha tenido en común “la jerarquía de sus organizaciones y su ideología autoritaria, lo que está relacionado con su ‘adoración al Estado’ o a una autoridad diseñada y ejecutada bajo el modelo socialista, lo cual es excluyente con el objetivo de liberación del ser humano” (2002, p. 7). Es interesante observar cómo el autor, en la introducción al libro, se desvincula de las ideas expuestas en él, quizá como medida de protección, ya que en el momento de su publicación aún se encontraba bajo la dictadura del régimen de Mubārak: “Es importante señalar que cualquier similitud entre mis ideas o las ideas antiguas o modernas no significa mi adhesión a ellas o corrientes similares” (2002, p. 7).

El objetivo del libro es el de postular la necesidad de la “caída a la adoración del Estado”, cuyo papel no posibilita la liberación del ser humano.

La idea más importante desde mi punto de vista es que la liberación verdadera, a la que puede llegar el ser humano, no será a través del papel del Estado, sino con su reducción en la medida de lo posible. El Estado es la autoridad omnipresente a la que están sujetos los individuos de la sociedad. Es lo contrario a la liberación deseada que busca el socialismo sustancialmente/esencialmente.” (2002, p. 8)

Para poder analizar la obra teórica del autor, hemos decidido dividir el análisis del ideario político de Sāmiḥ en tres partes que exponemos en las siguientes páginas: 1. La ruptura con la izquierda autoritaria y nacionalista, 2. La propuesta de una solución a través del anti-autoritarismo y el colectivismo y 3. La realización del anarquismo en Egipto (2011).

3.2 LA RUPTURA CON LA IZQUIERDA EGIPCIA

En una entrevista mantenida en enero de 2017, Sāmiḥ nos relató que durante su experiencia con la izquierda egipcia descubrió que las falacias internas de sus organizaciones jerárquicas, la sacralización de los textos marxistas así como su centralismo estatalista han sido las grandes fuentes de fracaso y desilusión del tercer movimiento comunista en Egipto:

En general, mi experiencia con la izquierda egipcia fue muy negativa. Descubrí mentiras en la organización jerárquica y el peligro del centralismo democrático. La disminución de las luchas entre los estudiantes y la pequeña burguesía y sus intereses. El respeto de lo que llaman la “democracia representativa”, y la santificación de sus textos. Por ello inicié a nivel teórico la crítica de la propiedad estatal, y al marxismo democrático, al partido y la narrativa nacionalista (Entrevista a Sāmiḥ en enero de 2017).

Como veíamos a través de la trayectoria política de Sāmiḥ en la izquierda egipcia, el autor lamentó darse cuenta de que la mayor parte de los izquierdistas en Egipto han anhelado el poder y han estado más preocupados por la independencia nacional y antiimperialista que por una motivación de liberación del ser humano internacionalista y real. Como declaraba en la tercera entrevista que mantuvimos con él en febrero de 2017 al hablarnos de su generación política:

[...] en general los motivos principales de la mayoría de los izquierdistas, en mi opinión, no estaban en absoluto guiados por la liberación internacionalista de los trabajadores, sino por la independencia nacional y anti-imperialista, el progreso y la modernidad, con un fuerte intervencionismo del Estado en favor de las clases populares. Esto es lo que les atraía del sistema naserista, con el que estaban fuertemente aliados”. (Entrevista a Sāmiḥ en febrero de 2017).

Así mismo, en su artículo “Mulāḥazāt ‘alā al-tajriba” [Observaciones de la experiencia] (2002, pp. 117-127) donde Sāmiḥ intenta buscar las causas del “fracaso crónico” de la izquierda egipcia argumenta que:

Este artículo es la consecuencia lógica de otro artículo que escribí sobre mi experiencia personal en el movimiento de la izquierda marxista durante un periodo de tiempo de más de 20 años. En él doy cuenta de que el artículo mencionado es un ejemplo de una historia de un fracaso crónico, y refleja, entre otras cosas, que el movimiento marxista egipcio que nació a finales de los años setenta del siglo XX y murió en los años ochenta, fracasó. Fue desde aquí que vi y observé, por ello quiero compartir mi experiencia con mis lectores, para entender el secreto de este dramático fracaso, sin duda frustrante. Con independencia de las condiciones objetivas que condujeron a la aparición de este movimiento y su colapso. Lo que me importa aquí es explicar no sólo lo que es interno al movimiento, sino lo que tiene que ver con su visión teórica y su práctica política (2002, p. 117)

En este artículo, Sāmiḥ esgrime las razones que le llevan a entender el fracaso de la izquierda marxista egipcia del “tercer movimiento”, que nació en los años 70, y que, en menos de una década, fracasó para dar respuesta a las necesidades de Egipto debido a su lectura errónea de las condiciones sobre las que ésta debía actuar a nivel teórico y práctico. El autor resume las dificultades de la izquierda egipcia marxista del “tercer movimiento” en:

1. La rigidez en la lectura de sus textos, que han sido tratado como textos sagrados (النصوص المقدسة) y religiosos y no como una “teoría científica” (نظرية علمية). Esto lleva a la inmovilidad de la izquierda a la hora de afrontar las circunstancias políticas actuales y de poner en práctica el marxismo adaptándose a las necesidades del contexto local y del momento histórico.
2. La jerarquización de las organizaciones marxistas. En este apartado, Sāmiḥ critica los intereses personales y la personificación de la política en los partidos políticos de izquierda y sus organizaciones. Esto lleva a una contradicción entre la ética política de la teoría marxista y la realidad política cotidiana. Las organizaciones políticas jerarquizadas y sobre todo la búsqueda de la influencia dentro de ellas lleva, según el autor, a las escisiones y divisiones del movimiento, así como a un estado de corrupción interno.
3. Medios de trabajo. En este apartado del artículo el autor considera que el marxismo egipcio no se ha preocupado por el desarrollo de los medios de producción, por una mayor productividad en menos tiempo y esfuerzo, y que este desarrollo lo ha monopolizado el Estado y la clase burguesa. De esa manera, la capacidad de impacto en las masas por parte de la izquierda ha sido mínima y marginal. En muchas ocasiones, la izquierda ha pecado de no haber sabido dirigirse a las masas para crear un mayor nivel de conciencia. Para Sāmiḥ, la izquierda

egipcia ha confundido su discurso entre un lenguaje especializado del marxismo y un lenguaje nacionalista, popular y radical, incapaz de movilizar a la base. No ha existido, según el autor, un desarrollo de las habilidades para la publicidad y la propagación de las ideas, tanto a nivel de agitación social como de educación. Para Sāmiḥ, la conciencia (الوعى) es la única manera de transformación real de la sociedad y del cambio social (التغيير الاجتماعي).

Más allá de las conclusiones a las que Sāmiḥ llega tras el análisis de su propia experiencia en la izquierda egipcia, sus artículos más importantes a la hora de entender su crítica a la izquierda los publicó en el cuarto número de la revista *al-Rāyya al-‘Arabiyya* [El estandarte árabe]: “Naqd ishtirākiyyat al-dawla” [Crítica al socialismo de Estado] (2002, pp. 15-40) y “Ishtirākiyya am dūlina l-il-intāj” [¿Socialismo o la estatalización de la producción?] (2002, pp. 41-59).

En “Naqd ishtirākiyyat al-dawla” [Crítica al socialismo de Estado], Sāmiḥ explica de manera teórica e histórica la necesidad de la crítica al “socialismo de Estado” (اشتراكية الدولة) debido a su relación directa con el sistema de producción capitalista. El artículo abre con una breve explicación sobre la emergencia de los movimientos socialistas y comunistas a finales del siglo XIX, que surgieron, según el autor, para hacer frente a las relaciones de producción capitalista (علاقات الإنتاج الرأسمالية). Para el viejo marxista, el término “socialismo” (الإشتراكية) ha sido malinterpretado y usado para proyectos que poco o nada tienen que ver con el socialismo, como el Partido Nacional Socialista Nazi en Alemania. Estos socialismos, es decir, aquellos directamente relacionados con la nación (القومية) o la religión (الدين) lo único que tienen en común entre ellos y el socialismo es la “adoración al Estado” (عبادة الدولة) – máxima que da título a su primer libro. Entre estas corrientes, la única que busca disminuir el papel del Estado en su objetivo de liberación del ser humano es la corriente no-autoritaria (تيار اللاسلطوية) es decir, el anarquismo.

Para autor, la importancia del socialismo científico (الإشتراكية العلمية) radica en su capacidad de crítica y de adaptación a las diferentes circunstancias sociales y económicas a las que se enfrenta. El legado socialista (es importante observar el uso del término تراث para hacer referencia a la herencia cultural o legado de las corrientes socialistas y comunistas del siglo XIX), “no sería científico si no estuviera unido a su ideología, pero se han transformado las expresiones de sus textos hasta parecer textos religiosos, sagrados” (p. 18). Para Sāmiḥ, la “adoración del texto” (عبودية النص) de Marx y Engels entre los movimientos socialistas y comunistas actuales es una de sus causas de fracaso, ya que no tienen, ni han tenido en cuenta, el cambio de las circunstancias del contexto social y económico al que tienen que hacer frente. Es por ello que el socialismo (y el comunismo) necesitan estar en constante renovación y crítica, como así lo está, según el autor, el anarquismo.

Por esta razón, Sāmiḥ postula la necesidad de nuevas estrategias de lucha para hacer frente a las nuevas maneras en que el capitalismo autoritario se disfraza en las falsas democracias y a su éxito a la hora de desintegrar a la clase obrera. Cuando habla de los trabajadores asalariados (عمال المأجور) asegura que:

Estos obreros no son los obreros de los que hablaba Engels en su famoso libro (*La situación de la clase obrera en Inglaterra 1844-1846*), y sin embargo, atrajo a aquellos a través de un programa diferente, empujándoles a la lucha por el reconocimiento de sus verdaderos intereses en una sociedad sin opresión, ni explotación, ni exilio. Sobre todo, no es suficiente para su liberación analizar sólo las causas económicas. Es necesario unir su liberación a un cambio de raíz de sus desaparecidas conciencias de clase a una conciencia anti-autoritaria en todas las facetas de la cultura, la política, la sociedad y el pensamiento, lo cual es obligatorio y necesario para la lucha (2002, p. 21)

Como observamos, para el autor es necesario ir más allá de la economía en la búsqueda de un cambio social que asegure la liberación de los trabajadores de la “opresión y la explotación”. Ese cambio lo entiende como una reestructuración de las relaciones de poder en todas las facetas de la vida, tanto económicas, como culturales y sociales. En este sentido Sāmiḥ, en su análisis de la hegemonía cultural, considera que el cambio de las superestructuras debe propiciar un modelo que no imponga un nuevo escenario que acabe con la misma estructura social anterior; por ello el autor critica la idea de la dictadura del proletariado (دكتاتورية البروليتاريا), ya que considera que es una dictadura de las minorías que impondría los mismos métodos de control que los sistemas políticos anteriores: ejército, policía y nuevas tecnologías de control.

En este artículo, a pesar de su temprana publicación, ya propone como única democracia real la democracia administrativa (ديموقراطية الإدارة) donde los miembros libres y propietarios de los medios de producción (وسائل الانتاج) se reparten los beneficios del trabajo. De esta manera Sāmiḥ adelanta sus postulados sobre la necesidad de las cooperativas como sistema económico alternativo al capitalismo y a la sociedad de consumo que desarrollará más adelante. Así mismo, en esta sociedad que propone Sāmiḥ de:

“democracia administrativa”, todos los miembros podrían hacer uso de su autoridad, ya que no se delegaría este poder en sus representantes. De esta manera sería necesaria la descentralización [اللامركزية] donde los fundamentos de la sociedad tendrían una independencia propia sin límites (2002, p. 25).

En su artículo “Azmāt al-yasār al-waṭanī” [Crisis de la izquierda nacionalista] (2002, pp. 60-72), que escribió en respuesta al artículo del profesor ‘Abd al-Ghaffār Shukr¹⁷ titulado: “al-Quwwa al-taqddumiyya wa mustaqbal Miṣr” [El poder progresista y el futuro de Egipto] y el artículo “Qaḍāyyā mulīḥa fi taṭwīr al-fikr al-ishtirākī al-‘ilmī fi Miṣr” [Asuntos urgentes para

17. Vice presidente del centro de investigaciones árabes y africanas en El Cairo. Miembro del buró político del Partido Tagammu.

el desarrollo del pensamiento socialista en Egipto] del profesor Ḥilmī Sha`rāwī publicado en la revista *Al-Ṭarīq al-lubnāniyya* (1995), arremete contra estos dos pensadores, afiliados al Tagammu' e incapaces de salir del pensamiento de la izquierda naserista y autoritaria y adaptarlo a las circunstancias actuales del Egipto de los años 90.

“Los movimientos socialistas surgieron en Egipto, marxistas y no marxistas, mientras las fuerzas de ocupación inglesas alborotaban en las calles de El Cairo y Alejandría” (2002, p. 60). Con esta frase tan paradigmática comienza Sāmiḥ el artículo “Crisis de la izquierda nacionalista” donde explica el dilema al que se enfrentó la izquierda egipcia desde su nacimiento a finales del siglo XIX: priorizar la lucha por la independencia nacional sobre la lucha de clases. Para Sāmiḥ, la crisis crónica (لازمة المزمنة) del movimiento marxista egipcio surge al intentar integrar en sus teorías y prácticas el internacionalismo propio de la izquierda y el nacionalismo de las luchas de independencia nacional. Esta contradicción con la que nace el movimiento marxista egipcio, según el autor, fue el principal problema al que se enfrentó la izquierda egipcia a lo largo de toda su historia y que llega aún hasta nuestros días.

Gran parte de este “fracaso crónico” de la izquierda egipcia surge, de acuerdo al autor, de una lectura errónea del papel del Estado. Sāmiḥ considera que existe una crisis del Estado-nación, que ha agotado su fuerza productiva y recurre a las fuerzas capitalistas clientelares transnacionales para sustentarse. La internacionalización de los sectores de la producción, distribución e intercambio a través de las corporaciones transnacionales, que controlan más del 70% de la producción mundial, constituye una nueva fase en el desarrollo capitalista global. Por ello, las soluciones a la crisis del Estado y del capitalismo, no pueden pasar, según el autor, por soluciones nacionales, sino siempre internacionales.

Por lo tanto, la crisis egipcia no solamente es cosa de Egipto, es la transfiguración local de la crisis global y la profundidad del modo de producción capitalista. No existe una forma de salir de esta crisis sino es a través de la creación de un cambio integral que incluya las bases de la organización de la producción y la base social de la autoridad, el juicio y los valores imperantes, pero esto no puede suceder sólo en Egipto, aislado de todo el mundo (2002, p. 62).

Para el autor, la lucha anticapitalista debe ser una lucha internacionalista, ya que el capitalismo se ha servido de las redes clientelares transnacionales para sobrevivir. Por ello, las respuestas y narrativas nacionalistas de la izquierda, y de la izquierda egipcia, que aún en la época anhelan la edad de oro antiimperialista de los años 40, no funcionan para la lucha por la liberación de la clase obrera y del ser humano. Esta izquierda nacionalista anclada en un pasado glorioso es la que representan ‘Abd al-Ghaffār Shukr y Ḥilmī Sha`rāwī, a quienes Sāmiḥ acusa de intentar crear un Estado nacional fuerte, libre e independiente, insistiendo en el modelo naserista, baazista, estalinista y maoísta.

Una de las críticas de Sāmiḥ al profesor Ghaffar radica en la utilización de los medidores capitalistas y del desarrollo económico para analizar las necesidades de Egipto. La defensa de Ghaffar de la izquierda nacionalista no es viable, según el autor, ya que considera que esta tiene relaciones sociales con la burguesía y forma parte directa del capitalismo.

El verdadero proyecto progresista y revolucionario es el que elimina completamente el capitalismo como sistema socio-económico, lo que significa eliminar completamente la burguesía, ya sea productiva o improductiva, lo cual no reduce su potencial racional o no, al menos, en un corto periodo de tiempo” (2002 p. 65)

Para Sāmiḥ, la burguesía produce propietarios de fábricas que se benefician aún más de la interdependencia de las economías locales con el capitalismo global (الرأسمالية العالمية).

Por otro lado, esta izquierda nacionalista está fuertemente anclada en el naserismo como modelo a seguir. Para Sāmiḥ, el naserismo fue un modelo cargado de mentiras y falacias entre su teoría y su práctica. En su artículo “al-Nāṣiriyya wa-l-ṭabaqa al-‘āmila al-miṣriyya” [El naserismo y la clase trabajadora egipcia] (2002, pp. 207-212) Sāmiḥ relata cómo el régimen de Nāṣir poseía un “máscara socialista” (قناع الاشتراكية), es decir, proporcionó ganancias a los trabajadores en el marco del sistema de ayudas patriarcales (المنح الأبوي) mientras reprimió a la clase obrera de manera brutal, como lo demuestran los sucesos del 5 de junio de 1967, que puso de manifiesto el grado de corrupción de las fuerzas armadas egipcias y de toda la burocracia del gobierno. Este hecho concreto, evidenció, según el autor, la relación directa del Estado naserista con el Estado burgués tradicional.

Además de ello, durante la época naserista, relata el autor, Egipto vio florecer multitud de empresas capitalistas transnacionales:

nos encontramos que muchas de estas empresas sólo fabrican productos de multinacionales como Pepsi-Cola, Coca Cola o gran cantidad de otras empresas como Fraser, Nestlé, Fiat, etc. (2002, p. 66)

Para Sāmiḥ, la defensa de la izquierda nacionalista revela el estado de “esquizofrenia” (الفصام) de la izquierda egipcia, que se aferra a una visión del pasado donde cualquier tipo de cambio está siempre asociado a la idea de un Estado-nación fuerte, libre e independiente. En este caso, para Sāmiḥ, lo que impulsa a la izquierda no es un análisis científico de la realidad, sino “un sentido moral o romántico acerca de la identidad nacional y el culto posterior del Estado que encarna esta identidad” (2002, p. 68).

El autor critica que la izquierda nacionalista no plantea una opción nueva o diferente a la línea de pensamiento de la del Partido Nacional Unionista Progresista, el Tagammu’, “fruto del matrimonio católico entre el naserismo y el comunismo egipcio representado por HADITU y el último Par-

tido Comunista egipcio, y como una extensión de él” (2002, p. 68). Esta izquierda divide a los seres humanos en términos identitarios (nación, etnia, religión etc.) como así lo hacen los movimientos políticos fascistas y casi-fascistas, que priorizan o privilegian uno de estos rasgos identitarios sobre otros, como en el libro *El choque de civilizaciones* de Huntington, explica Sāmiḥ.

Por otro lado, el viejo marxista considera que las ideologías capaces de atraer a un gran número de personas y movilizar a las masas son aquellas que tienen cierta vinculación con lo absoluto y lo metafísico, es decir, aquellas que funcionan por la fe. De ahí que el modelo que impuso la revolución islámica en Irán y que tomó como ejemplo el Partido de los Trabajadores, dirigido por ‘Adil Ḥussein¹⁸, sean los que ha llegado a tener cierto éxito a la hora de fundamentar sus postulados y atraer a las masas. Por ello es que, según el autor, el nacionalismo tiene menos capacidad de influir en las masas, explica Sāmiḥ. En general, su capacidad de liderazgo está relacionada con la ocupación extranjera de la tierra nacional, y esas circunstancias no se dan en la actualidad.

Sāmiḥ se ayuda de la teórica Rosa Luxemburgo, a la que considera un referente, en su crítica al nacionalismo de la izquierda egipcia como variable que le impide poder adaptarse a las circunstancias actuales y llevar a cabo los objetivos programáticos propios de la izquierda de los años 70 y 80. En general, las ideas revolucionarias de Rosa Luxemburgo de llevar a cabo el ideal de una humanidad común y global, estaban en contradicción con los postulados nacionalistas de Karl Kautsky, del Partido Social Demócrata alemán, donde militó, y de George Plekhanov, del Partido Socialdemócrata ruso, lo que le llevó a ser muy criticada por los marxistas de la época.

De esta manera, Sāmiḥ, a través de su crítica al nacionalismo y a la búsqueda del centralismo del Estado burgués y capitalista, critica a una izquierda, la del tercer movimiento marxista egipcio, que no fue capaz de analizar las circunstancias actuales del Egipto contemporáneo y de auto-criticarse, y que se quedó anclada en los postulados naseristas y estalinistas ligados a las identidades étnicas, nacionales y religiosas; una izquierda que desilusionó a toda una generación de activistas, y de la que fue necesario desligarse (igual que una ruptura dolorosa con un padre y referente) para buscar una solución a la crisis nacional, internacional e ideológica por la que pasaban los activistas e intelectuales egipcios en los 70 y los 80.

3.3 “AL-LASULṬAWIYYA ES LA SOLUCIÓN”.

LAS ALTERNATIVAS ANARQUISTA Y COLECTIVISTA

El mantra islamista de “al-Islām huwa al-ḥal” [El islam es la solución] marcó las elecciones parlamentarias de 1987 en Egipto, cuando los Hermanos Musulmanes consiguieron llevar la cuestión islamista al centro del debate político, convertidos en principal fuerza opositora gracias a la Alianza Islámica [al-Taḥāluf al-islāmī], compuesta por el Partido Socialista del Trabajo

18. Véase Gómez García, L., 1996. *Marxismo, Islam e Islamismo: El proyecto de Adil Husayn*, Madrid: CantArabia.

[Ḥizb al-'amal al-ishtirākī], el Partido Liberal Socialista y los Hermanos Musulmanes¹⁹. Ello llevó a esta proclama política a formar parte del imaginario político de la época. A su vez, estos fueron los años de una importante reconsideración por parte de los militantes de la izquierda radical marxista, entre ellos Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, de la necesidad de una solución en el ámbito de la izquierda para dar salida a las necesidades económicas, sociales y políticas de Egipto, como a su vez lo hicieron las tendencias islamistas.

Fue en 1991 cuando Sāmiḥ, involucrado en la época en la agrupación trotskista de los Socialistas Revolucionarios [al-Ishtirākīyyūn al-Thawriyyūn], y tras un largo recorrido de militancia en diferentes organizaciones marxistas clandestinas que había empezado en los pequeños círculos estudiantiles en 1980, se dio cuenta de que ya en esa época se acercaba más al anarquismo y las tendencias antiautoritarias que a otros tipos de socialismo, incluido el trotskismo. El descubrimiento de Sāmiḥ del anarquismo se realizó a través de las obras marxistas traducidas y financiadas por la Unión Soviética, que aún tenían una fuerte influencia en el Partido Comunista egipcio y las agrupaciones marxistas. Estas obras proyectaban una imagen negativa del anarquismo que, sin embargo, no impidieron que el autor se sintiera atraído por sus ideas y postulados.

La falta de una literatura propia en árabe sobre anarquismo ha sido una lacra, según Sāmiḥ, para la difusión de esta ideología en el Sur del Mediterráneo. Tanto que, gran parte de los adeptos a esta ideología, en su mayoría, han sido personas con un buen dominio de idiomas extranjeros, sobre todo inglés, y de ahí que las nuevas tecnologías y, sobre todo, las nuevas generaciones de activistas, hayan sido las que se han podido acercar de manera genuina al anarquismo y a las corrientes libertarias y antiautoritarias de la izquierda. El problema de la traducción surge como un problema indisoluble de la búsqueda de un ideario político que excede las fronteras de la izquierda nacionalista y de partido en Egipto. Sin bien la traducción se presenta como una herramienta de resistencia y como un acto descolonizante y es, por lo tanto, un espacio de negociación discursiva e ideológica (Hui 1998, p. 203).

La traducción no es solamente un canal para la colonización; también puede ser un lugar de resistencia activa a los poderes coloniales y neocoloniales. Un gran número de trabajos que se aproximan a la traducción desde una perspectiva poscolonial revelan rastros de resistencia inscritos en las traducciones llevadas a cabo en contextos coloniales y proponen maneras de poner la traducción al servicio de las descolonización (Hui 1998, p. 202).

19. "al-Islām huwa al-ḥall" [El islam es la solución] como lema de la Coalición aparece por primera vez en *al-Sa'b* el 21 de marzo de 1987, e introduce una novedad de doble signo en el panorama político egipcio. Por una parte, al recurrir a la religión como proclama política se bordea la legalidad que prohíbe todo uso partidista de ésta. En otro sentido, consolida definitivamente la brecha abierta en el islamismo militante en 1984 con la incorporación de los Hermanos Musulmanes al juego parlamentarios" Gómez García, L., 1996. *Marxismo, Islam e Islamismo: El proyecto de Adil Husayn*, Madrid: CantArabia, p. 101.

De ahí que Sāmiḥ, en su famoso panfleto de más de 20 páginas titulado “Mabādi’ al-lāsultawīyya” [Principios del anarquismo]²⁰ (2002, pp. 145-172; 2003), publicado en su libro *Inḥiyār ‘ibādat al-dawla* [La caída de la adoración del Estado], priorice el uso del término *al-lāsultawīyya* sobre *anārkiyya* (que no veremos aparecer en su obra hasta los años de la Revolución de 2011) (respecto a la terminología para hacer referencia al anarquismo en árabe véase capítulo Dos, sección 2.1). De hecho, tanto el propio Sāmiḥ, como su compañero de generación Aḥmed Zakī, a pesar de sus extensas contribuciones a la emergencia, desarrollo y propagación del anarquismo en Egipto, en ningún momento se identifican como anarquistas²¹. De esa manera, “Mabādi’ al-lāsultawīyya” comienza con una necesaria explicación terminológica para guiar al lector y advertirle de la “ideología” subyacente a su traducción al árabe:

al-lāsultawīyya es la mejor traducción al árabe para explicar la corriente política, social y filosófica que ha recibido numerosos nombres y símbolos intelectuales. Se encarna en los movimientos revolucionarios o las revoluciones a lo largo de la historia. Varía dentro de cada escuela a pesar de que esté unificada en el marco general. Se conoce en árabe como *al-fawḍawīyya*, traducción inexacta de la palabra (Anarchism) [anarquismo] que en griego significa ‘sin gobierno’, mientras que *al-fawḍawīyya* deriva del árabe *fawḍā* [caos], en su traducción al inglés (chaos) [caos]. Por lo tanto esta traducción, así como su falta de precisión, es maliciosa pues tiene el objetivo de alienar la manera en que la escuchamos. También se conoce a esta corriente como *al-lāsultawī* [no autoritaria], *taḥarrurī* [libertaria], y otros nombres más específicos y más importantes como *al-shuyū’iyya al-taḥarrurīyya* [comunismo libertario] (2002 p. 145).

En esta cita Sāmiḥ hace una declaración de intenciones y es consciente del uso ideológico de los conceptos. Elige, por lo tanto, usar el término antiautoritarismo sobre las otras posibilidades que él mismo da en árabe. Consideramos que esta elección es una respuesta a las circunstancias de su experiencia política en la izquierda egipcia y su crítica al autoritarismo de estas tendencias, de ahí que, como vimos en el apartado anterior, busque una alternativa antiestatista y antiautoritaria. Él

20. Uno de sus artículos más importantes y extensos sobre anarquismo. Ha sido publicado en numerosas páginas webs anarquistas y reeditado en pdf en formato para una descarga e impresión fácil. Entre las páginas donde está disponible el texto están: *el-Ḥiwwār al-Mutamaddīn: 6*” <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3516>, en el blog *al-Anarkīyya bil-‘arabiyya 1*” <http://anarchisminarabic.blogspot.com/2011/05/blog-post.html>, y en formato pdf en la página web *Goodreads* (famosa plataforma para la evaluación e intercambio de libros) 3” <https://www.goodreads.com/ebooks/download/17452801?doc=34713>

21. En las entrevistas a ambos autores en noviembre de 2014, ninguno de ellos se identificó como anarquista, preferían el término *lāsultawī* [no-autoritario]. Creemos que esta auto-definición se debe a dos cuestiones difícilmente separables. La primera deriva de que definirse como *anārki* es aceptar los preceptos y la raíz europea de esta ideología, que no forman parte de la tradición del sur del Mediterráneo. Por otra parte, en el momento de realizar esta entrevista, comenzaba una ola de dura represión sobre cualquier tipo de disidencia política y creemos que ambos entrevistados, ante un panorama político represivo e incierto, por seguridad, se sintieron más cómodos no vinculándose con una ideología que, en 2011 y 2012, sufrió una campaña de acoso en los medios de comunicación en el país.

mismo explica, en su artículo “Limādha taḥawwaltu li-l-lāsultawīyya?” [¿Por qué me convertí al anarquismo?] (2002. pp. 251-252), cómo su conversión al anarquismo se produjo, no solo por su experiencia durante más de 20 años en las organizaciones de la izquierda egipcia, sino por el descubrimiento de la raíz común a todas las corrientes políticas, tanto de izquierda como de derecha: el anhelo del poder y la división de la sociedad en clases sociales entre opresores y oprimidos.

El punto que ayudó a mi conversión del marxismo-leninismo al anarquismo [اللاسلطوية], además de mi experiencia en el movimiento comunista egipcio, por supuesto, es el descubrimiento de la raíz común a todos los movimientos políticos ya sean de izquierda o de derecha. La raíz a este problema es la base común de todo el mal de la sociedad. La raíz que oculta todo el mundo con mucho cuidado detrás de las diversas reclamaciones para sí mismos y para los demás, o para aclarar las distinciones entre ellas, corregirlas o falsearlas, es que todo el mundo es esclavo del poder y se inclina a él y lo anhela, mientras niegan la existencia de otros Estados y los condenan. Todo el mundo intenta de diferentes maneras monopolizar del poder con el fin de lograr sus objetivos, sin el consentimiento de la oposición, y con el consentimiento de las personas que pueden engañar a las masas, y están ansiosos, a pesar de cualquier reivindicación y consigna de promesa de libertad, igualdad y fraternidad, de que los seres humanos continúen dividiéndose entre amos y esclavos, entre opresores y oprimidos, profesores y estudiantes, líderes y seguidores, generales y soldados, para brindar por las masas, haciendo de tutores de menores en nombre de cualquier religión, una vez más en nombre del nacionalismo, de la patria y la nación, y una vez más en nombre de la clase obrera y otras clases proletarias” (2002, p. 251).

Para Sāmiḥ, todas las corrientes políticas existentes se caracterizan por ser autoritarias, ya sean de izquierdas, de derechas, o islamistas. Todas ellas dividen a la sociedad entre los seres humanos válidos dentro de sus comunidades imaginadas o aquellos no válidos. De esa manera, considera que los islamistas dividen al mundo en nombre de unas ideas absolutas de Dios y religión, así como los nacionalistas lo dividen en nombre de unas identidades colectivas que dicen proteger a través de la idea de nación [الوطن] y los marxistas, que dicen representar a la clase trabajadora, entre aquellos que pertenecen al partido o no:

Los islamistas dividen a los seres humanos en creyentes e infieles, y de acuerdo a esto deben prevalecer los creyentes sobre los infieles, ya que prevalece el que más cree sobre el que menos cree. Esto perpetúa la opresión y la explotación en nombre del Islam. De igual manera, los judíos dividen a los seres humanos en el “pueblo elegido de Dios” y los gentiles, expulsados para siempre de la misericordia y el cuidado de Dios. Dios y la religión son generalmente unidades absolutas y por lo tanto deben ser representados por algún ser hu-

mano concreto, un califa o un papa, o por una institución que hable y tiranice a los demás y los oprima en nombre de aquellas entidades absolutas como el califato o la iglesia etc.

De la misma manera, los marxistas leninistas también dividen a los seres humanos entre los miembros del partido que representan a la clase obrera y los que no son miembros del partido, entre fieles seguidores o enemigos. Después, continúa la brecha social entre líderes y seguidores en nombre de la clase obrera, que otorga el derecho a los miembros del partido de representarla por sí solos sin ningún tipo de discusión, y hablan en nombre de la verdad científica marxista, que apela al conocimiento solo de los del partido, sin competidores ni opositores, ni siquiera discusión por parte de sus seguidores, o participación en el otro lado de las barricadas.

Los nacionalistas se basan también en su representación de la identidad colectiva única y absoluta, que es la comunidad (الأمة), la nación (الوطن) y el nacionalismo (القومية). No aceptan que se desmonte o cuestione esta representación arbitraria, y convierten en subordinados a los que no comparten su opinión, ya sean las masas que dicen representar o ya aquellos que no pertenecen a la identidad colectiva que dicen representar”. (2002, p. 251)

En este artículo, Sâmiḥ iguala, por su carácter autoritario y sectario, a todas las tendencias políticas parlamentarias de la época en Egipto de 1990, siendo estas, en un sentido amplio, el islamismo –representado en mayor medida por los Hermanos Musulmanes–, la tendencia nacionalista –cada vez más abierta al mercado capitalista con el Partido Neo-Wafd– y el marxismo –representado por el Partido Nacional Unionista Progresista, también conocido como el Tagammu’, que unía a viejos marxistas y naseristas bajo un marco de protección y cooptación perfectamente ligado al régimen de Mubārak–.

Bajo este panorama político, el viejo marxista preconiza la necesidad de una liberación total y totalizante del ser humano. Esta liberación pasa por la destrucción de las dinámicas autoritarias. Unas dinámicas que, ante todo, no van en contra de la idea misma de organización (como veremos más adelante, la rivalidad entre formas de anarquismo organizativo e individualista dieron lugar a diversas rivalidades ideológicas en 2011-2012), mientras ésta se da de forma voluntaria y cooperativa:

[...] fue necesario buscar otra forma de liberar verdaderamente al ser humano alejándolo de las tendencias autoritarias. Fue en este momento cuando me convertí al “anarquismo” [الانسلطوية], la traducción pobre y sesgada de la palabra “anarchism” [anarchismo], que no significa el rechazo de la organización social fundamentada en el voluntariado y la cooperación, sino que busca con hechos esta forma de organización social. El anarquismo significa el rechazo de la autoridad separada de los seres humanos y condescendiente con ellos, rechaza la continuación de la división social entre los que poseen el poder y aquellos que ejercen su poder (2002, p. 251).

A través de su extensa obra, Sāmiḥ construye un ideario anarquista integral, es decir, que pasa por todas las facetas de la vida del individuo: personal, colectiva, local, y global. El anarquismo de Sāmiḥ es un anarquismo abierto a interpretación, ya que “no conoce los símbolos o textos sagrados, solo pensadores, no profetas diligentes, ni santidades, ni guiones” (2002, p. 147), que puede y debe criticarse a sí mismo (ya que es la falta de crítica y de adaptación a la circunstancias actuales las que ha llevado al fracaso a la izquierda autoritaria mundial). El anarquismo de Sāmiḥ vuelve a las raíces mismas de la condición humana y a su organización primaria, para justificar cómo esta manera de vivir y relacionarse es intrínseca a la naturaleza propia ser humano. Una naturaleza que no es una invención humana de ingeniería social, sino “un objetivo natural de los seres humanos que interpretan su desarrollo en todos los niveles. Es un fenómeno natural extremadamente complejo que produce una sociedad más compleja” (2002, p. 148). Esta constante vuelta a los orígenes de la “naturaleza humana” [الطبيعة البشرية] para justificar, por un lado, la validez de los postulados anarquistas, y por otro, la universalidad de los mismos, son herramientas argumentativas propias del anarquismo primitivista. Aunque el anarquismo-primitivista es propio de los anarquistas individualistas que consideran necesario una vuelta a la “resalvajización” de los colectivos humanos y acusan al proceso “civilizatorio”, y sobre todo, tecnológico, de haber traído consigo las estructuras de poder, la división del trabajo y la jerarquía, en el pensamiento de Sāmiḥ esta vuelta a la naturaleza humana no quiere decir un asilvajamiento individualista o una glorificación del pasado, sino que está en la esencia propia del ser humano establecer relaciones y dinámicas fuera de las estructuras de poder y de autoridad. Todo ello ayuda a Sāmiḥ a legitimar su discurso y su propuesta, por un lado, y a luchar contra la acusación de “ideología importada”, por otro.

De esa manera, el autor se enzarza en una fuerte defensa del anarquismo en su artículo “Fī ʿams al-ḥāja li-l-ḥulm al-lāsulṭawī” [La desesperada necesidad de un sueño anarquista] (2002, pp. 246-250) donde intenta luchar contra la acusación de que el anarquismo es una utopía irrealizable.

El anarquismo no es una utopía, sino un objetivo natural que los seres humanos buscan realizar. Esto requiere que es una batalla incesante sobre el nivel de conciencia social con el fin de convertir a nuestra sociedad en una sociedad anarquista. Una batalla en el nivel de orientación, apoyo y ayuda a los oprimidos para poder organizarse y colaborar en varias actividades sociales en el diseño del anarquismo (2002, p. 246).

El anarquismo se convierte en un futurible que necesita de lucha y esfuerzo para poder llegar a realizarse, pero que no es un objetivo imposible. Además, el anarquismo que propone Sāmiḥ necesita de una fuerte organización. Es en esta insistencia en la organización donde Sāmiḥ se separa del anarquismo primitivista e individualista. Para Sāmiḥ, el anarquismo no sólo no es contrario a la organización, sino que, como veíamos, la organización es necesaria para poder

construir una sociedad colectiva estructurada e independiente del Estado y el Capital. Sâmiḥ vuelve a la historia para legitimar sus argumentos:

Toda actividad humana colectiva estructurada de forma independiente al Estado y al capital entre individuos iguales y que colaboran de forma voluntaria es una actividad anarquista. Por no hablar, por supuesto, de todas estas formas primarias que han existido en países socialistas alguna vez, como en Egipto, Siria, Irak, Libia, Argelia y Yemen, donde el anarquismo se ha diferenciado de cada una de las instituciones capitalistas, del sector público y del gobierno. El anarquismo en el plano económico significa que las cooperativas son la única forma de práctica de producción de servicios, crédito, distribución e intercambio en toda actividad humana, única condición para deshacerse de las impurezas del capitalismo, el autoritarismo, la burocracia en las cooperativas y las diversas federaciones de cooperativas. Por lo tanto, esto nos confirma que el anarquismo no es una utopía sin relación con la experiencia y la práctica de los seres humanos a lo largo de la historia, como aseguran algunos (2002, p. 248).

Como vemos, Sâmiḥ entiende el anarquismo no como un movimiento ideológico propio de Europa, sino como una forma de estructuración y organización de la sociedad que se ha dado a lo largo de la historia, incluida la historia de los países del Sur del Mediterráneo. De esa manera entiende que no es una posibilidad utópica, sino un estado social que ha existido, existe y es necesario construir. Al traer a colación los ejemplos de anarquismo en estos países, como parte de la historia propia del anarquismo, Sâmiḥ comienza con su proceso de descolonización del anarquismo, al que incluye en unas historias fuera de los confines europeos-blancos de esta filosofía política. Tras señalar los ejemplos en los que el anarquismo ha formado parte de la historia del ser humano, el artículo continúa con una defensa del anarquismo cómo única solución ante los vaticinios poco esperanzadores del sistema capitalista:

[...] entonces no hay esperanza para la humanidad de sobrevivir a la determinación temida del retorno a la barbarie sino es a través de la revolución anarquista, lo que significa la supresión del capitalismo y la burocracia como dos clases que llevan a los sucesivos desastres que aquejan nuestro planeta. (2002, p. 249).

Al igual que Francis Fukuyama en su famosa obra *El fin de la Historia y el último hombre* (1992), biblia del pensamiento neoliberal, donde vaticinaba el final de la Historia, entendida como el final de las guerras y las revoluciones sangrientas con la llegada de la democracia liberal que se impuso tras el fin de la Guerra Fría, los postulados anarquistas de Sâmiḥ interpretan la historia de una manera similar, casi mesiánica: las guerras por apoderarse de los medios de producción,

las luchas de clases y la existencia de opresores y oprimidos terminarán con la llegada del anarquismo, parece querernos decir el autor. De esa manera, el anarquismo no sólo se convierte en la solución local, para las circunstancias egipcias (a las que el autor responde en todo momento), sino que es una solución global, regional y también individual (de salud física y mental).

En su artículo “El anarquismo y la causa palestina” [al-Lāsulṭawīyya wa al-qaḍīyya al-filistīniyya] (2002, pp. 175-176), Sāmiḥ ve al anarquismo como la solución a la colonización del pueblo palestino y la mejor manera para liberarse de la opresión que ejerce el capitalismo sobre él. Para el autor, la raíz del conflicto palestino es el capitalismo: Israel usa los recursos primarios palestinos para sus propios intereses capitalistas y de esa manera ejerce la opresión, explotación y exterminio de este pueblo.

Por ello, el autor advierte a los palestinos en su artículo que un Estado palestino no va a solucionar los problemas derivados de la colonización israelí. La construcción de un Estado, aunque quizá ayude a mejorar algunos derechos básicos del pueblo palestino, nunca podrá garantizar la “liberación completa” de este pueblo.

A la vista de todo esto, los anarquistas no pueden dejar de decir a los palestinos que la solución a su causa de manera fundamental no está en la formación de un Estado. El Estado iza la bandera de Palestina en lugar de la bandera de Israel. El Estado ejerce su opresión y explotación en nombre de la Autoridad Nacional, en lugar de explotar y conquistar la autoridad de la ocupación extranjera. Su causa no es el control y la explotación de la autoridad israelí, sino estar libre de toda autoridad, excepto de su propia autoridad, es decir, la colectivización de sus recursos y riquezas. (2002, p. 175).

Para el autor, la esencia del control israelí sobre los palestinos se basa en una relación donde el Estado de Israel usa la mano de obra barata palestina en beneficio de sus intereses capitalistas. La Autoridad Nacional Palestina se convierte de esa manera en la única institución mediadora para garantizar que este proceso continúe, y beneficiar así a los capitalistas, ya sean israelíes, árabes o extranjeros. Para Sāmiḥ, no hay una diferencia entre las dos autoridades, palestina o israelí. Es el capitalismo, con diferentes nombres o apelando a diferentes ideologías nacionales o étnicas, el garante de la explotación palestina:

[...] está cubierto con una máscara de emociones nacionales falsas por un lado, y por otro, es el rostro de la explotación de lo que debiera ser el Estado laico y democrático en todo el territorio de la Palestina, que garantizase el derecho al retorno de los refugiados, y una notable mejora en la situación del pueblo palestino, que asegurase una gran cantidad de derechos humanos hasta ahora pisoteados, pero que sin embargo, no va a significar un liberación real para las masas, excepto por la relativa mejora de las condiciones humanitarias” (2002, p. 175)

Sāmiḥ considera que el pueblo palestino puede aceptar un Estado palestino en Cisjordania y Gaza con diferentes grados de dependencia, de Israel o de otros Estados, pero esto no garantizará la liberación del pueblo, que estará siempre subyugado a los intereses del capital. La liberación de los palestinos supondrá también la liberación de todos los árabes de la región sur mediterránea, así como la liberación de los propios israelíes, de las élites burguesas-capitalistas:

[...] la solución real y la única de raíz a su causa es renunciar radicalmente a la ideologías nacionalistas, religiosas y autoritarias, y a las fantasías promovidas por estas ideologías. Ya que no hay ninguna solución, sino la de una sociedad anti-autoritaria (anarquista) en la región. Sólo así serán liberados los palestinos y otros árabes, así como los israelíes y todos los habitantes del Mediterráneo oriental y del sur, de la opresión y la explotación que se les inflige por los burócratas, los políticos, los capitalistas y los militares bajo las formas del nacionalismo y la religión. Sólo entonces podrán disfrutar de la verdadera libertad y la igualdad real (2002, pp 176).

Esta liberación a través del anarquismo que proclama Sāmiḥ como única solución para la liberación total del ser humano, pasa por una liberación del Estado del sistema capitalista, y también, por un cambio en el el estilo de vida, como postula en su artículo “al-Lāsultāwiyya falsafat ḥayā” [El anarquismo es una filosofía de vida] (2002, p. 177).

El anarquismo, en su postulados totalizantes, pasaría a conformar un estilo de vida que modificaría las relaciones personales impuestas por las relaciones de producción capitalista, necesarias para curar muchas de las enfermedades mentales propias de la modernidad y causadas por el sistema de producción capitalista. Bajo estas circunstancias, y sobre todo en sistemas autoritarios “ni siquiera nos permitimos expresarnos libremente acerca de los sentimientos de ira y descontento que resultan de la frustración” asegura en su artículo “al-Lāsultāwiyya wa al-ṣaḥḥa al-‘aqliyya” [El anarquismo y la salud mental] (2002, pp. 178-180). Con una cita del famoso libro de Erich Fromm *El miedo a la libertad* Sāmiḥ argumenta que los seres humanos estamos en un estado similar al de los animales en el zoológico, atrapados en una jaula. De nuevo, el anarquismo vendría a liberar al ser humano de esta jaula que le oprime y le causa un deterioro de su salud.

El anarquismo que proclama Sāmiḥ, y al que llega a través de su experiencia en el marxismo egipcio, se concretará a través de las cooperativas [التعاونيات], una forma de organización de la sociedad y la economía anarquista que garantiza una colectivización de los medios de producción. Al contrario del marxismo, que pone la gestión de los medios de producción [وسائل الإنتاج] en manos de la clase proletaria, primer paso de la revolución y de la dictadura del proletariado, en las cooperativas (propias del mutualismo como corriente del pensamiento anarquista) los medios de producción se colectivizan y el intercambio de bienes y servicios se reparte en montos

equivalentes dependiendo del trabajo. Aunque desde sus primeros artículos de crítica al marxismo y de formulación de postulados antiautoritarios Sāmiḥ expuso la necesidad de formas alternativas de economía cooperativista como solución al fracaso de la economía capitalista y al centralismo del Estado, no fue hasta el año 2015 cuando publicó su libro *al-Taʿāwuniyyat adā li-l-taḥarrur wa al-taqaddum* [La cooperativa. Herramienta de liberación y progreso] (2015) donde hace un repaso general a los principios, la historia, y las diferencias entre las cooperativas con otras formas económicas. Para el autor, la idea de la cooperativa es la alternativa a todos los socialismos y capitalismo de Estado. Conoció el funcionamiento y la existencia de las cooperativas en su primer año de Derecho en la Universidad de El Cairo, cuando cursaba la asignatura “Legislación de la cooperación” [تشريعات التعاون]. Así mismo, tras leer el libro del profesor Jaber Jād ʿAbd al-Raḥman sobre la legislación de la cooperación se dio cuenta del creciente autoritarismo del Estado:

Fue el profesor de la asignatura Legislación de la Cooperación, en mi primer año de Derecho de la Universidad de El Cairo, con quien aprendí sobre cooperativismo. Todavía recuerdo sus expresiones acerca del creciente autoritarismo del Estado: el aumento de su participación en la producción y el trabajo como exigencia del “socialismo de Estado”. (2015, p. 9)

La lectura del libro de Jaber Jād ʿAbd al-Raḥman *Legislaciones de la cooperación* llevó a Sāmiḥ a entender las cooperativas como la herramienta con la que es posible liberar a los trabajadores del trabajo remunerado (العمل المأجور). Ya que en su análisis, como veíamos, el socialismo de Estado (اشتراكية الدولة) y el capitalismo de Estado (رأسمالية الدولة) funcionan de manera paralela, por ello el Estado necesita usar el trabajo remunerado para dominar la producción de bienes y servicios y de esa manera generar ganancias.

Una de las dificultades que existen para Sāmiḥ y que impiden el desarrollo de las cooperativas es que éstas representan sistemas económicos opuestos a los principios del mercado capitalista dominante (مهيمنة السوق الرأسمالي). Por ello, las dificultades para obtener capital, el uso de tecnología para la producción de bienes y servicios, y las leyes que regulan la organización de las cooperativas, son aún aspectos que necesitan de un mayor análisis y atención a la hora de formar cooperativas.

El entusiasmo de Sāmiḥ por el cooperativismo surge además de su visión del cooperativismo como el único movimiento anticapitalista (المعادية الرأسمالية) que ha conseguido éxitos estables y duraderos en la consecución de una sociedad anarquista:

Este es el único movimiento que ha conseguido logros en el proceso de liberación mundial de los trabajadores asalariados y en que éstos se conviertan en propietarios y trabajadores al mismo tiempo (2015, p. 10).

Además, considera que es el único sistema en poder llevar a cabo un cambio radical y a largo plazo. A diferencia de las revoluciones, las cooperativas no tienen ese toque romántico, heroico y épico. Por ello, muchos “revolucionarios” y “libertadores” no se sienten atraídos por este sistema político y económico. Lo importante para Sāmiḥ es que sea cual sea la lucha política, ésta se tiene que centrar en la autoridad política y el anticapitalismo, ya que es el Estado es el principal garante de la esclavitud y la falta de libertades de los individuos.

Sin embargo, no toda forma de cooperativa es válida para el viejo marxista, sólo si ésta no está en connivencia con el capitalismo. Esto nos lleva a recordar una conversación que tuvimos con el autor en noviembre de 2014, cuando aún escribía su libro que publicó un año más tarde. Al charlar sobre la importancia de las cooperativas, nos expresó su opinión y entusiasmo sobre cooperativas históricas como la de Mondragón, y discutimos con el autor cómo las cooperativas habían sido y son también una herramienta más del capitalismo. Nos gustaría pensar que gracias a esta discusión el autor escribió la reflexión que sigue en su libro:

Por supuesto que existen proyectos y realizaciones que alzan la bandera de la cooperación pero no son para nada cooperativas. Existen cooperativas formadoras de capital en Estados Unidos y también en Egipto. La verdad es que son cooperativas que están a mitad de camino entre los capitalistas y los constructores del pequeño capitalismo que confía en el trabajo remunerado sin ánimo de lucro (تستهدف الربح), una acumulación capitalista para los capitalistas medios (2015, p. 10).

3.4 LA VUELTA AL ACTIVISMO COLECTIVO

En este apartado vamos a perfilar la participación de Sāmiḥ en la Revolución del 25 de enero, y cómo estos acontecimientos le llevaron a volver a las formas de activismo de calle, que, tras su desilusión con la militancia de izquierda, habían quedado relegadas a un segundo plano en su vida política. En el capítulo Seis, sección 4.3. de esta tesis doctoral se analiza en profundidad la reemergencia del anarquismo auto-declarado en Egipto desde 2011 hasta 2016. Es entonces cuando la participación de Sāmiḥ, así como su legado teórico, fueron fundamentales para la fundación del Movimiento Libertario Socialista (en adelante MLS) y para la adherencia ideológica al anarquismo de buena parte de los jóvenes activistas de Egipto y de otros lugares de la cuenca mediterránea.

En una de las entrevistas realizadas con el autor en enero de 2017, Sāmiḥ nos relataba, con relativa desilusión que, después de su participación en las sentadas de la Plaza de Tahrir, así como de su participación en el Comité Popular de Apoyo a la Revolución (véase capítulo Seis, sección 4.2), intentó fundar el Movimiento Libertario Socialista con otros compañeros de la Plaza de Tahrir, pero que su implicación con el grupo sólo duró un año:

Después de mi participación en los levantamientos del 25 de enero y sus réplicas participé en la fundación del Comité Popular de Apoyo a la Revolución del 25 de enero en mi ciudad, 6 de Octubre, y en Sheikh Said (Ciudad de Salam) en 2011, cuando se publicó un folleto de ayuda a la fundación de dos sindicatos de trabajadores. Después, participé por un periodo pequeño de tiempo en el intento de fundar el Movimiento Libertario Socialista desde mayo de 2011 hasta enero de 2012. A principios de 2012, terminé cualquier tipo de trabajo de masas o organizativo o grupal, y continué con la escritura y la traducción en internet, hasta ahora (Entrevista a Sāmiḥ en enero de 2017).

Como relatamos en el capítulo Seis, secciones 6.3.1 y 6.4.1, la ocupación de la sentada en la Plaza Tahrir sirvió como espacio de convergencia, punto de encuentro y lugar de construcción de grupos de afinidad. De esa manera, Sāmiḥ 'Abūd conoció a Yāsir 'Abd Allah y a otros jóvenes anarquistas, que ya sabían de su existencia través de la red pero al que aún no conocían en persona. De este encuentro surgió la idea de la fundación de al- araka al-Ishtirākiyya al-Taḥ arruriyya” [Movimiento Libertario Socialista].

La importancia de la revolución egipcia como prototipo de revolución anarquista es fundamental en el imaginario y la teoría de Sāmiḥ, y es la razón de su voluntad de querer fundar un movimiento anarquista organizado, el primero en la historia del país. En su artículo “Dūr al-Anārkiyyīn fil-thawra al-miṣriyya wa 'i'āda intāḡ fashlihim al-tāriḡhī” [El papel de los anarquistas en la revolución egipcia. Se repite el fracaso histórico] (2011b) publicado en mayo de 2011, unos meses después de la primera sentada en la Plaza de Tahrir, Sāmiḥ declaraba que la Revolución del 25 de enero había sido una revolución anarquista, por tres factores:

- ☞ Fue una revolución sin líderes ni partidos políticos de vanguardia.
- ☞ Los participantes en las sentadas y los manifestantes actuaron de forma voluntaria y cooperativa.
- ☞ La plaza de Tahrir sirvió de punto de encuentro para los activistas auto-declarados anarquistas, que existían en Egipto pero que no se conocían. Sirvió de espacio y oportunidad política para la afirmación de una identidad colectiva que, hasta entonces, había existido sólo como identidad individual.

Sin embargo, a pesar de la ilusión inicial en la formación de una organización anarquista autodeclarada, la primera en su historia, las diferencias generacionales, como apuntamos en el capítulo Seis, sección 6.3.1, vistas desde los miembros más jóvenes del movimiento, fueron para Sāmiḥ, también, motivo de las rupturas (en muchos casos por motivos personales), escisiones y el fracaso del papel de los anarquista en la Revolución del 25 de enero y en su oportunidad de continuar con la radicalización de la revolución, impidiendo de esa manera que otras fuerzas (liberales, islamistas o naseristas) tomasen las riendas de la misma.

Como comprobamos a través de nuestro análisis para este capítulo, así como durante nuestro análisis de la emergencia del anarquismo tras la Revolución de 2011, la mayor parte de los activistas que se consideran anarquistas en Egipto se dividen en dos grupos generacionales. Por un lado, están aquellos que, como Sāmiḥ, pertenecen a una generación mayor, ya sea la generación de los 70 u otras, cuyo proceso de politización transcurrió en muchos casos por la afiliación política al marxismo egipcio a través de diferentes organizaciones, y cuyo acercamiento al anarquismo se produjo en la mayor parte de las ocasiones de manera intelectual e influenciados por la crítica a la izquierda autoritaria, naserista y marxista egipcias. Por otro lado, se encuentra la generación más joven, que en los años de la revolución rondaban en su mayoría los veinte años y cuyo proceso de politización hemos explorado en las diferentes secciones del capítulo Seis. La mayor parte de estos jóvenes activistas anarquistas no estaban afiliados a ninguna organización antes de su participación en la Revolución del 25 de enero, o antes de su auto-identificación como anarquistas. Su acercamiento al anarquismo se debe, en la mayor parte de los casos, por un lado, a su participación en la Revolución y por el otro, al creciente conocimiento de inglés y su facilidad de acceso a los textos en Internet.

Sin embargo, Sāmiḥ considera que gran parte de la adherencia de esta joven generación, sin experiencia previa en la política organizada, y con un gran carácter individualista, llevó al movimiento anarquista en la Revolución a repetir los mismos errores de su fracaso histórico [فشلهم التاريخي]:

Existen quienes hacen del anarquismo una moda que justifica su rebelión personal y su descomposición social, sin más. Hay quienes consideran que el anarquismo no significa la transformación revolucionaria del mundo, en lo que respecta a liberarse a sí mismos y a los grupos sociales a los que pertenecen. Todos estos anarquistas no tienen cabida en este artículo, por supuesto, pero su existencia nos ayuda a entender las direcciones, los diferentes procesos en reuniones, cooperativas y sindicatos. Por otra parte, varían los niveles culturales, de conciencia y los niveles de conocimiento y su comprensión, y además, varía el periodo de sus luchas y su compromiso con ellas (sus actividades sociales, intelectuales, políticas y culturales) (‘Abūd, 2011).

En esta brecha generacional, que tiene una importante influencia en los modos de operar y entender la lucha anarquista, radica, según el autor, el fracaso de los anarquistas en los procesos revolucionarios, quienes, en última instancia, son cooptados por fuerzas “autoritarias” de diferente calado ideológico. Por ello es que para el autor, a pesar del número creciente de anarquistas en la región, esto no se tradujo en una *anarquización* de la sociedad, o del proceso revolucionario, debido, en gran medida, a la falta de organización y compromiso de los activistas. Para el autor, la Comuna de París, la Guerra Civil Española y el mayo francés del 68 son ejemplos de este fracaso de los anarquistas, quienes iniciaron procesos revolucionarios de un importante calado pero

no supieron continuarlos debido a su falta de estructura organizativa. Por ello, para Sāmiḥ, quizá debido a su experiencia previa en las organizaciones marxistas, es necesaria la organización como estructura desde la que poder trabajar de manera colectiva. Sin embargo, estas organizaciones no son organizaciones a la manera leninista, sino organizaciones no jerárquicas, basadas en el consenso y la democracia directa.

Remediar el error radica en la regularización de los anarquistas en las organizaciones para la propaganda, la movilización y la organización, de manera completamente diferente de las organizaciones leninistas conocidas que han causado un desastre histórico (‘Abūd, 2011).

Las diferencias sobre el tipo de organización del MLS entre la sección de Alejandría y la sección de El Cairo, así como una complicada operación de corazón en 2012, llevaron a Sāmiḥ a retirarse completamente del activismo, la participación y la adherencia al MLS. Sin embargo, continuó y aún continúa su actividad intelectual y teórica a través de la publicación de libros y artículos y a través de las redes sociales como *Facebook*, donde expone sus opiniones y ayuda a la propaganda del anarquismo, a pesar del grado de represión de cualquier atisbo de disidencia política por parte del régimen de Abdel Fattaḥ al-Sīsī.

CINCO

Conclusión

En este capítulo hemos visto cómo la “generación de los 70”, que nace en los años de la llegada de Nāṣir al poder, tras la crisis de 1967 perdió la confianza en el régimen de Nāṣir, y que más tarde, con la desilusión por las políticas exteriores y económicas de Sadāt y la falsa apertura de Mubaārak, y de manera paralela a procesos globales propios de la izquierda (la caída de la Unión Soviética, la emergencia de movimientos de liberación en América Latina y el fracaso de la Revolución Cultural China), llevaron a algunos de sus miembros al cuestionamiento de la izquierda de partido egipcia, anclada todavía en los 70 y los 80 en el naserismo. Esta crítica se materializó en una búsqueda activa de alternativas políticas, ideológicas y narrativas para dar salida y sentido a los acontecimientos que vivieron como generación. En nuestro caso, hemos analizado este proceso histórico y generacional a través de la figura de Sāmiḥ Sa‘īd ‘Abūd, cuyo recorrido político y teórico nos ayuda a entender a toda una generación que buscó en los postulados antiautoritarios, y en última instancia anarquistas, la salida a los problemas de la izquierda, por un lado, y a los problemas económicos, sociales y políticos, nacionales e internacionales por otro.

Para entender este proceso, hemos dividido el legado teórico y vivencial de Sāmiḥ en tres fases. La primera fase se centra en la crítica y ruptura con la izquierda egipcia, cuyas organizaciones, jerarquizadas y autoritarias, centradas mayoritariamente en la búsqueda del poder hegemónico a través del Estado –a su vez, garante y beneficiario del capitalismo global y local– fracasaron en su lucha por la liberación de la clase obrera y en última instancia del ser humano (esta fase va desde los años 80 hasta finales de los años 90). La segunda fase se centra en la formulación de un ideario antiautoritario y anarquista (y comprende entre el principio de los 2000 y 2011). Este legado teórico es un legado filosófico que intenta enfatizar el carácter universal de las relaciones antiautoritarias de un ideario hasta entonces desconocido en el panorama político e ideológico en Egipto. Además, es un legado que atraviesa todas las facetas del ser humano, desde su educación a su salud, y se constituye, a su vez, como “solución” a

los problemas nacionales e internacionales. Por último, los postulados antiautoritarios de Sāmiḥ son ante todo, organizativos, ya que considera que la única alternativa al capitalismo y al papel central del Estado que otorgan otras ideologías políticas sólo es superable a través de la organización y, en concreto, las cooperativas, como forma de fundamentar una sociedad libre, anticapitalista y basada en una democracia directa. La tercera fase de su vida y obra la situamos con la Revolución del 25 de enero de 2011 y llega hasta nuestros días, cuando el autor decide, debido a la ventana de oportunidad política, poner en práctica sus postulados teóricos a través de la creación del único movimiento anarquista auto-declarado en la región, el MLS. Sin embargo, su implicación en el movimiento sólo duró un año, por escisiones internas y problemas personales derivados de su estado de salud.

En cierto sentido, la trayectoria de Sāmiḥ, que responde a unas circunstancias históricas y contextuales muy concretas, guarda cierto paralelismo con la experiencia del pensador anarquista norteamericano Murray Bookchin (1921-2006), cuya militancia en organizaciones comunistas y marxistas en los años 30 le llevaron a gravitar entre el marxismo y el trotskismo hasta que a finales de los años 60 viró hacia postulados anarquistas, concretamente en su vertiente ecologista. En el capítulo final de su libro *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm* (1995) explica que:

He pasado la mayor parte de mi vida criticando los fracasos de la izquierda (como los entendí) y muchas de sus premisas, como su énfasis en la primacía histórica de los factores económicos (aunque este fallo puede sobre estimarse ignorando el idealismo socialista), su fijación en el proletariado como la clase “hegemónica”, y su fracaso para entender los problemas que surgen de la jerarquía y la dominación (Bookchin 1995, p. 66).

Creemos que, en cierto sentido, Sāmiḥ comparte en su análisis de la izquierda egipcia la misma crítica que señala Murray Bookchin en la cita anterior. Los postulados de ambos autores adolecen de un cierto deseo de vuelta y añoranza a una “izquierda salafista”, entiéndase, como una vuelta a los orígenes, a una primera época, idealizada y primitiva, como la de principios del siglo XX (que aún no había pasado por las experiencias devastadoras de la Unión Soviética). Y es que, de la misma manera que Bookchin critica a la izquierda actual y al anarquismo individualista o a lo que se conoce como el *lifestyle anarchism*, Sāmiḥ parece criticar al anarquismo juvenil, que comienza con la moda del anarquismo de 2011. Esto nos lleva a entender los postulados antiautoritarios de Sāmiḥ como un giro cargado de nostalgia de una izquierda mejor llevada, fuera del Estado, pero presente en los movimientos laborales (de ahí su mirada al cooperativismo y a la clase trabajadora), que no olvide las relaciones de clase, ni la necesidad de estructuras organizadas (no por ello jerárquicas) a través de las que encauzar la lucha en pos de una sociedad anti-autoritaria, descentralizada, horizontal y libre de toda opresión.

La trayectoria política y teórica de Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd es un claro ejemplo de la necesidad de reformular a una izquierda destruida con el régimen de Nāṣir y cooptada por el régimen de Sādāt, que sufrió los mismo estragos y vaivenes de la izquierda global con la caída de la Unión Soviética y la emergencia de la “nueva izquierda”. De esa manera, la figura de Sāmiḥ, que representa a toda una generación política, nos descubre por un lado una experiencia local del anarquismo egipcio, propio del contexto espacio-temporal donde surge y que responde a unas necesidades históricas regionales, y por otro, una experiencia ligada a los acontecimientos globales. En las entrevistas realizadas a Sāmiḥ durante enero y febrero de 2017, el autor reconocía la importancia de las visitas de compañeros anarquistas de toda de la región, como Māzen Kam al-Māz (anarquista de origen sirio exiliado en Egipto tras el 2011) y de otras partes del mundo:

Creo que las relaciones transnacionales con otros anarquistas han tenido un gran efecto en la emergencia del anarquismo en Egipto y en el mundo árabe. Conozco a muchos árabes y egipcios en el anarquismo desde entonces, sobre todo aquellos que tienen un gran conocimiento de inglés, habida cuenta de la escasez de publicaciones (Entrevista con Sāmiḥ en febrero de 2017).

Estos encuentros, así como su intercambio a través de listas de correo electrónico con miembros de la CNT francesa, o anarquistas de Estados Unidos, España, Inglaterra e Italia, ha enriquecido el trabajo teórico y político de Sāmiḥ Saʿīd, cuyos postulados sobre anarquismo en lengua árabe, los más extensos y completos que conocemos hasta ahora, son sin lugar a duda un ejemplo claro de una experiencia anarquista que descoloniza los postulados teóricos europeos, que surge del contexto egipcio y de la necesidad de reformular la izquierda al margen de los parámetros estatistas, capitalistas y nacionalistas del proceso anticolonial por un lado, y por otro, de la esperanza puesta en el naserismo. El activismo político del autor a través de la formulación de su teoría, como adelantábamos en el capítulo Uno, constituye una práctica política en sí misma. Su legado ideológico, como práctica política, nos ayuda por un lado, a desmontar la inoperatividad o la inexistencia de una actividad política de izquierda antiautoritaria y anarquista en los años 70, 80 y 90 en Egipto, y por otro, nos permite conectar la experiencia de una generación política fuertemente marcada por el naserismo, que rompe con el “padre del socialismo árabe” y cuya transformación política y teórica influirá, de una manera que aún debe ser estudiada, en las nuevas generaciones de activistas, anarquistas en este caso, que emergen en las plazas y calles de Egipto con la Revolución del 25 de enero (véase capítulo Seis).

CAPÍTULO SEIS

ENTRE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES
Y LA CREACIÓN DE ESPACIOS AUTÓNOMOS.
AL-THAWRA MUSTAMIRRA

UNO

Introducción

El objetivo de este capítulo es incorporar la experiencia de la autonomía, como espacio social y colectivo egipcio, al resurgir del anarquismo en la última década a escala global “como un movimiento social global y un conjunto de discursos políticos coherentes, en una escala y a unos niveles de unidad y diversidad que no se habían visto desde los años 30” (Gordon, 2007, p. 29). Consideramos que esta experiencia del anarquismo se enmarca dentro de un proceso abierto y continuado que damos comienzo a finales de la década de los años 90, con la emergencia a escala global y regional de los movimientos altermundistas o antiglobalización, en otras palabras, de los Nuevos Movimientos Sociales (NNMMSS). Estos NNMMSS, como demostraremos a lo largo de este capítulo, han sabido movilizar a una generación política hasta entonces marginalizada y subalternizada, que dio lugar a lo que conocemos como la Revolución del 25 de enero. El objetivo es demostrar cómo la Revolución del 25 de enero continúa a través de la búsqueda de espacios autónomos que permiten a los actores políticos actuar fuera de las directrices del control estatal en la consecución de sus demandas revolucionarias. De esa manera, queremos repensar el anarquismo, no como un proyecto ideológico europeo, sino como una serie de prácticas sociales y locales descentralizadas, horizontales y antijerárquicas, y fuertemente ligadas al pensamiento y la teoría anarquista.

Para ello, vamos a hacer uso de tres aproximaciones metodológicas diferentes, que reformularemos según su pertinencia en cada caso. En primer lugar, vamos a estudiar la emergencia de las nuevas formas de movilización política en Egipto bajo el paradigma de los Nuevos Movimientos Sociales (NNMMSS) de Gordon, 2007, 2008; Graeber, 2002; Santos, 2001; y Tarrow, 1998 aplicados a la cuenca mediterránea, entendiendo que este fenómeno está íntimamente ligado al resurgir del anarquismo en la última década, como lo demuestran las agrupaciones anarquistas egipcias: el Movimiento Libertario Socialista, Anarchist of Arabs y el Black Bloc. En segundo lugar, vamos a construir una cartografía de los espacios radicales y autónomos según la teoría

posanarquista de Saul Newman (2011) a través del estudio de la organización y el discurso de diferentes proyectos y colectivos descentralizados, horizontales y antijerárquicos que intentan continuar con las demandas de “pan, libertad y justicia social”, *ethos* de la Revolución del 25 de enero de 2011. Así pues, nuestra hipótesis de partida es que las expresiones del anarquismo contemporáneo en Egipto son múltiples y variadas y conforman lo que Turner (1998) denomina “sociedad civil global”. Estas experiencias surgen de las necesidades locales pero están siempre en constante contacto con lo global. A través de diferentes estrategias subversivas y de la radicalización del espacio público, las expresiones del anarquismo contemporáneo en Egipto han sabido descolonizar la narrativa de unas prácticas políticas que nunca se han reconocido como autónomas ni se han sabido dignas de formar parte de los anales de la historia. Este capítulo viene a demostrar que la teoría anarquista de la revolución social se expresa en la máxima de la Revolución egipcia *al-Thawra mustamirra* (la revolución continúa), a través de la construcción de espacios sociales, políticos y artísticos radicales que modifican no sólo las relaciones con la arquitectura urbana, sino las propias dinámicas sociales y personales.

Con ello queremos demostrar que el estudio de la emergencia de los NNMMSS en Egipto, la Revolución del 25 de enero y su continuación a través de espacios autónomos es fundamental para la problematización de la teoría anarquista, que adolece de ejemplos y experiencias fuera de sus fortificadas fronteras europeas. Además, este análisis contribuye también a la reescritura de la propia historia política del Egipto contemporáneo, cuya narrativa se disputa entre el éxito y el fracaso de los levantamientos populares de 2011 y el auge del islamismo radical, producto de la contrarrevolución glocal, expresión que explicaremos en el siguiente apartado.

DOS

Los nuevos movimientos sociales urbanos (2000-2010)

2.1 LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Definir los Nuevos Movimientos Sociales (NNMMSS) es una tarea difícil, como asegura De Sousa Santos “porque es grande la diversidad de estos movimientos y porque es dudoso si esa diversidad se puede reconducir a un concepto o a una teoría sociológica única” (De Sousa Santos, 2001, p. 177). Así es que los NNMMSS, que surgen en la década de los años 70 en la etapa posindustrial de las economías capitalistas, se separan del paradigma convencional de los movimientos sociales y tienden su mirada hacia el respeto y la garantía de los Derechos Humanos, desde una perspectiva de la identidad y la crítica a las diferentes formas de opresión. Tilly y Tarrow (2005) definen los movimientos sociales como: “[...] una campaña sostenida de reivindicación, utilizando repetidas actuaciones que agregan la reivindicación, basadas en organizaciones, redes, tradiciones y solidaridades que sustentan estas actividades” (Tilly & Tarrow, 2015, p. 11).

A diferencia de los movimientos sociales tradicionales, los NNMMSS identifican nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción, de ese modo “la novedad más grande de los NMSs reside en que constituyen tanto una crítica de la regulación social capitalista, como una crítica de la emancipación social socialista tal como fue definida por el marxismo” (De Sousa Santos, 2001, p. 178). Los NNMMSS critican y denuncian las formas de producción y la manera en que se vive en la sociedad de consumo, las asimetrías de las relaciones sociales, la alienación y el desequilibrio. Según este análisis, las nuevas formas de opresión no alcanzan sólo a una clase social sino que atraviesan a la sociedad en su conjunto. De esa manera, los NNMMSS critican las teorías que sustentaron los movimientos emancipatorios anteriores, en particular al marxismo y al movimiento obrero. Denuncian que descuidaron y anulaban (marginalizaron) otras formas de opresión anteponiendo la lucha de clases a otras. Con ello, se crea un proceso de formulación de identidades que estarán atravesadas tanto por lo global como por lo particular:

En definitiva, tienen el reto de articular las distintas posiciones subjetivas en un sujeto, a la vez, unitario y heterogéneo, en una nueva identidad de identidades, que les sitúa en una predisposición para buscar una múltiple articulación temática y sectorial, entre culturas y colectivos, entre escalas y entre agencias que solo puede construirse a través de una cooperación de lo descentralizado (Alguacil Gómez 2007, p. 3)

Por ello el eslogan “pensar globalmente y actuar localmente” se torna fundamental para reconocer las identidades particulares y las diferencias en la subjetividad, sectorialidad y territorialidad, pero “conjugándose a la vez con la defensa y conquista de principios universalistas como los derechos humanos, o los valores democráticos” (Alguacil Gómez, 2007, p. 3).

Es así que a los NNMMSS se les ha dado el nombre de movimientos “glocales”, es decir, son al mismo tiempo movimientos globales y locales. Por un lado, estos movimientos son “alterativos frente, y alternativos a, el capitalismo global” (Alguacil Gómez, 2007, p. 3), es decir, son movimientos producto de la globalización. Aunque en ocasiones han sido denominados como movimientos “antiglobalización”, entendiendo como entiende David Graber la globalización como “la eliminación de las fronteras y la libre movilidad de las personas, los bienes y las ideas” (Graeber, 2002, p. 63). Algunos autores han vinculado la emergencia de los NNMMSS con el de una “sociedad civil global” (Raouf Ezzat, 2004; Turner 1998). Para Turner:

El concepto de sociedad civil no está limitado a aquellos grupos que buscan llevar a cabo cambios específicos en las políticas de los estados o las prácticas de las grandes empresas. De hecho, una de las características de los nuevos movimientos sociales es la atención que prestan a los problemas que no son responsabilidad de las respuestas directas de las políticas de los gobiernos. Más bien están orientados a una transformación de la conciencia pública, que afecta a los parámetros de legitimidad dentro de los que las instituciones tradicionales deben operar [...]. [...] Por lo tanto, las políticas de la sociedad civil global no están orientadas exclusivamente contra el Estado. Gran parte de su significado se basa en el efecto, “los giros, los ánimos y las orientaciones” que “impregnan la sociedad” y “actúan como formas de gobierno que dan forma a la manera en que la gran mayoría de la gente vive sus vidas”. (Turner 1998, p. 30)

De esta manera, la irrupción de la sociedad civil global redefine el concepto de ciudadanía, ligado tradicionalmente a la emergencia del Estado-nación, y lo localiza. Los NNMMSS actúan en el marco de la sociedad civil y no en el marco del Estado-nación, así como con los partidos o los sindicatos tradicionales (todos ellos organizaciones institucionalizadas y garantes de la legitimación del Estado). Así, la ciudadanía como concepto íntimamente ligado al Estado pierde fuerza, y reafirma la subjetividad individual y colectiva. He aquí uno de los elementos

constitutivos de los NNMMSS, la ampliación del concepto de “política”, un concepto que bajo el prisma de los NNMMSS sobrepasa el marco liberal entre Estado y la sociedad civil. Para De Sousa Santos (2001, p. 181):

La idea de la obligación política horizontal entre ciudadanos y la idea de la participación y de la solidaridad concretas en la formulación de la voluntad general, son las únicas susceptibles de fundar una nueva cultura política, y en última instancia, una nueva calidad de vida personal y colectiva basadas en la autonomía y en el autogobierno, en el cooperativismo y en la producción socialmente útil.

Es decir, estos NNMMSS se basan en la idea de cooperación horizontal y descentralizada de los ciudadanos, que participan de manera solidaria, autónoma y autogestionada. Sin embargo, como anunciábamos, estos movimientos son contradictorios en sus discursos en torno a la globalización, puesto que están íntimamente ligados a lo local. Esta contradicción se da tanto a nivel de la regulación como de la emancipación. Para los NNMMSS las distintas formas de opresión y exclusión no pueden ser abolidas con la concesión (desde arriba) de derechos. Exigen una reconversión global y al mismo tiempo una reconversión de lo concreto y lo local:

Las formas de opresión y de exclusión contra las cuales luchan no pueden, en general, ser abolidas con la mera concesión de derechos, como es típico de la ciudadanía; exigen una reconversión global de los procesos de socialización y de inculcación cultural y de los modelos de desarrollo, o exigen transformaciones concretas, inmediatas y locales (por ejemplo, el cierre de una central nuclear, la construcción de una guardería infantil o de una escuela, la prohibición de publicidad violenta en la televisión), exigencias que, en ambos casos, van más allá de la mera concesión de derechos abstractos y universales (De Sousa Santos 2001, p. 180)

Entender que las demandas de los NNMMSS son locales y que van en contra de la concesión de derechos universales, rompe con la lógica de la modernidad y los convierte en movimientos decoloniales. Para Heba Raouf Ezzat, profesora de Ciencias Políticas de la Universidad de El Cairo, los NNMMSS abren la posibilidad de trascender a la modernidad europea para buscar formas y visiones alternativas de estrategias sociales de democracia y gobierno global:

También quiero reafirmar que la emergencia de la sociedad civil global refleja no solamente la tendencia a llegar a ser “anti” (anticapitalista, antibélicista, antiviolento etc.) sino que es ontológicamente diferente, e introduce lo que puede ser visto como una nueva “lógica a-moderna”. (Raouf Ezzat 2003, p. 41).

Esta nueva lógica de la modernidad que nos acerca Ezzat o lo que sería también su ruptura se refleja en el carácter eminentemente urbano de los NNMMSS. Para la autora, el proceso de urbanización es un componente inseparable de la naturaleza “moderna” de este fenómeno. En la construcción del Estado-nación, la “ciudad” fue el espacio por antonomasia donde se pusieron en práctica las ideas “modernas”, ya que la construcción arquitectónica de la ciudad “moderna” implicaba un cambio en las relaciones de poder, de consumo y en las dinámicas sociales, relacionadas todas ellas con el capitalismo. Por ello, uno de los retos de la “sociedad civil global”, apunta Ezzat es “cómo mantener lo vernacular sin perder su carácter universal” (Raouf Ezzat 2004, p. 44). Para Ezzat, la sociedad civil global, por su origen urbano, es un desafío para la individualidad atomística y trasciende la localidad y el nacionalismo, y es a partir de ella, de la sociedad civil global así como de su configuración urbana donde se articulan las nuevas formas de movilización social y colectiva que queremos señalar en este capítulo.

2.2 NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES (NNMMSS) EN EGIPTO

Jeroen Gunning y Ilan Zvi Baron (2014) dividen los antecedentes de la Revolución de 2011 en cuatro “olas” de protestas que coinciden con el surgimiento de los NNMMSS en Egipto. La primera ola, de acuerdo a estos autores, va desde 2000 a 2004. Las protestas se dirigieron contra actores internacionales, en concreto, las políticas estadounidenses e israelíes en la región. La segunda ola, de 2004 a 2006, fue la primera ola de protestas dirigida y organizada contra el régimen de Mubarak. Las demandas se centraron en las elecciones presidenciales de 2005. La tercera ola fue de 2006 a 2009, principalmente en áreas industriales azotadas por problemas económicos. Esta ola vio florecer nuevas redes juveniles, muchas de ellas afiliadas a los Hermanos Musulmanes. Finalmente, la cuarta ola de protestas va de 2010 a 2011. Su objetivo era la oposición directa contra el régimen de Mubarak por la corrupción en las elecciones presidenciales y parlamentarias. Las protestas fueron brutalmente reprimidas por las fuerzas de seguridad de Estado. Esta última ola de protestas puso en juego las redes sociales que se habían tejido los años previos y que terminaron con un movimiento de masas como el que vimos florecer en enero y febrero de 2011.

Aunque la división de las olas de protesta de Gunning y Zvi Baron son interesantes para analizar el proceso de politización progresivo que vivió Egipto entre los años 2000 y 2011 con la emergencia de los Nuevos Movimientos Sociales en la región, consideramos que una división de las protestas centrada en las “demandas” y no en las “olas” es más oportuna en los términos analíticos que nos interesan. Si partimos de las demandas como las reivindicaciones que se formulan y los actores políticos a quienes van dirigidas, sumadas a la construcción de redes y repertorios de acción colectiva, se entiende mejor cómo las protestas que se suceden desde inicios de los 2000 hasta 2011 cambian la direccionalidad de sus peticiones, la organización de sus bases y la construcción de redes activistas, que pasan de un “hablar sobre ellos” a “pensar sobre nosotros” y están inmersas en la lógica “glocal” que caracteriza a los NNMMSS a escala mundial.

2.3 PALESTINA E IRAQ

En la década de los años 90, Egipto experimentó un crecimiento exponencial de las ONGs, asociaciones profesionales y un incremento de la politización de la sociedad civil a través del discurso de los Derechos Humanos tras el fracaso de la izquierda de partido en los años 70 (véase capítulo Cinco). La desilusión de la izquierda de partido se debió al giro de los líderes de los partidos tradicionales de izquierda, como el Tagammu', a los pies del régimen tras el ascenso de las organizaciones islamistas en los años 80. Para el año 2000, la integración de los líderes del Tagammu' en el aparato estatal de Mubārak había reducido los miembros de este partido histórico a unos pocos cientos (contando con más de 200.000 en sus mejores épocas) (De Smet 2016, p. 180). Este hecho llevó a la militancia de izquierda, cada vez más desilusionada con la política de los partidos tradicionales, a desvincularse de la arena política y proseguir su activismo en movimientos que emergían esta vez de la sociedad civil.

No fue hasta los años 2000 cuando la sociedad civil canalice su descontento y lo haga visible en las calles a través de manifestaciones y protestas. El estallido de la Segunda Intifada Palestina en 2000, y más tarde, en 2003, la invasión de Iraq, se constituyeron como los dos puntos de inflexión que darían lugar a una movilización ciudadana de masas y desde abajo sin precedentes en la política egipcia de los últimos 20 años. Dos organizaciones paraguas promovieron estas iniciativas ciudadanas: al-Lajna al-sha'abiyya al-miṣriyya li-l-taḍdamun ma'a intifāḍa al-sha'b al-filistīnī [Comité Popular de Solidaridad con el Pueblo Palestino] y Ḥarakat 20 mār̄s min ajil al-taghīr [Movimiento 20 de marzo para el cambio]. Yāsir 'Abd Allah, anarquista y traductor, explica cómo estas movilizaciones resultaron fundamentales para la politización de toda una generación:

Todo empieza en la Segunda Intifada del año 2000. Muchos de mi generación recuerdan el asesinato de Muḥammad al-Durra, que encendió grandes protestas en todos los países arabohablantes. En Egipto esas protestas terminaron por formar un movimiento de solidaridad llamado el Comité Popular de Solidaridad con el Pueblo Palestino. Como muchos de nuestros camaradas en EEUU que empezaron su activismo político durante las protestas contra la globalización y el G8, muchos de nosotros, en Egipto, empezamos nuestro activismo político contra el régimen de Mubārak en solidaridad con la Segunda Intifada (Entrevista a Yāsir 'Abd Allah, 2013).

La imagen del asesinato del niño de 9 años Muḥammad al-Durra junto a la provocadora visita del presidente israelí Ariel Sharon a la explanada de las mezquitas de Jerusalén, lanzaron a la calle a miles de egipcios a través de la organización de manifestaciones, huelgas de hambre y acampadas en la Plaza de Tahrir. De esta manera se fraguó la organización del al-Lajna al-sha'abiyya al-miṣriyya li-l-taḍdamun ma'a intifāḍa al-sha'b al-filistīnī, formada por más de veinte organizaciones de la sociedad civil egipcia: islamistas, izquierdistas, liberales etc, quienes convocaron ma-

nifestaciones que condenaban el apoyo estadounidense y egipcio a Israel, protestas, ocupaciones y huelgas de hambre en las universidades y por todo el país. El Comité Popular fue la base para la organización en diciembre de 2002 de la Primera Conferencia contra la Guerra, impulsada por la Campaña Popular Egipcia para Enfrentarse a las Agresiones Americanas.

Así fue como el activismo en la calle comenzó a crecer tras la invasión de Iraq en Egipto. En marzo de 2003, El Cairo vivió una de las manifestaciones más importantes desde 1980. Se calcula que frente a la Mezquita de al-Azhar se congregaron más de 50.000 manifestantes. El 20 de marzo de 2003, de 2000 a 3000 manifestantes ocuparon por una noche la Plaza de Tahrir (Gunning & Zvi Baron, 2014, p. 38). Estas manifestaciones se ampliaron en universidades, plazas y mezquitas, como la de Sayyida Zeinab. El 21 de marzo de 2003, los eslóganes de las manifestaciones comenzaron a dirigirse contra el régimen de Mubārak de manera explícita, debido a su connivencia con Israel y a la represión brutal de las manifestaciones. Con grito de “Vete, Mubārak, vete” la direccionalidad de las protestas giró desde unas las demandas globales, internacionales, y regionales iniciales a la atención nacional y los problemas internos del país. Otros eslóganes, como “Bagdad es El Cairo, Jerusalén es El Cairo” y “Queremos que Egipto sea libre, la vida se ha vuelto muy amarga” evidenciaron aún más este giro de las peticiones ciudadanas hacia las políticas internas (Howeidy, 2005). El Movimiento 20 de Marzo para el Cambio, los Hermanos Musulmanes, ilegales en ese momento, el Partido Comunista y el Centro Hisham Mubārak estuvieron entre las 15 organizaciones que lanzaron el Movimiento Popular para el Cambio con el eslogan “No a la renovación, no a la sucesión hereditaria, sí a las elecciones por un presidente de la república” (Howeidy, 2005). De esta manera, las movilizaciones de solidaridad por Palestina e Iraq impulsaron una vuelta al activismo de calle masivo e interideológico que no se había visto en las calles de Egipto desde los años ochenta, y con ello, comenzaron a fraguarse los NNMMSS en el país.

2.4 EL MOVIMIENTO ANTIGLOBALIZACIÓN EN EGIPTO

Paralelamente a las movilizaciones que estaban teniendo lugar en las calles de Egipto contra las políticas de Israel y Estados Unidos en Palestina y la invasión de Iraq se organizó el movimiento antiglobalización Anti-Globalization Egyptian Group, conocido por sus siglas en inglés AGEG. AGEG apareció en 2002 como antítesis de la política egipcia, ya que supuso una forma de activismo político que emergió como resultado del fracaso de la corrupta política parlamentaria, el autoritarismo y la economía neoliberal del régimen de Ḥosni Mubārak. Heba Raouf (2004) explica que:

Representa una nueva forma de activismo político, emerge como resultado de una serie de factores: el estancamiento de la democratización, el fracaso de los partidos políticos para combatir el autoritarismo, la economía capitalista y la globalización política, así como el antagonismo entre los partidos políticos. (Raouf Ezzat 2004, p. 52)

Lo interesante del movimiento fue que, entre sus miembros fundadores, que se organizaron tras el encuentro en el Foro Social Mundial, al que asistieron como representantes de las organizaciones de derechos humanos y diferentes ONGs, aunque estaba ligado con el movimiento global antiglobalización y el movimiento anticapitalista, también tenía una clara agenda local. La conferencia inaugural de AGEG tuvo lugar en mayo de 2002, y asistieron más de 200 personas a pesar de la particular presencia de las fuerzas de seguridad. El evento se organizó en el Sindicato de Contables, y acogió a un grupo heterogéneo de activistas, entre ellos, el famoso socialista Samir Amin.

Nuestra mayor preocupación es cómo establecer una conexión entre el discurso anticapitalista y el lenguaje cotidiano del día a día, y conectar esto al sufrimiento de miles de egipcios. Queremos enseñar a la gente cómo el aumento del coste de vida, el aumento del desempleo y el deterioro de los servicios básicos de salud están ligados a los ajustes estructurales dictados por el FMI y el Banco Mundial (Wael Khalil, cofundador de AGEG, citado en Raouf Ezzat 2004, p. 53).

La importancia de AGEG, junto a los comités de solidaridad por la Segunda Intifada y contra la invasión de Irak mostraron que el objetivo de las movilizaciones de la sociedad civil egipcia era actuar a nivel local. De esa manera, AGEG realizó campañas que tenían como objetivo la mejora de las condiciones de vida de los ciudadanos egipcios. Entre ellas, cabe destacar la campaña contra las compañías multinacionales que querían reemplazar el sistema local de la recogida de basuras en El Cairo, lo cual destruyó la vida de los recogedores e impuso mayores impuestos a los propietarios de viviendas. Tras llevar la campaña a los tribunales, estos concluyeron que estos impuestos eran inconstitucionales y esta victoria “ayudó a concienciar a los ciudadanos de su propio poder” (Khalil, citado en Raouf Ezzat, p. 53).

Lo que caracterizó a AGEEG fue su novedosa forma de organización descentralizada, sin estatus legal oficial, junto al uso de internet como espacio de difusión y debate. Estas características convirtieron al movimiento antiglobalización egipcio en un ejemplo de movimiento en constante evolución que puso en perspectiva la glocalidad de los Nuevos Movimientos Sociales. Esta forma de organización dificultó su persecución y represión por parte de las autoridades, que sin embargo, lo estuvieron vigilando atentamente¹.

Es importante también destacar el papel que jugó la Segunda Conferencia Internacional Contra la Globalización Capitalista y la Hegemonía de los Estados Unidos en la configuración de redes de solidaridad locales y globales organizada en diciembre de 2003 y en la que participaron activistas de un amplio espectro ideológico. El evento se organizó a través de redes de solidaridad y constituyó un nuevo episodio en la configuración de la nueva “sociedad civil global” egipcia.

1. Varios de los miembros de AGEG fueron arrestados por las fuerzas de seguridad durante semanas sin cargos. Uno de ellos, fue acusado de formar una célula comunista para derrocar al régimen. Sus cargos fueron rechazados por el juzgado.

Gracias a las conexiones globales del movimiento, especialmente a la coalición anti-bélica internacional, los miembros de AGEG jugaron un papel muy importante en conectar a los activistas locales de varios grupos con los miembros de las redes de solidaridad global cuyo apoyo fue, algunas veces, crucial para sostener y continuar las protestas y actividades. (Abdelrahman 2011, p. 411)

La importancia de AGEG reside en que sirvió de vehículo entre los movimientos sociales globales y los locales. De esta manera, ayudó a los activistas a ampararse en una organización paraguas para así poder escapar del férreo control estatal y al mismo tiempo contar con el apoyo internacional de las redes de solidaridad, claves para la consecución de sus actividades, objetivos y demandas.

2.5 KIFĀYA

El 12 de diciembre de 2004 nació el primer movimiento ciudadano que se manifestó abiertamente contra el régimen de usni Mubārak. Frente a la Corte Suprema, cientos de activistas, agrupados en silencio y tapándose la boca, se manifestaron bajo el lema “No a la renovación, no a la sucesión hereditaria”, que ya se había escuchado en las manifestaciones contra Israel y Estados Unidos durante la Segunda Intifada. Así surgió el movimiento Kifāya [Basta], heredero del Movimiento Egipcio para el Cambio.

El descontento que dio lugar a la organización de Kifāya se fue fraguando por el miedo de la población a la sirianización del futuro presidencial del país, en un contexto donde Gamāl Mubārak, hijo del presidente egipcio y educado en Londres con el propósito de sucederle en su puesto, iba ganando peso mediático y político desde 2002, cuando obtuvo el puesto de secretario político del Partido Nacional Democrático, creado especialmente para él (Almodóvar 2013, p. 33).

Entre las peticiones del movimiento Kifāya se encontraban: la celebración de unas elecciones libres, la consecución de plenos derechos políticos, el final de la Ley de Emergencia y la consolidación del poder presidencial de Mubārak y del PND (Onodera 2009, p. 45). De igual manera que AGEEG, el nacimiento del movimiento Kifāya no fue reprimido, aunque estuvo rigurosamente controlado por el Estado y los servicios de inteligencia, que utilizaron el tradicional sistema de desapariciones forzosas y torturas. Por poner un ejemplo, ‘Abd el- alīm Qindīl, editor del periódico naserita *al-Arabī* y portavoz del movimiento Kifāya, fue encontrado medio desnudo en la carretera del desierto con síntomas de tortura.

Como venía sucediendo con los movimientos como AGEEG, la importancia del movimiento Kifāya radicó en su capacidad de unir a sectores muy heterogéneos de la sociedad civil egipcia, entre ellos: antiguos naseristas, islamistas, y activistas y militantes de diferentes formaciones

políticas antagónicas en muchos casos². De esta manera, Kifāya formó parte del paradigma que manejamos de la “sociedad civil global”. Como asegura Marc Almodóvar (2013, p. 44):

A pesar de su incapacidad para romper las barreras sociales del país y ofrecer soluciones plausibles, su creación marcaba un antes y un después en el activismo político del país. Kefaya organizó nuevas protestas en la Feria del Libro de El Cairo y a las puertas de la Universidad en una escalada de confrontación histórica.

Las protestas organizadas por Kifāya se dirigieron exclusivamente contra la familia Mubārak. Por ello, una de las mayores manifestaciones organizadas fue en 2005 con el eslogan “No a la reelección, no a la herencia presidencial” y con la petición de un referéndum para el cambio constitucional (Abdelrahman 2014, p. 29). Sin embargo, Kifāya no fue sólo importante para la reactivación del activismo político de Egipto, sino que también ayudó a la creación de una organización paraguas en la que se formó una generación joven, hasta entonces privada de derechos y despolitizada, que es la que progresivamente movilizó, radicalizó y continuó con el movimiento revolucionario de 2011. Además, tanto AGEEG como Kifāya ayudaron al encuentro entre dos generaciones políticas, la generación de los 70, como explicábamos en el capítulo Cinco, y la nueva generación de revolucionarios, que exploraremos a lo largo de este capítulo. De esa manera, se produjo un proceso de transmisión y sociabilización política que resulta especialmente importante para la caracterización y el análisis de la reemergencia del anarquismo en 2011.

2.6 MAḤALLA AL-KUBRA Y EL MOVIMIENTO 6 DE ABRIL

Los años 2007 y 2008 son claves para entender el paso de las movilizaciones sociales que se estaban produciendo en el ámbito urbano a las ciudades industriales de Egipto. Alejandra Ortega (2015) explica en su tesis doctoral que el auge de estas movilizaciones se debe al empeoramiento de las condiciones de trabajo, al deterioro de las libertades y a un incremento generalizado de la represión sindical, ante un marco internacional de grave crisis económica (Ortega 2015, p. 396). Por ello es que entre 1998 y 2003 tuvieron lugar más de 118 acciones frente a las 33 que se produjeron entre 1986 y 1998 (Joël Beinin & Duboc, 2014, p. 122). Entre 2004 y 2010 más de dos millones de trabajadores utilizaron la huelga como herramienta de acción colectiva, lo que llevó al primer ministro Aḥmed Nasīf a prometer un incremento del bonus salarial de dos meses

2. Entre las organizaciones que operaban bajo Kifāya encontramos Jóvenes por el Cambio, Estudiantes por el Cambio, Trabajadores por el Cambio, Periodistas por el Cambio, Artistas por el Cambio etc. Aunque cada uno de estos grupos trabajaba en diferentes sectores y tenía agendas políticas diferentes, compartían una serie de principios, entre ellos, a la cabeza, finalizar el mandato de Mubārak y establecer un marco legal que asegurase una democracia electoral (Abdelrahman 2014, p. 38).

(De Smet, 2012, p. 8). El incumplimiento de su promesa llevó a los más de 10.000 trabajadores a manifestarse el 7 de diciembre de 2006 frente a las puertas de la empresa Misr Spinning and Weaving en Maḥalla al-Kubra, cuando, al recibir su salario mensual, vieron que los bonuses no estaban incluidos. Así es como comenzó a fraguarse una movilización obrera que tuvo como punto de partida la empresa Misr Spinning and Weaving en Mahalla al-Kubra. De hecho, en un inicio, fueron más de 3000 las mujeres dejaron sus puestos en la fábrica y salieron a cantar eslóganes: “¿Dónde están los hombres? ¡Aquí están las mujeres!”, tras lo que los trabajadores de la empresa se unieron a la protesta (Beinin & El-Hamalawy, 2007). La posición de las mujeres trabajadoras en la protesta fue fundamental, no sólo como líderes iniciales sino también durante el enfrentamiento con las fuerzas de seguridad.

Durante los días de ocupación, las fuerzas de seguridad intentaron asediar a los trabajadores cortando el agua y la luz. Ante esta situación, la ciudad de Maḥalla al-Kubra se movilizó por completo para solidarizarse con los trabajadores de la fábrica: familias, niños y trabajadores de otros sectores y empresas se unieron a la lucha. En el cuarto día de ocupación de la fábrica, el gobierno prometió 45 días de bonuses y aseguró que no se procedería a la privatización de la misma. Lo que resultó realmente interesante de estas movilizaciones y que nos ayuda en la configuración de las nuevas formas políticas y estratégicas para entender la emergencia de movimientos autónomos es que la mayor parte de los líderes de las huelgas no pertenecían a ninguna organización política y miraban con reticencia y sospecha a los partidos políticos (Beinin & El-Hamalawy, 2007). Es decir, los repertorios de acción colectiva se organizaban sin figuras carismáticas a través de los medios organizativos tradicionales.

El año 2007-2008 fue especialmente duro a nivel económico debido a que la crisis alimentaria mundial hizo estragos en las clases más desfavorecidas a raíz de las reformas neoliberales del gobierno en décadas anteriores. La gente empezó a fallecer en la cola de los hornos de pan en lo que se denominó “la intifada del pan”³. Por ello, la movilización inicial en Maḥalla al-Kubra llegó a su punto álgido en abril de 2008, cuando los trabajadores reivindicaron su derecho a un salario mínimo y a los subsidios a los bienes básicos, convocando una huelga para el 6 de abril de ese mismo año⁴. Sin embargo, esta movilización no se circunscribió solamente al ámbito industrial. La oposición vio una oportunidad política para convocar una huelga general “contra el hambre y la miseria” (Almodóvar 2013, p. 61). La convocatoria utilizó internet, y, en concreto, *Facebook*, como herramienta de difusión a través de la página titulada: Movimiento 6 de abril. El apoyo fue tal que, lo que comenzó como la convocatoria de una jornada de reivindicación, pasó a formar lo que conocemos como Ḥarakat shabāb 6 ibrīl (Movimiento de jóvenes 6 de abril). Esta huelga, a diferencia de aquellas que tuvieron lugar en diciembre y enero de 2006, fue repri-

3. Según el periódico al-Quds, en dos meses murieron más de cincuenta personas desesperadas por conseguir pan (Almodóvar 2013, p. 60).

4. El salario mínimo estaba estancado en cuatro euros mensuales desde 1984 (Almodóvar 2013, pp. 61).

mida brutalmente por las fuerzas de seguridad lo que violencia contribuyó a que las protestas de Maḥalla al-Kubra tomaran una dimensión internacional (Ortega 2015, p. 400). Esta nueva ola de movilizaciones adquirió el nombre de Movimiento de Jóvenes 6 de abril⁵, formado el 28 de junio de 2008 en el Sindicato de Periodistas en El Cairo.

De nuevo, entre sus miembros encontramos un grupo heterogéneo de sensibilidades políticas, desde aquellos que formaban parte del grupo Jóvenes por el Cambio hasta miembros del Ḥizb al-Gad⁶ [Partido del Mañana] o del Ḥizb al-Amāl al-Islāmī⁷ [Partido Islámico del Trabajo]. Sin embargo, la mayoría de los activistas eran nuevos jóvenes politizados, estudiantes o jóvenes profesionales y desempleados, movilizadas a través de *Facebook* o por redes de afinidad (Onodera 2009, p. 53). Para algunos analistas el movimiento no supo canalizar el descontento a través de la organización de protestas y manifestaciones como sí sucedió en convocatorias anteriores organizadas por el movimiento obrero (Gunning & Zvi Baron 2014, p. 67). Sin embargo, los usuarios de *Facebook* y las redes sociales estaban interesados en formar un movimiento político y pasar a ser un movimiento “real”. En 2009, *The New York Times* identificaba al movimiento como un grupo político de *Facebook* con un alto nivel de discusión y debate (Samantha, 2009). El número de usuarios de internet y de *Facebook* llegó a su tope en 2008, de esa manera el Movimiento 6 de Abril llegó a una audiencia de jóvenes arabo hablantes hasta entonces impensable (Gunning & Zvi Baron, 2014, p. 70). Incluso si el Movimiento 6 de abril no movilizó a nivel de calle a la gran masa que le seguía en *Facebook*, con más de 70.000 perfiles, su forma de politización inclusiva y desjerarquizada, así como la politización progresiva de una gran parte de la población, fue un factor fundamental para entender las manifestaciones y protestas de 2011.

Así es como los Nuevos Movimientos Sociales en Egipto han sabido no sólo movilizar a la población en plataformas y agrupaciones paraguas que han dado el apoyo y la seguridad de actuación a los participantes, sino que además, han construido una “sociedad civil global” fuera del Estado con conexiones transnacionales y redes de apoyo y solidaridad, imprescindibles para la consecución de sus demandas y su organización. Así mismo se han situado en la glocalidad, entendiendo que sus problemas cotidianos estaban íntimamente ligados a la estructura internacional –capitalismo, clientelismo y lobbies políticos–.

5. Véase su página web: <http://6april.org/> [Consultado el 11.03.2016] y su página de *Facebook*: <https://www.facebook.com/shabab6april/?fref=ts> [Consultado el 11.03.2016]

6. El Ḥizb el-Gad [Partido del Mañana] es una formación político creada en 2004 por Musa Mustafa Musa, de tendencia liberal y secular. En las elecciones parlamentarias de 2011-2012, participó en una lista independiente.

7. El Ḥizb al-‘Umāl al-Islāmī [Partido Islámico de los Trabajadores] anteriormente conocido como el Partido socialista de los trabajadores, fue fundado en 1978 por Ibrahim Shukri. En 1986 sufrió una transformación ideológica por la que cual pasó a denominarse el Partido Islámico de los trabajadores. En 2013 el partido pasó a formar parte de la Alianza Antigolpe contra el golpe de Estado de la cúpula militar dirigida por Abdel Fattah al-Sisi.

TRES

Producción de espacios autónomos (2011-2016)

3.1 ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA AUTONOMÍA

3.1.1 Sobre la revolución

El modelo clásico entiende que la revolución está construida alrededor de la idea centralizada de poder –el poder político del Estado– y que éste puede ser tomado por una vanguardia revolucionaria (Newman 2011, p. 348). La literatura sobre revoluciones entiende que éstas no triunfan hasta que no hay un cambio radical de los sistemas políticos pre-existentes y sus estructuras internas. Por ello, cuando se lidia con sucesos políticos y sociales fuera de las fronteras de Europa y Norte América, la academia muestra una tendencia al uso de terminología procedente de la historia europea (Brownlee & Ghiabi, 2016, p. 3). Los levantamientos populares que tuvieron lugar en el Sur del Mediterráneo entre finales de 2010 e inicios de 2011 y que aún continúan, fueron descritos por analistas, periodistas, y por parte de la academia occidental como “primaveras árabes”⁸. La metáfora de la primavera tiene dos características que implican, por un lado, la universalización hegemónica de los criterios de la politología occidental y por otro, la mirada oriental de quien los acuña. El término “primavera” fue usado para narrar la Primavera

8. Joseph Massad considera que fue la revista *Foreign Policy* la primera en acuñar el término “primavera árabe”. Para el autor, la elección de la terminología por parte de la revista de referencia de relaciones internacionales, no es más que un síntoma de la estrategia norteamericana de controlar los objetivos de las revoluciones surmediterránea. El autor considera que ningún otro levantamiento popular en los países árabes, numerosos en las últimas décadas, se ha denominado “primavera”, a parte de la “primavera de Damasco”, que, sin embargo, partía de los salones intelectuales de Siria que pedían una liberalización del régimen. Véase: Massad, J., 2012. “The Arab Spring and other American seasons”. *al-Jazeera*. Disponible en: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/08/201282972539153865.html> [Consultado el 2 de agosto de 2016].

de Checoslovaquia en 1968, que acabó en la Unión Soviética. De acuerdo con Brownlee y Ghiabi (2016) el término minimiza la intensidad y la valentía de los que han participado en estas movilizaciones (Brownlee & Ghiabi, 2016, p. 4). Por otro lado, la “primavera” carga consigo el significado de toda una historia colonial de los pueblos del sur del Mediterráneo (árabes o no) que despertaron, después de décadas de letargo históricos y social, con la caída del Imperio Otomano, tras la llegada de la colonización europea. De esta manera llegó el despertar literario, cultural, social y político que conocemos como *nahda* o renacimiento. La metáfora del renacimiento se vuelve a presentar en nuestros días cuando, para entender el fracaso de la lectura de los regímenes autoritarios realizado por la academia occidental, se hace necesario conceptualizar los cambios desde abajo que representaron las movilizaciones y revoluciones en Egipto, Túnez, Siria, Libia, Bahrein, Yemen etc.

Comúnmente se conoce como “Revolución del 25 de enero” a los sucesos políticos y sociales que tuvieron lugar en Egipto en enero y febrero de 2011 y que finalizaron con la destitución del dictador Ḥusni Mubārak. Sin embargo, la Revolución del 25 de enero de 2011 en Egipto no se reduce a los 18 días de manifestaciones, protestas, sentadas y ocupación de la Plaza Tahrir. El asesinato del joven Khaled Said⁹ a manos de dos agentes de seguridad vestidos de paisano en Alejandría canalizó el descontento social, y la imagen de su cuerpo brutalmente torturado, reproducida viralmente por las redes sociales, ejemplificó la degeneración del Estado y la máxima weberiana de que el Estado es el que ostenta el monopolio legítimo de la violencia. Así fue como las elecciones al Parlamento que tuvieron lugar en noviembre de 2010, y que en el pasado habían ofrecido al régimen un claro marco de legitimidad como garante de la democracia en el país (Barreda Sureda, 2015, p. 413)¹⁰, ante la clara imagen de corrupción en unas elecciones que, según grupos de derechos humanos fueron las “elecciones más fraudulentas de la historia de Egipto” (Tisdall, 2011), alimentaron el creciente descontento y nuevas formas de politización, hasta dar lugar a lo que conocemos como la Revolución del 25 de enero. Con todo, la emergencia de los Nuevos Movimientos Sociales anteriores a 2011 no explica el nivel masivo de los sucesos de la Revolución del 25 de enero. Aún son necesarios estudios exhaustivos que analicen de manera holística qué llevó a que el 25 de enero se generase un movimiento de masas que produjo el cese del dictador Ḥusni Mubārak.

En esta tesis doctoral nombraremos a los sucesos de enero de 2011 en Egipto Revolución del 25 de enero de acuerdo a la terminología usada por sus participantes. El término usado en árabe para hacer referencia a revolución *thawra* (derivado del término *thāra*: revuelta), es un término que

9. El asesinato de Khaled Said a mano de dos agentes de policía en el barrio de Sidi Gaber en Alejandría el 6 de junio de 2010 generó protestas y la creación de un grupo en Facebook “We are all Khaled Said” que canalizó las demandas colectivas contra la tortura y el estado policial en Egipto y que se considera el germen de la Revolución del 25 de enero.

10. Una de las características del régimen de Mubārak desde la década de 1980 había sido su habilidad de absorber, incluir y cooptar a la oposición política. De esa manera, a lo largo de los años 80 hasta el final de 1990, la “democratización” se erigió como el mito fundacional del régimen de Mubārak. Véase (Barreda Sureda, 2015).

ha adquirido una multiplicidad de significados a lo largo del siglo XX, ya que originariamente indicaba la idea de revuelta y no de revolución. Antes del uso del término *thawra*, *inqilāb* (ahora hace referencia a “golpe de Estado”), se usaba para hacer referencia a lo que entendemos por revolución. Para autores como Gilbert Achcar (2013) el uso de términos como revuelta, revolución o intifada se ha usado de manera intercambiable para referirse a diferentes hechos históricos en la historia del mundo árabe y por esa razón “insurgentes, rebeldes y revolucionarios son iguales y por ellos se les llama *thuwwār* en árabe” (Achcar 2013, p. 14). El autor señala que en la historia del mundo árabe ha habido golpes de Estado que han culminado con profundas transformaciones políticas (institucionales y sociales) que han sido incuestionablemente revolucionarias, como el golpe de Estado del 23 de Julio de 1952, liderado por Gamal ‘Abdel Nāṣir, mucho más profundas, apunta el autor, en muchas ocasiones, que la Revolución del 25 de enero de 2011.

Es importante entender que las diferencias conceptuales entre una revolución (*thawra*), revuelta (*tamarrud*) y un levantamiento (*intifāda*), han servido, como apunta Brecht de Smet (2016), a las fuerzas contra-revolucionarias para sostener que tras las movilizaciones que causaron la caída de Mubārak, el movimiento social había finalizado y las masas políticas podían dejar la calle en manos de los tecnócratas y profesionales (De Smet, 2016, p. 179). El historiador y filósofo italiano, Furio Jesi (2000, p. 19) otorga al tiempo la categoría diferencial entre lo que catalogamos como “revolución” y “revuelta”:

La diferencia entre revuelta y revolución no se busca sólo en los objetivos de la una o la otra; ambas pueden tener el mismo objetivo: la búsqueda del poder. Aquello que mayormente distingue la revuelta de la revolución es, sin embargo, una experiencia del tiempo diversa. Si, en base al significado corriente de las dos palabras, la revuelta es un estallido insurreccional, que puede ser parte de un diseño estratégico, que pero en sí mismo no implica una estrategia a la larga, la revolución sin embargo es un complejo estratégico de movimientos insurreccionales coordinados y orientados a la consecución a largo plazo de los objetivos finales. Se podría decir que la revuelta suspende el tiempo histórico e inaugura repentinamente un tiempo en donde todo aquello que se cumple vale por sí mismo, independientemente de las consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en que consiste la historia. La revolución estaría sin embargo entera y deliberadamente calada en el tiempo histórico.

De la manera en que lo relata Furio Jesi, la revolución, totalmente enmarcada en el proceso histórico, estaría compuesta de revueltas, o momentos insurreccionales que consisten en la interrupción temporal de la historia. Por ello, entendemos que la Revolución del 25 de enero se extiende no sólo al momento insurreccional de los 18 días de Tahrir, sino que aún continúa en otros espacios y con nuevas formas de movilización política y de reconfiguración de lo político

en Egipto, lo que da sentido a la máxima, que aún emplean sus participantes de *al-Thawra mustamirra* (la revolución continúa).

Además de ello, entendemos la revolución, y, en concreto, la Revolución del 25 de enero, más que como una ruptura temporal, como un marco narrativo que da a quienes la viven el reconocimiento de ser agentes de la historia. De esta manera, los revolucionarios toman conciencia (no así los observadores externos) de que la revolución se vive como una profunda experiencia histórica en sí misma, más que como un medio para un final. Bamyeh (2015, p. 322) resalta así la naturaleza de la revolución de los oficiales libios en 1969:

La gran naturaleza amateur de las campañas revolucionarias de los militares libios, que son una razón de por qué duraron tanto, era en sí mismo el objetivo: “el pueblo” aprendió quiénes eran y qué estaban haciendo mientras lo hacían, el proceso revolucionario era algo que se aprendía experimentándolo –no había un manual sobre cómo hacerla, y con seguridad ningún plan precedente para garantizar su éxito.

Es importante observar cómo la parte experiencial de la revolución que señala Bamyeh es la que lleva a los participantes a nombrarla en el mismo momento de su toma de conciencia. En este proceso continuado el sujeto histórico aprende a saber qué es, a tener conciencia de estar ejecutándola, sin saber ni importar su éxito o su fracaso. La toma de conciencia de la subjetividad y colectividad durante el proceso revolucionario es importante para la conceptualización de la categoría de *sha‘b* (pueblo). El término *sha‘b*, durante las revoluciones en el sur del Mediterráneo, y en concreto, en Egipto, se convirtió en un actor político que ayudó a la movilización social. La categoría *sha‘b* difuminaba al individuo en la expresión general del deseo colectivo. De esa manera, la máxima “al-sha‘b yurīd isqāt al-nizām” (“el pueblo quiere la caída del régimen”) se convirtió en el epítome y motor de la revolución. El pueblo tomó conciencia de su separación respecto al Gobierno y al Estado, y se sintió como una extensión natural del propio sentido de verdad y justicia, de esa manera, “al-sha‘b” llega a ser un material propio de la revolución” (Bamyeh, 2015, p. 321). Enrique Dussel (2006) en sus *Veinte tesis de política* considera que “el pueblo” se transforma en actor político en momentos políticos críticos o coyunturas políticas concretas:

El “pueblo” se transforma así en *actor colectivo político*, no en un “sujeto histórico” sustancial fetichizado. El pueblo aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explícita del *hegemón analógico* de todas las reivindicaciones, desde dónde se definen la estrategia y las tácticas, transformándose en un *actor*, constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como expresan los movimientos sociales: “¡El poder se construye desde abajo!” (Dussel 2006, p. 57)

De esa manera “el pueblo” se embarca en el proceso revolucionario, toma la decisión antes de conocer los resultados de la misma, lo que demuestra el carácter espontáneo y creativo de la experiencia colectiva. Como relata Bamyeh: “los levantamientos espontáneos se llevan a cabo precisamente en el refuerzo de cada individuo de la decisión subjetiva de ignorar el realismo” (Bamyeh 2015, p. 320).

Para el autor, las revoluciones del sur del Mediterráneo fueron además revoluciones con un método anarquista, pero con unas demandas liberales:

En este sentido, la ola de revoluciones árabes actuales está más cercana de las ideas anarquistas, que subrayan el orden espontáneo y elevan el principio de un orden no impuesto como la forma de organización social más sofisticada, y, como todas las corrientes revolucionarias de la Europa del siglo XIX, tiene claras raíces en el pensamiento de la Ilustración (Bamyeh, 2015: 331)

Sin embargo, Bamyeh considera que las ideas de anarquismo y liberalismo, aunque han sido parte de la historia intelectual Europea, también pueden formar parte de otras tradiciones comunales de gobierno local y autónomo (Bamyeh, 2015, p. 322). De esa manera, consideramos en esta tesis doctoral que la expresión del anarquismo en las revoluciones del sur del Mediterráneo, y en concreto en Egipto, se amolda a un contexto local que tiene en cuenta las propias tradiciones y por lo tanto conlleva la teorización de una nueva forma de entender el anarquismo que lo descoloniza de sus raíces europeas y lo adapta a las necesidades del contexto donde se desarrolla.

En este capítulo, por lo tanto, entendemos la revolución y en concreto la Revolución del 25 de enero como una revolución anarquista en su forma y contenido. La Revolución del 25 de enero rompe de manera violenta con la planificación de los espacios existentes, personales y geográficos, y construye otro orden espacial en el sentido posanarquista que apunta Newman (2011, p. 348). En este proceso se generan una multiplicidad de espacios autónomos e insurreccionales y se construye una nueva cartografía urbana y social que se sostiene en el tiempo. La teorización de una cartografía insurreccional, autónoma y urbana que tratamos de exponer en el caso egipcio entronca con la teoría anarquista de la revolución social y da sentido a la narrativa de sus participantes, expresada en la máxima *al-thawra mustamirra* (la revolución continúa).

3.1.2 Sobre la autonomía

La idea de continuidad revolucionaria que nos interesa resaltar en este capítulo entronca con la noción de autonomía que se desarrolla a partir de la nueva izquierda italiana en los años 70. En este apartado queremos demostrar como la relación de la revolución con la noción de urbanismo y política de Lefebvre (1974) y Debord (2005), nos ayuda a trazar un nuevo mapa de espacios/

experiencias anarquistas en el Egipto del siglo XXI. Para ello vamos a comenzar con problematizar el concepto de *autonomía*.

El término “autonomía” surgió con el movimiento de los autónomos en Italia en la década de los años 70. Su nacimiento se considera la base de la creación de la nueva izquierda en Italia que se deriva del marxismo libertario y llega a coincidir y convivir con postulados anarquistas. En 1968, Italia vivió una ola de movilización social que comenzó con protestas estudiantiles sin precedentes en la región y en toda Europa, y que prosiguió, al contrario que en Francia, durante más de una década. En las experiencias de lucha de aquellos años confluyeron grupos con tradiciones propias de la izquierda más radical con tendencias contraculturales. Fue un movimiento de crítica al marxismo oficial y a la estrategia del Partido Comunista italiano (Iglesias Turrión 2008, p. 223).

Las luchas del *operaismo*, que aglutinaban tanto a estudiantes como a trabajadores contra la vanguardia del Partido Comunista comenzaron a incorporar nuevas luchas, como la de los migrantes y la lucha feminista y diversificaron sus espacios de acción. Luca Casarini, portavoz del movimiento de las y los desobedientes en Italia, en una entrevista realizada por Pablo Iglesias en 2003 asegura que:

Erróneamente se piensa que la Autonomía ha sido solo una experiencia de gran organización, pero es un espíritu. Nace y se desarrolla en Italia como espíritu herético respecto a la izquierda ortodoxa clásica, nace como superación de la idea de los grupos que asumían la forma partido como forma estable, también en la dimensión extraparlamentaria, revolucionaria, etc. Nace también como interpretación del enfrentamiento armado de aquellos años, como interpretación social de este enfrentamiento, de un conflicto social muy duro que ha tenido en Italia su máxima expresión con respecto al 68 europeo, que en Italia se extiende del 68 hasta el 77. En fin, un gran movimiento, que tiene una continuidad histórica increíble, de más de 10 años de historia vivida por una generación de compañeros y compañeras. La Autonomía representa esto para nosotros que hemos llegado después. Para mí resulta importantísima la interpretación que nuestra comunidad ha hecho de la Autonomía, que ha conjugado una gran pasión política con la gran determinación, valor y voluntad de arriesgarse, que la ha unido con el rechazo a un esquematismo dogmático, que hizo prisioneras a generaciones de compañeros y compañeras en el siglo pasado. La Autonomía es un encuentro entre la dimensión del comunismo como capacidad de crear un movimiento que cambia el estado de cosas presentes, el comunismo herético, con el aspecto libertario, en su dimensión más ligada a la tradición anarquista europea.

Este espíritu del que habla Luca Casarini en referencia a la autonomía, se desarrolló como contestación a la izquierda tradicional en los años 70 en toda Europa, pero también en Amé-

rica Latina y en el mundo árabe, donde coincide con la desilusión del panarabismo tras la derrota de 1967 (véase capítulo Cinco). El referente en América Latina es el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), que se levantó en armas en enero de 1994 contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y se constituyó como un movimiento de resistencia y no como un movimiento cuyo propósito era la toma del poder. De esa manera el EZLN fue y sigue siendo uno de los movimientos de autonomía más importantes y que han influido en los movimientos estudiantiles en México y en los movimientos sociales a nivel global a partir de la década de los años 90.

En su vertiente más cultural, la autonomía estuvo influida por el movimiento situacionista. La Internacional Situacionista (1957-1972) fusionaba a grupos de arte vanguardistas como la Internacional Letrista, el Movimiento Internacional por un Bauhaus Imaginista y la Asociación Psicogeográfica de Londres, que se reunieron para revivir el potencial político del surrealismo (véase capítulo Cuatro). El objetivo del movimiento situacionista era *la creación de situaciones*, es decir, la transformación concreta de la vida de las personas. De esa manera, lo urbano, en el pensamiento situacionista, afecta directamente al comportamiento afectivo del individuo. La creación de situaciones se constituía como un herramienta política. Guy Debord (1957 [2005]) en su “Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional” prevé la construcción de situaciones a través de lo que denomina el *urbanismo unitario*:

Nuestras perspectivas de acción sobre este marco tienden, en su último desarrollo, a la concepción de un urbanismo unitario. El urbanismo unitario se define en primer lugar por el uso del conjunto de las artes y las técnicas como medios que concurren en una composición integral del medio. Hay que afrontar este conjunto como infinitamente más extenso que el antiguo imperio de la arquitectura sobre las artes tradicionales, o que la actual aplicación ocasional al urbanismo anárquico de técnicas especializadas o de investigaciones científicas como la ecología. El urbanismo unitario tendrá que dominar, por ejemplo, tanto el medio sonoro como la distribución de las diferentes variedades de bebidas o de alimentos. Tendrá que abarcar la creación de formas nuevas y la inversión de las formas conocidas de la arquitectura y el urbanismo –igualmente la subversión de la poesía o del cine anterior. El arte integral, del cual se ha hablado tanto, no puede realizarse más que a nivel del urbanismo. Pero no puede corresponder a ninguna de las definiciones tradicionales de la estética. En cada una de sus ciudades experimentales, el urbanismo unitario actuará mediante un cierto número de campos de fuerzas que momentáneamente podríamos designar con el término clásico de barrios. Cada barrio podrá tender a una armonía precisa, en ruptura con las vecinas; o bien podrá jugar sobre un máximo de ruptura de armonía interna. (Debord, 2005)

Para Guy Debord, lo urbano y la arquitectura, es decir, el espacio, está estrechamente vinculado al individuo y las reacciones que suscita en la persona, y a su vez en el arte. El autor entiende lo urbano como la experiencia vivida del espacio. Por ello, su concepto de urbanismo está alejado del concepto de urbanismo burgués. Es decir, construye una crítica al urbanismo espectacular, un urbanismo alejado, alienado y enajenado de la vida cotidiana, un espacio especializado y extraño del entorno. De esa manera, los situacionistas buscan una ciudad construida de manera participativa, donde se pueda dar rienda suelta al juego, la imaginación y la participación social, y así, desarrollan su crítica al capitalismo.

El filósofo político Saul Newman en su artículo “Postanarchism and space: Revolutionary fantasies and autonomous zones” (2011) hace un repaso a las teorías situacionistas de *urbanidad* y *planificación* para desarrollar su modelo teórico de autonomía íntimamente ligado al anarquismo, y en concreto, a las políticas del posanarquismo. Para Saul Newman, en consonancia con las teorías de Lefebvre, el espacio es siempre político. De esa manera, su contestación y reconfiguración es esencial en las formas de política radical, y, entre otras tradiciones, para el anarquismo. Para el autor, la formulación de espacios políticos alternativos es constitutivo de lo que entiende por *autonomía*:

Más que buscar la toma del poder, o participar en las instituciones del Estado al nivel de las políticas parlamentarias, muchos de los actores y movimientos contemporáneos se preocupan por crear espacios autónomos, prácticas sociales y relaciones ya sea a través de la ocupación permanente o temporal de espacios físicos –squats, centros sociales y cooperativas, fábricas, manifestaciones masivas o convergencias– ya sea a través de la experimentación con prácticas como la toma de decisiones descentralizada, acción directa o formas alternativas de intercambio económico, que no estén condicionadas o “capturadas” por un modo de organización estatista y capitalista. (Newman 2011, p. 345)

De esta manera, *la autonomía* significaría no una toma del poder, o una participación en las instituciones, sino una construcción de espacios autónomos a través de la ocupación (permanente o temporal) de espacios políticos. Esta definición de autonomía está estrechamente ligada a la de anarquismo. Para el autor, la autonomía es una práctica política del anarquismo posestructuralista o posanarquismo. La idea de anarquismo viene acompañada de la idea de planificación espacial imaginada. Son los nuevos movimientos sociales los que, mediante sus prácticas políticas, modos de acción colectiva y discursos crean nuevos espacios económicos y nuevos imaginarios. De esta manera, la construcción de espacios autónomos se realiza a través de la cooperación y las formas de vida cooperativas. La planificación urbanística vendría diseñada desde abajo, y no desde una clase de tecnócratas capitalistas:

En el corazón de la teoría anarquistas está la imagen de una sociedad racional planificada; pero no una cuyo orden esté impuesto desde arriba por una clase de tecnócratas ilustrados –una idea que los anarquistas rechazan absolutamente– por el contrario, un orden inmanente, racional y no jerárquico en las relaciones sociales y que emerja racionalmente desde abajo. (Newman 2011, p. 346).

En este sentido se concibe la ciudad como espacio público con potencial de participación democrática, de autodeterminación popular y con posibilidad de toma de decisiones sobre la vida de sus ciudadanos. El objetivo final es la construcción de maneras alternativas de vida, de nuevas relaciones e intensidades. La creación y defensa de estos espacios supone, en ocasiones –como veremos a lo largo de este capítulo– la confrontación con las autoridades (la ocupación de espacios laborales, universidades y estadios de fútbol). Estos espacios de insurrección se pueden ver como grietas dentro del orden económico, social y político dominante (Newman, 2011, p. 353).

Son muchos los espacios y experimentos de autonomía, con formas de organización no jerárquicas y descentralizadas, que podemos encontrar en Egipto desde 2011. A lo largo de este capítulo vamos a analizar alguno de estos ejemplos en el espacio político urbano (principalmente en El Cairo y Alejandría) desde 2011 hasta 2016, entre ellos, la Plaza de Tahrir como espacio público ocupado que está en constante negociación con el Estado y el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas; los muros de El Cairo como archivos de la memoria artística y revolucionaria; la música y los barrios desde la que surge; la Universidad y el estadio de fútbol; los monólogos, el teatro y el género como espacios político en disputa (véase apartado 3.6).

Sin embargo, la relación con el Estado no es de absoluta independencia y en todo caso es siempre ambigua. Los participantes en estos espacios políticos participan de él, pero así mismo se mueven y viven en diferentes espacios sociales y se relacionan con el mundo fuera de la autonomía, lo que les lleva a estar en constante juego y negociación con el Estado. Por ello, la relación entre los espacios autónomos con el Estado es problemática y por ello cabe preguntarse hasta qué punto estos espacios de autonomía retan realmente la soberanía al Estado (Newman 2011, p. 356).

Más allá de esta relación, la autonomía se caracteriza por conformar un proyecto político de espacialización en constante construcción, más que como una forma de organización social totalmente construida. Así, la autonomía es siempre una experiencia colectiva y en constante evolución. Según Saul Newman (2011, p. 357), el individuo llega a ser autónomo a través del reconocimiento de su subconsciente –a la manera surrealista– y expresar de manera libre y sin límites su creatividad. Con todo ello, es la transversalidad de espacios, individuos y expresiones lo que caracteriza las experiencias anarquistas en Egipto, y lo que ayuda su descolonización y localización, así como a repensarlas desde un conocimiento situado.

3.2 DE LA REVOLUCIÓN DEL 25 DE ENERO A LA REVOLUCIÓN SOCIAL

3.2.1 La Plaza Tahrir: Organización y dinámicas



Organización interna de la Plaza de Tahrir
©Yolande Knell

El 25 de enero de 2011 empezó en todos sitios: en todas las ciudades y también en muchas calles de El Cairo. Empezó en todos sitios y fue a la plaza de Tahrir. La plaza era la concentración del movimiento, no el centro. Todos los rayos bajaron a la plaza, después de los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad; después de que la gente tomara la plaza declararon la sentada y publicaron la primera declaración de la sentada, que acabó en el eslogan: “El pueblo quiere la caída del régimen”.

Como el 25 de enero, el 28 de enero de 2011 también empezó en todos sitios, como si en un solo momento la gente se levantara y decidiera quemar toda la autoridad, como si en un solo momento todo el régimen colapsara de una vez por todas. Eso no es del todo cierto. La tarde de ese día, Mubarak impuso el toque de queda y los militares tomaron todas las calles para rescatar al régimen, o en otras palabras, para contener el virus de la revolución en algunas plazas y contra sólo una persona: Mubarak. (‘Abd Allah, 2013b)

Para Yāsir ‘Abd Allah, anarquista y traductor, la Plaza de Tahrir (en árabe: Plaza de la Liberación) fue el punto donde convergieron las manifestaciones y protestas que empezaron en todo el país el 25 de enero de 2011 (festividad de la policía). De esa manera, la Plaza de Tahrir en un espacio de acogida, convergencia y encuentro, así como en una “experiencia anarquista en sí misma” (Entrevista con Yāsir ‘Abd Allah, 2013). La ocupación de la Plaza Tahrir pasó a ser el símbolo mundial de la Revolución del 25 de enero y tuvo un reflejo transnacional que se observó también

en la organización y las dinámicas de las plazas de España, Grecia, Turquía, Estados Unidos o Hong Kong a través del poder de los *travelling images*.

Aunque la ocupación de la Plaza Tahrir surgió de manera espontánea, la convergencia de los participantes en este espacio urbano hunde sus raíces en su localización estratégica y su simbología histórica. A los lados de la plaza se encuentran el poder político, económico y colonial de Egipto. Como señala Luisa Martín Rojo y Carmelo Díaz de Frutos: “En las ciudades capitalistas, las plazas son también el centro de consumo y de las instituciones políticas” (Martín Rojo & Díaz de Frutos, 2014, p. 277). De esta manera encontramos que a un lado de la Plaza de Tahrir se encuentra el Parlamento y la sede del Consejo de Ministros, al otro, el edificio del Partido Nacional Democrático, construido para hospedar en su día a la Unión Socialista Árabe de Gamal ‘Abdel Nāṣir. En las inmediaciones de la plaza se sitúan el edificio de la televisión pública de Maspero, el Ministerio del Interior y una de las sedes emblemáticas de la Universidad Americana de El Cairo. En la parte adyacente al río Nilo se encuentran los grandes hoteles de lujo de la ciudad y el famoso Museo de El Cairo. Detrás del emblemático edificio de la Mugamma’a, famoso edificio administrativo, símbolo de la burocracia y la corrupción del país, comienza el barrio acomodado pequeño-burgués de Garden City (Ciudad-Jardín) que hospeda las embajadas de Estados Unidos, el Reino Unido e Italia.

Además de su localización estratégica, la Plaza Tahrir tiene una larga historia de contención política, que la ha convertido en símbolo de las movilizaciones ciudadanas en el país. Su diseño, copia del modelo parisino de plaza, fue modelado en el siglo XIX. Se le llamó Midān Ismaelia, en honor al jedive que la patrocinó, hasta la Revolución de 1952, cuando pasó a llamarse Midān al-Taḥrīr (Plaza de la Liberación) con el advenimiento de la república. El cambio de nombre alude a la liberación de Egipto del control británico que *de facto* siguió existiendo durante la era monárquica (1922-1952). Desde entonces, la plaza ha sido el espacio de manifestación política más visible, donde han convergido las protestas estudiantiles de finales de los años 70, los levantamientos por el pan de 1977 y las manifestaciones contra la guerra de Iraq en 2003. “Sin duda, toda una historia de Egipto se puede escribir desde la perspectiva de la plaza” (Gunning & Zvi Baron 2014, p. 246). De esa manera, Tahrir simboliza los poderes estatal, económico y colonial de Egipto. Ocupar la Plaza significa apropiarse de los símbolos de poder, resemantizarlos y colectivizarlos.

Por ello, en la ocupación de la Plaza de Tahrir en 2011 convergieron diferentes subjetividades que construían y representaban un nuevo Egipto, un Egipto futuro e imaginado. Esta proyección de la comunidad imagina se constituía por unas infraestructuras concretas: un aparato de seguridad, unas fronteras delimitadas, banderas, servicios de salud e higiene, propaganda y comunicación, bibliotecas, escuelas, y su propia forma de participación, es decir, de auto-gobierno y toma de decisiones. Como se muestra en la fotografía de Yolande Knell, la plaza se componía de una clínica-hospital frente al famoso Kentucky Fried Chicken; una zona de baños, un muro con periódicos del día, un muro de los mártires, una zona de creación artística, guardería, zona

de acampada, farmacia, zona de distribución de comida y bebida etc. Dina Hassan, estudiante de psicología de la Universidad Americana de El Cairo, relata su sorpresa por la organización y el orden que vivió durante la ocupación de la plaza:

Cuando llegué, controlaron mi carnet de identidad y nuestras mochilas, todo estaba muy organizado. Estaba sorprendida. Luego, tenían a gente ofreciéndote té, comida, mantas, y distribuyendo... Luego había gente en la parte trasera, estaba este lugar para las operaciones y los primeros auxilios, y... y tenían zonas de almacenaje de las diferentes donaciones de... Como un medio para... Como medicamentos o mantas, así por la noche los podían distribuir a la gente, para que pudieran dormir. (Swierk, 2011)

La ocupación de la plaza modificó las dinámicas personales y radicalizó la manera de relacionarse. El acto de hablar, de dialogar, fue en sí mismo significativo. El objetivo era llegar a un consenso, a una unidad frente a un enemigo común:

Esta cuestión sobre la gente debería considerarse también cómo en la sentada, antes de la caída de Mubarak, hablaban entre ellos, se comunicaban y vivían. Había mucho silencio durante los cánticos. La gente en Tahrir y otras muchas plazas intentarón evitar hablar de sus diferencias, intentarón ser uno, y esta unidad podía dirigirse en muchas direcciones: o unir a la gente que sabía de sus diferencias pero que las aceptaban, o la imposición de la unidad desde arriba, una unidad fascista que no permitiría ningún espacio para las diferencias. (Abd Allah, 2013b)

Todo ello vino acompañado de otras fórmulas comunicativas del espacio social a través de cánticos, pancartas, actuaciones de teatro y el humor (Bamyeh 2015, p. 326). Estas fórmulas comunicativas supusieron la transformación profunda del lenguaje social y urbano, y mediante la ocupación se frenó la lógica comercial y de poder y se invirtieron las clases sociales. Como asegura Henri Lefebvre en *La producción del espacio* (1974) “el modo de producción organiza-produce su espacio y su tiempo (a la vez que algunas relaciones sociales)” (Lefebvre, 1974, p. 59). De esa manera, la acampada de Tahrir se organizó como una ciudad paralela con un carácter prefigurativo donde “la asamblea transforma la plaza de lugar de paso en un punto de encuentro, espacio de discusión y toma de decisiones; la transforma en ágora” (Martín Rojo & Díaz de Frutos 2014, p. 12). En este ágora el mensaje tenía dos destinatarios y por ello el medio de expresión al que recurría era la lengua en su sentido más clásico: por un lado, había un mensaje hacia las autoridades locales a las que se mostraba sus peticiones y sus manifiestos en lengua árabe fushā, lengua de hegemonía y de autoridad y, por otro, se producían numerosos mensajes dirigidos a la comunidad internacional, la mayoría de la veces recurriendo al inglés. Mientras

que el receptor global recibía los mensajes clásicos en inglés, incluso en árabe, dentro de la plaza la intercomunicación se dio de maneras variadas, creativas y múltiples, como mostramos a lo largo del capítulo: a través del grafiti, la música, la mímica, el teatro, y otras dinámicas corporales y sociales no necesariamente verbales.

La distinción entre el futuro de Egipto y el “aquí y ahora” que representó la ocupación de la Plaza de Tahrir significó un proceso de auto-liberación, individual y colectiva propia del pensamiento anarquista. De la misma manera que el momento revolucionario lo describíamos como una vivencia radical del momento, de un instante eterno propio del anarquismo, la plaza se convirtió en ese momento fugaz revolucionario presente. El activista anarquista y profesor de la Universidad de Loughborough, Uri Gordon (2008, p. 40) a este respecto considera que:

Al mismo tiempo, la acción directa confrontacional y constructiva es en sí misma un lugar de liberación ya que ofrece al individuo la oportunidad de descubrir y expresar su propio poder, y de habitar espacios sociales totalmente diferentes. Este reencuadre de los objetivos anarquistas en términos de una experimentación directa de la dominación y la liberación representa el revivir del anarquismo individualista, que ahora se articula en tiempo presente más que en un mero principio de algún tipo de sociedad futura.

De esta manera la práctica de la liberación, que surge de la producción y la cohabitación de nuevos espacios sociales prefigurados, caracterizaría los procesos revolucionarios contemporáneos. Así mismo, por esta organización radical del espacio y de las relaciones personales, la ocupación de la Plaza de Tahrir fue uno de los tantos espacios autónomos que surgieron en 2011 y que aún continúan en la consecución de las demandas revolucionarias del 25 de enero.

3.2.2 *Comités para la defensa de la revolución*

Para poder comprender la masificación y popularidad de la Revolución del 25 de enero es necesario comprender la evolución urbana de El Cairo en las últimas décadas. Uno de los fenómenos sociológicos y demográficos que nos ayuda a explicar los cambios en las relaciones físicas con el espacio y las prácticas sociales es la expansión, desde los años 70, de los *‘ashwāiyyāt* (literalmente se traduce como “azarosos, precarios”), el término usado para hacer referencia a las formas urbanas que han escapado del control estatal y la regulación, también conocidas como “comunidades informales” (Bayat, 2010; Bayat & Denis, 2000)¹¹. En los años 70 y 80, el 84% de las viviendas se construyó de manera informal. La mayor parte de estas viviendas, que siguen teniendo es-

11. En su artículo “Who is afraid of ashwaiyyat? Urban change and politics in Egypt”, Asef Bayat y Eric Denis aseguran que en la región metropolitana de El Cairo existen más de 111 ashwaiyyāt, que contarían con 12 millones de habitantes, un 45% de la población urbana de El Cairo (Bayat & Denis 2000, pp. 185).

estructuras que posibilitan poder continuar construyendo en la parte superior, se utilizan para el alquiler y posibilitan la supervivencia de estas comunidades, migradas en su mayor parte de las zonas rurales de Egipto. De hecho, el flujo de migración rural o *fellahin* (campesinos), considerado como una amenaza a la estabilidad y configuración de la ciudad, ha llevado a periodistas y burócratas a denominar a estos asentamientos como “la ciudad de los campesinos”. Para muchos (poderes estatales y liberales), los *‘ashwāiyyāt* están “ruralizando” El Cairo. De esta manera, éstas “comunidades informales”, por su pobreza, tasa de desempleo y una organización familiar no nuclear se han presentado como “no-naturales” y espacios de difusión de enfermedades así como de un comportamiento “anormal”.

A pesar de que los científicos y sociólogos han recurrido al término “slums” (chabolismo) a la manera del ejemplo estadounidense, los *‘ashwāiyyāt* se han analizado con la perspectiva convencional que los tilda como espacios de violencia, crimen organizado y extremismo, y en consecuencia, como nichos de islam radical (Bayat 2010, p. 178). Esto ha dejado de lado otro tipo de análisis que explique la importancia de los *‘ashwāiyyāt* desde la preeminencia de formas de organización y auto-gobierno locales que surgen en estos espacios para influir, en gran medida, en las formas de organización revolucionaria de 2011. Salwa Ismail en su libro *Political Life in Cairo’s New Quarter* (2006) estudia la forma de gobierno interno de los *‘ashwāiyyāt* como un ejercicio de control social y moral y de administración de las necesidades y servicios básicos de la comunidad (Ismail 2006, p. 33). La autora señala varias formas de organización comunal de la vida cotidiana, que sitúan a los *‘ashwāiyyāt* en una posición cercana al comunismo.

Estas formas de auto-gobierno rigen la cotidianidad de los *‘ashwāiyyāt*. Entre otros, los conflictos cotidianos se resuelven siempre dentro de la comunidad una vez que ocurren. Entre los mecanismos de resolución de conflictos suele estar el recurso a los *kibār al-mantiqa* (ancianos de la zona). Estos, usan su casa como lugar de encuentro para la organización de la *musalahha* (conciliación). Algunos residentes de la comunidad están presentes en el acto e interceden para la aceptación del *sulh* (reconciliación). De esta manera se evita involucrar a la policía y por lo tanto al Estado en la resolución de conflictos internos de la comunidad. Además, se organizan tribunales informales, conocidos como *majālis ‘urfīyya*, para los que se eligen figuras carismáticas y de cierto reconocimiento y virtud dentro de la comunidad que puedan adoptar posiciones de liderazgo; y *majālis tahkīm*, consejos de arbitrio, donde los árbitros se eligen en base al respeto y al estatus en la comunidad¹².

En la medida en que crece la necesidad de las autoridades de controlar la organización de estos barrios, los repertorios de acción colectiva que surgen desde los *‘ashwāiyyāt* tienden a aumentar

12. Una persona puede hacer de autoridad o muraba’ cuando su autoridad procede de: a) el uso de su riqueza para la caridad, o b) sus contactos y relación con los oficiales del Estado y oficiales de policía. Normalmente, y llegado el caso, pueden interceder entre el Estado y la comunidad. La comunidad acepta su intervención porque se le ve/concibe como un “hombre de bien” (Ismail 2006, pp. 39-40).

la queja y el enfado con la policía y el Estado. Tanto es así que la máxima “hina ma fish dawla, hina nas ‘aysha fi dawla ghayr al-dawla” (“aquí no hay Estado, aquí la gente vive en un Estado más allá del Estado”) es el *ethos* que acompaña a los *‘ashwāiyyāt* (Ismail 2006, p. 165). De esta manera, la autora concluye que las condiciones rurales forman la base de la contestación en los *‘ashwāiyyāt*. Somos conscientes del riesgo de fetichizar las resistencias y las luchas en lo que Lila Abu-Lughod (1990) denomina “romance of resistance” (el romance de la resistencia), ya que en los barrios sus conflictos ponen de manifiesto las relaciones jerárquicas de poder y no necesariamente la solidaridad y la resistencia.

Desde 2006 el Movimiento 6 de Abril comprendió la importancia del activismo en estos espacios de la ciudad. Para el grupo, era fundamental para la lucha por la democratización del país unir las demandas de los *‘ashwāiyyāt* con aquellas que surgían desde el centro de la ciudad. De esa manera, se diversificaron los espacios donde se producía la acción colectiva. En 2011, esta fue una de las causas centrales de la popularización a gran escala de la Revolución del 25 de enero como aseguran Jeroen Gunning y Ilan Zvi Baron (2014). La Revolución penetró en todas las calles de El Cairo, así como otras ciudades de Egipto, haciendo que diversas comunidades y sus preocupaciones fueran centrales en las manifestaciones. De este modo, las masas que quedan al margen, en los callejones, frente a las élites que se sitúan en el centro, se incorporan en la revolución. Con su incorporación la revolución se masifica, diversifica y rompe con la lógica de la jerarquía vertical de las luchas tradicionales:

Fue la genialidad de mover el foco de atención fuera de los principales bulevares de El Cairo a las pequeñas callejuelas lo que permitió a los manifestantes deshacerse de la policía. Haciendo eso, cambiaron tanto las prácticas espaciales asociadas a los callejones y la percepción pública es éstos (aunque fuera sólo temporalmente). Por un corto periodo de tiempo, la periferia se convirtió en el centro (Gunning & Zvi Baron, 2014, p. 248)

Con ello, el desarrollo de las *‘ashwāiyyāt* así como su incorporación en la Revolución ayudaron a la diversificación de este momento en diferentes espacios de la ciudad. Si bien la plaza de Tahrir reconstituyó el poder del pueblo, conceptualizando la categoría de *sha‘b*, el pueblo comenzó a trabajar en la comunidad, se hizo soberano y dejó de delegar los poderes en las autoridades del Estado. Cuando la policía cesó en sus funciones, el 28 de enero de 2011, cuatro días después del levantamiento inicial, el régimen de Mubarak tomó la decisión de retirar a la policía de las calles de Egipto. Así mismo, abrió las puertas de las cárceles y liberó a miles de prisioneros. El objetivo era aterrorizar a la población y crear un ambiente de caos que legitimaría su permanencia en el poder (Brooks 2011, p. 60). Nada más lejos de la realidad: desde ese mismo momento los egipcios tomaron el control de la seguridad de los barrios a través de los *lijān sha‘biyya* (comités populares).

Durante una semana la ciudad estuvo controlada por los Comités Populares; se divertían controlando los carnets de identidad y las licencias para conducir a través de una florescencia teatral. En todo momento eran cautelosos y se disculpaban por la inconveniencia. Bromeábamos seriamente sobre que podríamos habernos ahorrado más de 18 millones de libras que es lo que el dakhileyya nos cuesta cada año y haberlo invertido en algo más útil. (Soueif 2012, pp. 61-62).

Los comités populares comenzaron a organizarse en Tahrir y en los distintos barrios de las ciudades de Egipto durante los primeros días de la Revolución del 25 de enero, cuando la policía se mostró ausente de las calles. La organización comenzó de manera espontánea, cara a cara o vía *Facebook* y su emergencia fue fundamental para la participación activa en la Revolución incluso de aquellos que no podían estar de manera física en las plazas y manifestaciones (El-Meehy, 2012). De hecho, se estima que, a pesar de la poca cobertura que han recibido por parte de los medios de comunicación o de los análisis posteriores sobre la Revolución en Egipto “había mucha más gente involucrada en la organización de los *lijān* que en la propia Plaza” (Brooks 2011, p. 60). Los *lijān sha‘biyya* se organizaron a partir de prácticas locales, de manera informal y voluntaria. La organización de cada comité variaba de barrio en barrio, como narra Ahda Soueif, y para garantizar la seguridad en algunos barrios, dependiendo de los utensilios que tuvieran cerca utilizaban desde palos de madera a utensilios de agricultura o incluso palos de golf (Soueif 2012, p. 61).

Aunque la labor principal del comité era la de salvaguardar la seguridad de los barrios ante la ausencia de las fuerzas de seguridad y el apoyo mutuo de familias para poder asistir a las manifestaciones al mismo tiempo que se garantizaba el bienestar de la comunidad, los *lijān sha‘biyya* también dieron apoyo económico y servicios médicos, y se manifestaban por las injusticias cometidas por la policía a nivel local y comunitario (El-Meehy, 2012). Los comités florecieron en numerosos barrios, mientras que muchos desaparecieron en las primeras semanas de la Revolución. Aquellos que sobrevivieron tuvieron su primera reunión oficial el 22 de abril de 2011 en la Plaza de Tahrir. Miembros de los comités de todo el país –desde Suez, Mansura, Tanta y Alejandría entre otras ciudades– se reunieron para discutir el objetivo político de los comités (Gaber, 2011). A partir de ese momento se creó una plataforma de información de los *lijān sha‘biyyā* y empezaron a tener un posicionamiento político sobre la Revolución, más allá de constituir plataformas de seguridad ciudadana. En el caso de Alejandría, el Comité de Defensa de la Revolución llamó a reformar las administraciones de la ciudad. Para ello, tenían las siguientes reivindicaciones:

Es parte del objetivo de los Comités Populares de Defensa de la Revolución: La reforma de los gobiernos locales para unas elecciones representativas justas. La fundación de una Unión General de Desempleados, a la manera tunecina, para poder organizar su lucha. El apoyo y activación del programa de protección de testigos de diferentes temas que afectan a la opinión pública y a la sociedad civil. Trabajar para establecer organizaciones de la socie-

dad civil que vayan a desempeñar esta función. Trabajar para impedir el regreso del Partido Nacional a todas las regiones. (Tahrir Documents, 2011b).

La “defensa de la Revolución” de estos comités consistía en continuar la Revolución a pesar de la contrarrevolución. Los comités de defensa de la Revolución, insistieron, durante el año 2011 y 2012, que la Revolución no se había completado. Estos comités alegaban que el camino parlamentario, el de las elecciones, es el camino que “robó la Revolución que cambió el camino de la resistencia por el camino de las negociaciones, acuerdos, y documentos que representaban sus intereses” (Tahrir Documents, 2011a).

Sin embargo, entre nuestros entrevistados encontramos una visión menos idealista de los *lijān sha‘biyya*. Desde una perspectiva crítica y anarquista un joven activista del barrio de Alf Maskan nos relataba que durante los 18 días de la sentada de Tahrir sólo volvió cuatro veces a su casa. Para poder llegar pasó por más de 80 checkpoints. En su experiencia, los *lijān sha‘biyya* estaban organizados no para mantener la seguridad sino el status quo y las relaciones de poder que ya se daban en estos lugares comunitarios:

Estaba claro que [los comités] no tenían que ver la protección de tu área, eran los medios de comunicación los que mostraban que defender tu casa era heroico y por ello teníamos que ser los primeros en hacerlo. La juventud de Heliópolis ostentaba armas o artículos de autodefensa increíbles como espadas de samurái, pistolas de paintball, grandes perros, serpientes y uniformes de guerra de la Edad Media. Los jóvenes de ‘Ain Shams estaban bajo el control de las familias que controlaban el barrio, y esto era un anuncio de un nuevo poder en el área, un poder que estaba en la primera línea de defensa, porque en cualquier caso, ¿quién se atreve a robar en ‘Ain Shams?. Era un suicidio al 100%. La primera línea de defensa aseguraba el área para familias que querían tomar el control de las calles, lo que significaba control de las transacciones monetarias (empresas de construcción, empresas de robo y camellos de droga) (Comunicación personal con habitante de Alf Maskan, 2016).

De acuerdo al relato del joven de Alf Maskan, los *lijān sha‘biyya* reprodujeron los mismos sistemas de opresión y las jerarquías informales existentes antes de la caída de Mubārak. Su visión crítica es importante para entender que, a pesar de que los *lijān sha‘biyya* rompieron con la lógica de la seguridad por parte de las fuerzas de seguridad del Estado y dieron el poder a los ciudadanos y devolvieron a los barrios el poder de la auto-organización, no siempre las estructuras internas de poder se subvirtieron y en muchos casos, como en este, se perpetuaron.

De hecho, los *lijān sha‘biyya* vivieron un proceso de cooptación por parte del Estado que buscaba controlar su autonomía. Muchos sobrevivieron hasta mediados de 2013, y otros se convirtieron en asociaciones comunitarias e incluso ONGs (El-Meehy, 2012). En cualquier caso, los *lijān sha‘biyya* fueron fundamentales para continuar con la revolución en espacios fuera del centro de

la Plaza de Tahrir, garantizar la seguridad ciudadana y demostrar a los actores político que el auto-gobierno era posible y que además, estaba en sus manos. Así mismo, cambiaron y radicalizaron las formas de relacionarse de la comunidad y se convirtieron en un espacio de autonomía y autogestión que nos ayuda a realizar una lectura anarquista de la Revolución egipcia de 2011.

3.3 EL ANARQUISMO AUTODECLARADO

3.3.1 *al-Ḥaraka al-Ishtirākīyya al-Taḥarruriyya* (*El Movimiento Libertario Socialista*)¹³

La fundación de al-Ḥaraka al-Ishtirākīyya al-Taḥarruriyya [Movimiento Libertario Socialista –MLS–], la principal agrupación anarquista de Egipto¹⁴ fue fruto del encuentro en la Plaza de Tahrir durante su ocupación en 2011. El grupo se constituyó el 23 de mayo de ese mismo año, principalmente con miembros procedentes de El Cairo y Alejandría. A pesar de la represión de la disidencia política en Egipto en el momento de escritura de esta tesis doctoral consideramos que el grupo MLS continúa aún vivo a pesar de que sus actividades haya quedado relegadas a un ámbito privado. Así lo creemos porque, en marzo de 2015, con la celebración del Encuentro Anarquista Mediterráneo en la ciudad de Túnez hospedado por el grupo anarquista *Le Commun Libertaire* el MLS participó en el encuentro con una serie de comunicados, debido a la imposibilidad de los militantes de viajar a Túnez para tal propósito (véase capítulo Dos, sección 3.3).

El objetivo inicial entre sus fundadores era difundir el ideario anarquista, construir un movimiento y empujar la revolución hacia líneas más radicales. El grupo se define en su página oficial como:

Una organización de anarcocomunistas que creen en la lucha de clases como una forma de acabar con el capitalismo y el poder estatal de represión. Adopta las aspiraciones y demandas de las clases trabajadoras, los trabajadores industriales, los campesinos, los obreros, los proletarios y todos aquellos que sólo tienen el poder de su trabajo para venderlo, sin el control del proceso de producción. (MLS, 2012)

13. Los resultados del estudio del Movimiento Libertario Socialista fueron presentados en el Trabajo Final de Máster “al-Anārkiyya bi-l-‘Arabiyya: el resurgir del anarquismo en Egipto” en el Máster de Estudios Árabes e Islámicos Contemporáneos de la Universidad Autónoma de Madrid en septiembre de 2013 y publicados en Galian, L., 2015. “New Modes of Collective Actions: The Reemergence of Anarchism in Egypt”. En F. Gerges, ed. *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism beyond the Arab Uprisings*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 351-372.

14. Aunque la página anarquista libcom.org publicó una entrevista con un anarquista egipcio en febrero de 2011, Nidal Tahrir, que decía pertenecer a un grupo anarcocomunista llamado Black Flag, conversaciones informales con anarquistas en Egipto han demostrado que se trataba de un pseudónimo que usó el entrevistado por razones de seguridad, de la misma manera que entonces no existía ningún grupo anarquista establecido. Véase: Steven, 2011. “Egypt unrest: Interview with an Egyptian Anarchist”. *libcom.org*. Disponible en: <https://libcom.org/library/egypt-unrest-interview-egyptian-anarchist> [Consultado el 10 de mayo de 2013].

Los comunicados oficiales del Movimiento Libertario Socialista expresan los tres principios en los que se divide el pensamiento contemporáneo anarquista:

1. Rechazo a cualquier forma de dominación: Las dos grandes formas de dominación para el MLS son el Estado y el Capital. El primero de ellos promueve y ayuda en el correcto funcionamiento del segundo, en lo que denominan “capitalismo de Estado” (MLS, 2011). Al mismo tiempo, la dominación del Capital está encarnada y representada por regímenes locales como el del Partido Nacional Democrático de Ḥusnī Mubārak, o por los Hermanos Musulmanes, con Muḥammad Mursī a la cabeza (MLS, 2012).
2. Repertorios de acción directa y formas de resistencia: Dado que MLS es una organización muy cercana a los movimientos obreros, el tipo de acción directa que promueve es de tipo anarcosindicalista. Consideran la huelga general y la desobediencia civil como las tácticas más efectivas de luchar por los derechos de los trabajadores (MLS, 2012b). Al mismo tiempo promueven la creación de sindicatos de trabajadores en fábricas y empresas.
3. Esbozo de la sociedad futura: El objetivo del MLS es el establecimiento de una sociedad socialista sin clases, antiautoritaria y libre del aparato represivo del Estado y del Capital. Abogan por la descentralización administrativa, sin gobernantes, gestionada por consejos locales de barrio. En su esbozo de la sociedad futura, las empresas pasan a ser cooperativas, autogestionadas por sus miembros y trabajadores. Todo ello, bajo el marco de una constitución que garantice todas las formas de libertad humana, como la libertad de religión, asociación y pensamiento. (MLS, 2011)

Debido a las fracturas ideológicas producidas en el interior del grupo, el MLS ha contado, al menos hasta 2014, con dos agrupaciones antagónicas. La primera escisión se produjo entre los miembros de El Cairo y Alejandría el 15 de enero de 2012 por, entre otras cosas, desavenencias en la forma de organización interna. Algunos miembros eran partidarios del *plataformismo* de la tradición *majnovista* como forma de organización; mientras que otros miembros consideraban que el *especifismo* y los círculos concéntricos, es decir, el trabajo especializado de los anarquistas en diferentes ámbitos, como el método más productivo para la propagación de la ideología.

Un año más tarde se produjo la escisión en el interior del grupo de Alejandría. Esta vez la fractura ideológica se mezclaba con acusaciones personales de espionaje por parte de algunos miembros. Para Muḥammad ‘Izz, miembro activo del MLS en Alejandría, la división se debió a una brecha generacional: “los mayores ejercían una especie de autoridad paternalista sobre los miembros más jóvenes, quienes tenían formas diferentes de concebir las acciones del grupo” (Entrevista a Muhammad ‘Izz, 2013) (véase capítulo Cinco, sección 3.4).

Debido al tipo de relación que se establece entre sus miembros, el MLS encaja en la definición de Uri Gordon de *local milieu*: “[...] es un contexto donde la mayoría, aunque no

todos los participantes, son cercanos entre ellos, e incluye participantes que están organizados como colectivo” (Gordon 2007, p. 33). En el MLS, la práctica y el discurso anarquista se desarrolla a un nivel micro, donde los participantes se conocen y organizan entre ellos y se coordinan con otros actores de la sociedad civil local. Aunque la adhesión al movimiento no se establece de manera formal, el grupo cuenta a día de hoy con miembros activos en Alejandría, El Cairo y Mansura¹⁵.

Para los miembros del MLS, dentro del carácter local, propio y decolonial de las formas de anarquismo que surgen a nivel contemporáneo en Egipto, una de las formas de concebir la acción directa es a través de la producción y traducción de obras al árabe (como veíamos en el caso de Sāmiḥ Sa’īd ‘Abūd en el capítulo Cinco). En 2007, Aḥmad Zākī (véase capítulo Cinco, sección Dos) escribió *al-Anārkiyya: al-madrassa al-thawriyya allatī lam ya’arifhā al-sharq* [El anarquismo: la escuela revolucionaria que Oriente no conoció]. En él hace un repaso a la teoría y a la historia del anarquismo a través de las grandes obras de los clásicos del pensamiento anarquista como Mijail Bakunin, Nestor Majno, David Graeber y otros. Además, revisa las experiencias más importantes del anarquismo: la comuna de París, la Guerra Civil española, el *Nuevo Anarquismo* y las diferencias teóricas con el marxismo. Así nos explicó su proyecto:

[...] en 2007, decidí producir un trabajo en el formato tradicional, en papel (un libro), para presentar un resumen de las olas anarquistas a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte desde un punto de vista contemporáneo y una comparación analítica entre las bases ideológicas del marxismo y el anarquismo. (Comunicación personal con Aḥmed Zākī, 2013)

El libro no pudo ser publicado hasta enero de 2011 por la dificultad a la que se enfrentan los escritores nóveles para acceder al mercado editorial en Egipto. Sin embargo, una vez salió a la luz, la obra se difundió rápidamente durante las semanas de la Revolución por las cafeterías del centro de la capital y la plaza Tahrir (Zākī 2012, p. 7). Entonces, el autor comprendió que el título ya no se correspondía con la realidad:

Lo que estaba pasando en Egipto en ese momento era la edición moderna de algunas ideas de esta escuela revolucionaria en el siglo veintiuno: multitudes sin ideología con una amplia gama de grupos de participación social sin líderes jerárquicos, ni de la política profesional, para organizar las oleadas de las protestas.

15. Existe otro tipo de miembros que participan de forma ocasional, quienes, aunque afines a la ideología del grupo y a sus miembros (muchos de ellos familiares y amigos), no se sienten parte del mismo.

Por ello, en la publicación de la segunda edición del libro en julio de 2012, el autor decidió cambiar el título por: *al-Anārkiyya: al-madrassa al-thawriyya allatī na'rifuhā* (El anarquismo: la escuela revolucionaria que conocemos). A pesar del cambio, el contenido permaneció intacto: no encontramos ningún capítulo o anexo donde se analice a través del prisma anarquista la Revolución de 2011, ni donde se incorpore un capítulo sobre el anarquismo en Egipto. Aḥmad Zakī aseguró que es consciente de la necesidad de escribir la historia del anarquismo en Egipto. Afirma que no añadió un anexo a la segunda edición sobre esta temática porque consideraba que para abordar el anarquismo en Egipto y quedar “intelectualmente satisfecho”, era necesario escribir algo más que un sólo capítulo. Aunque no entra dentro de sus próximos proyectos, el autor promete que “son deberes que haré en un futuro cercano”. (Comunicación personal con Aḥmad Zakī, 2013).

Sin embargo, la mayoría de las aportaciones teóricas anarquistas se realizan en la red y en abierto, es decir, en espacios donde los escritos pueden ser leídos y descargados gratuitamente. La mayoría de traducciones las podemos encontrar en los siguientes espacios en internet: *al-Anārkiyya bi-l-'arabiyya*¹⁶, *Musāfir 'abr kalimātī*¹⁷ y también en la página web *al-Ḥiwwār al-mutamaddin*¹⁸.

Entre de los textos importantes que han ayudado a la formación de anarquistas y movimientos anarquistas en la región, no sólo en Egipto, están los escritos por Sāmiḥ 'Abūd (véase capítulo Cinco). Dos de sus textos más famosos de la última época y que también pueden ser encontrados con facilidad en la red y descargados son “Mabādi' al-lāsulṭawīyya” [Principios del anarquismo] (2003) y “al-Ishtirākiyya al-taḥarruriyya: kurrāsa ta'rifīyya” [El socialismo libertario: cuaderno de bitácora] (2011). Ambos textos tienen el objetivo de resumir y explicar las bases teóricas del anarquismo. El primero de ellos, publicado en 2003, sintetiza las ideas básicas del anarquismo, sus objetivos y su práctica desde un punto de vista teórico. Así mismo ocurre con el segundo de los textos, publicado en 2011, a raíz de la fundación del Movimiento Libertario Socialista. Este texto intenta explicar en profundidad los problemas de la sociedad capitalista actual y la necesidad de alternativas libertarias para la formación de una sociedad futura.

Por su parte, Yāsir 'Abd Allah ha publicado varios textos en un intento de criticar la mirada eurocéntrica del anarquismo clásico. En “Kaīfa yumkin ta'rif al-ishtirākiyya al-taḥarruriyya?” [¿Cómo definir el socialismo libertario?] (2011) el autor describe el socialismo libertario “liberándolo” y desvinculándolo de la lectura dominante del anarquismo, cuya autodefinición es, en sí misma, autoritaria:

16. Disponible en: <http://anarchisminarabic.blogspot.com.es/> [Consultado el 23 de junio de 2013]

17. Disponible en: <http://a7mednegm.blogspot.com.es/search?updated-min=2012-01-> [Consultado el 23 de junio de 2013].

18. Disponible en: <http://www.ahewar.org/debat/nr.asp> [Consultado el 23 de junio de 2013].

¿Cómo es posible definir el movimiento anarquista en contra de la autoridad que le es hostil?. Mientras que cualquier definición es autoridad verbal que excluye y construye ideología. La ideología es doctrina y autoridad. [...] ¿Cómo es posible definir el socialismo libertario de manera libertaria, adecuadamente, y al mismo tiempo sin reprimirlo y sin instituir una autoridad excluyente?

En otro de sus textos, “al-Anārkiyya fawqa-l-nīl”¹⁹ [El anarquismo sobre el Nilo] (2013a), resultado de una ponencia en el seminario: “al-Anārkiyya: mā'nāhā wa ta'rījuhā” [Anarquismo: su significado y su historia], Yāsir 'Abd aAllāh reconstruye la historia del anarquismo en Egipto desde finales del siglo XIX a principios del siglo XX. Su intención es recuperar la historia del anarquismo en las ex colonias desde un punto de vista poscolonial y posanarquista.

Como hemos mencionado, en el anarquismo contemporáneo en Egipto, las traducciones de obras anarquistas son un factor fundamental para la emergencia de una cultura radical. Las únicas traducciones impresas, han sido, sin embargo, publicadas por el grupo libanés al-Badīl al-taḥarrurī, en concreto, la obra *Anarchism* de Daniel Guérin (véase capítulo Dos, sección 3.1), que se podía encontrar en las librerías de El Cairo hasta 2013. En la red encontramos numerosas traducciones realizadas por anarquistas egipcios que van desde los clásicos, Bakunin, Peter Kropokin, Nestor Majno, Daniel Guérin y Enrico Malatesta, a traducciones de textos contemporáneos, artículos de actualidad de webs anarquistas internacionales, panfletos y textos producidos por otras agrupaciones etc.

Por su parte, el Movimiento Libertario Socialista considera la traducción como una parte más de su *acción directa* y una forma de “romper las barreras del lenguaje y la distancia” (Entrevista a Muḥammad 'Izz, 2013). Entre las actividades encaminadas a la sensibilización y el aprendizaje, propio de la cultura política anarquista, el MLS programaba una actividad semanal hasta 2013 que consistía en la lectura y el comentario guiado de libros sobre anarquismo. El comentario, que se llevaba a cabo por capítulos, necesitaba de un trabajo previo de traducción, que realizaban los propios miembros o buscaban entre las numerosas traducciones disponibles en internet. Todos estos textos tenían una función divulgativa y propagandística. Por un lado, resumían y trasladaban las grandes ideas y experiencias de los anarquistas clásicos en lengua árabe para un público no especializado; y por otro, contribuían a la propagación de alternativas libertarias en los países del sur del Mediterráneo.

Es por ello que internet y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación proporcionan nuevos espacios para la organización y el trabajo de estos movimientos sociales, y en concreto, del Movimiento Libertario Socialista. Fue algo que inauguró el movimiento zapatista, uno de los primeros en hacer uso de internet, junto con las primeras campañas contra el libre

19. Este seminario tuvo lugar en la sede del Partido de la Alianza Popular Socialista el 10 de abril de 2013.

comercio. Los activistas y movimientos “han empleado las redes sociales para organizar acciones directas, compartir información y recursos, y coordinar campañas mediante la comunicación a distancia en tiempo real” (Juris 2004 p. 415). Nos interesa, por su pertinencia para analizar el MLS, la definición de Jeffrey S. Juris de los movimientos sociales en la red:

- ☞ Son globales: se hacen eco y participan de causas de colectivos ideológicamente cercanos.
- ☞ Son informacionales: producen imágenes para los medios de comunicación de masas. Comparten la información de otros movimientos, crean su propia iconografía y promueven la acción directa individual.
- ☞ Son organizacionales: las redes sociales pasan a ser plataformas que se convierten en el ideal de la cultura política del anarquismo “[...] dan lugar a nuevas formas descentralizadas de hacer política y de ejercer la democracia directa, y reflejan por lo tanto, los valores tradicionales del anarquismo y la lógica de las redes informáticas” (Juris 2004, p. 422).

El Movimiento Libertario Socialista y otros colectivos anarquistas en red, utilizan los espacios en internet por su velocidad y adaptabilidad. Además, la red proporciona un lugar idóneo para el desarrollo de la ideología anarquista: está basada en los valores de la libre información, la coordinación descentralizada y la ausencia de jerarquía. Internet ofrece una infraestructura básica para la producción, contestación y difusión de las prácticas y discursos específicos del movimiento. El MLS utiliza su blog, *Facebook* y *Twitter* para este propósito. En las redes sociales difunden no sólo los comunicados oficiales y boletines del movimiento (generalmente en formatos no modificables para poder ser descargados e impresos para su distribución), sino que crean opinión acerca de los eventos que acontecen a nivel local e internacional. Un claro ejemplo ha sido la cobertura del MLS y otros colectivos en torno a los sucesos en la plaza Taksim en Turquía, en Brasil contra la subida del precio del transporte público, y en Francia por la muerte a manos de un grupo fascista del joven Clément Méric.

Existen otros colectivos anarquistas que funcionan en red, entre ellos al-Anārkiyyūn al-‘arab –Anarchists of Arabs [Anarquistas árabes]– fundado en 2012. El grupo fue fundado de manera similar al Movimiento Libertario Socialista, con el encuentro de activistas en la Plaza de Tahrir.

Conocimos el anarquismo por un amigo, que posteriormente pasó al yihadismo. Él empezó a hablarnos de anarquismo, como una manera natural de entender la vida. Fuimos el primer grupo en empezar la acción. Aprendimos qué era el anarquismo en internet. Después de pasar el día en Tahrir, volvíamos a casa y buscábamos en internet, así supimos sobre el anarquismo y de esa manera formamos el grupo Anarchist of Arabs. (Comunicación personal con Naguib, 2016)

Los miembros del grupo Anarchists of Arabs también formaban parte, en su mayoría, con la fundación del Black Bloc en Egipto, que analizamos a continuación. En la mayor parte de las ocasiones los activistas participaban en varias agrupaciones con diferentes objetivos, el único común, llevar la revolución a términos más radicales.

3.3.2 Black Bloc y el anarcosindicalismo

Otra de las realizaciones de la “propaganda por el hecho” del anarquismo contemporáneo y autodeclarado en Egipto es la formación y actuación del Black Bloc. El 25 de enero de 2013, en ocasión de la celebración del segundo aniversario de la Revolución egipcia, apareció en la escena pública un grupo jóvenes encapuchados que se identificaban con el Black Bloc en estética y táctica. En su primer manifiesto declararon que su objetivo era derrocar el gobierno “fascista de los Hermanos Musulmanes y a su brazo armado” (Ibrahim, 2013). Fueron protagonistas de ataques a las oficinas de la Hermandad en distintas ciudades, de bloquear el tranvía en Alejandría, y de paralizar varias líneas de metro (*abramonline* 2013a). Las reacciones no se hicieron esperar: días después de su aparición, Ṭala‘at ‘Abd Allah, el fiscal general, ordenó arrestar a todo aquel que estuviera vinculado con la agrupación (*abramonline* 2013b). Organizaciones islamistas como Jihād y al-Jamā‘a al-islāmiyya declararon que los miembros de la agrupación “debían ser asesinados” (*Egypt Independent* 2013). A partir de entonces tuvo lugar una campaña de difamación, persecución y arrestos de los miembros del Black Bloc.

Sin embargo, el discurso contradictorio de las declaraciones oficiales del Black Bloc ha llevado a autores como Joshua Stephens a criticar la cobertura mediática, así como los actos de solidaridad de agrupaciones anarquistas en otras partes del mundo, en lo que ha denominado como una nueva representación orientalista (Stephens 2013). Joshua Stephens cree que no podemos determinar la línea ideológica que sustenta al Black Bloc en Egipto, ya que, por un lado, son partidarios de un reforma política, a la manera de las clases burguesas liberales dentro de una democracia participativa; y por otro, como asegura el autor anónimo de “The Black Bloc Myth” (Libcom.org 2013) el discurso nacionalista de la agrupación lo alejó eventualmente de su vinculación con el anarquismo.

Su aparición temporal y repentina, así como su discurso difuminado en sus múltiples páginas oficiales dificultan el análisis del Black Bloc en Egipto. En su artículo, Samīr Na‘īm, profesor de sociología de la Universidad de ‘Aīn Shams, asegura que “Las autoridades del gobierno, desde Mubarak a los Hermanos Musulmanes, son los responsables de esta violencia. Ellos empezaron a usar la brutalidad, a través de armas y ladrones, para asesinar a los jóvenes revolucionarios, quienes además son secuestrados y torturados, y lo único que tienen para defenderse son piedras” (El Guindy, 2013). El Black Bloc hacía las veces de paraguas para los jóvenes:

Era importante: cubrías tu cara, te volvías anónimo y a la acción directa. Le dabas a tu objetivo y luego te marchabas. Desde ese momento la gente empezó a preguntarse: ¿quién es el Black Bloc? ¿Quiénes son Anarchists of Arabs? (Comunicación personal con Naguib, 2016)

Con la emergencia del B.B. empezaron a surgir otros muchos grupos. Muchos de ellos fueron cooptados por los militares y por oficiales del Ministerio del Interior. Otros grupos de B.B. que se crearon tuvieron relación con oficiales de la inteligencia (Comunicación personal con Naguib, 2016). Sin embargo, como táctica, reavivó el debate sobre la reevaluación del uso de la violencia por parte de los grupos revolucionarios. Autores como Philip Rizk (2013) y Samīr Na‘īm (El Guindy, 2013) consideran que esta táctica surgió como reacción a la violencia sistemática ejercida por el aparato represor del Estado moderno: las fuerzas de seguridad, la justicia y la economía neoliberal.

Hasta donde sabemos, ningún individuo, grupo o colectivo anarquista se ha pronunciado a este respecto. Tampoco lo ha hecho el Movimiento Libertario Socialista, ni los diferentes anarquistas entrevistados para este estudio. Tanto Muḥammad ‘Izz como Yāsir ‘Abd Allah sostienen que la práctica de la violencia es algo que queda a elección de cada individuo, y que en cualquier caso, el MLS no incita a su uso más que como herramienta defensiva contra el ataque directo de las instituciones del Estado. El anarquismo, como ideología denostada y difamada desde su aparición, ha sido objeto de incesantes críticas que buscaban deslegitimar su discurso por su vinculación a actos terroristas. Por ello, la pregunta sobre el uso legítimo de la violencia se hacía necesaria en el contexto egipcio, y sigue aún sin ser contestada de forma oficial por parte de los colectivos y agrupaciones anarquistas, tampoco por parte de otros colectivos ni movimientos sociales.

En cuanto al anarcosindicalismo, su papel en Egipto ha consistido en impulsar la lucha de los movimientos obreros en los últimos años. Desde 1957, el sindicato al-Ittiḥād al-‘āmm linaqābāt ‘ummāl Miṣr –Egyptian Trade Union Federation (ETUF)²⁰– ha tenido el monopolio de representar a los trabajadores en toda la nación, a saber, el ETUF ha sido el único sindicato legalizado en el país. Como apunta Gilbert Achcar (2013, p. 155):

En Egipto, el Egyptian Trade Union Federation (ETUF) ha sido, desde su creación en 1957, una institución que ha servido al estado naserista, en un modelo que ha prevalecido en las dictaduras populistas y que se ha inspirado del modelo de la Unión Soviética

A pesar de su labor en el control de los movimientos obreros durante más de 60 años, el ETUF no ha podido impedir el disenso de los trabajadores, el cual ha ido escalando desde la década de

20. Fundado en 1957 por Gamāl ‘Abdel Nāṣir, y formalizada en la Ley 35 en 1976, la Federación de Sindicatos Egipcia ha sido un arma del Estado para controlar a los trabajadores en el país. En el año 2000, el ETUF decía contar con 3,8 millones de miembros de una estimación de 27 millones de trabajadores en Egipto. La mayoría de sus miembros eran funcionarios del Gobierno y de otros sectores económicos.

1990. Joel Beinin (2012) otorga una gran importancia a la movilización obrera y los sindicatos en la Revolución del 25 de enero y la consiguiente caída del régimen de Mubārak. Para el autor, las más de 4000 huelgas y acciones colectivas que tuvieron lugar entre 1998 y 2010 en Egipto, deslegitimaron la imagen del régimen y fueron decisivas en la irrupción de un levantamiento popular en 2011 (Beinin 2012, p. 4). Hasta 2010, las protestas de los trabajadores no incorporaron demandas políticas, a excepción de ejemplos como el de Misr Spinning and Weaving Company en Maḥalla en 200, que como hemos visto en la sección 2.6 de este capítulo, posteriormente, los trabajadores de esta empresa hicieron una llamada a la gran huelga del 6 de abril de 2008 (que dio lugar a un movimiento con el mismo nombre) por la exigencia de un salario mínimo interprofesional de 1.200 libras egipcias. En 2010, de nuevo, cientos de trabajadores se manifestaron frente al parlamento pidiendo llevar al tribunal su demanda por el salario mínimo. En esta protesta se escucharon más abiertamente voces contra el régimen y la figura de Mubārak.

En 2011, los movimientos obreros y los trabajadores retaron, no sólo al régimen de Mubārak, sino también al papel dominante de la ETUF. Jano Charbel, anarcosindicalista egipcio, asegura que sin el papel de la clase obrera durante los días del levantamiento, la Revolución no habría triunfado (Entrevista a Jano Charbel, 2014). El 30 de enero de 2011, los sindicatos independientes del país unieron sus fuerzas para establecer al-Ittiḥād al-miṣrī linaqābāt al-‘ummāliyya al-mustaqilla –Egyptian Federation of Independent Trade Unions (EFITU)– que anunció su solidaridad con la revolución egipcia y retó al sindicato estatal ETUF. En una entrevista en *Alternative Libertaire* a Yāsir ‘Abd al-Qawī, uno de los fundadores del Movimiento Libertario Socialista, declaró al respecto:

Los antiguos sindicatos del gobierno han existido siempre con su burocracia, su corrupción y han perdido toda influencia. A pesar de todo, la antigua ETUF, disuelta en enero de 2011, ha renacido por decreto y la nueva EFITU, fundada en la plaza Tahrir, es una copia de antiguo sindicato del Gobierno, con una jerarquía piramidal y un sistema burocrático. (Alternative Libertaire 2012)

La manifestación del 8 de febrero de 2011 fue la primera que agrupó a los trabajadores de los sectores clave de la economía nacional. Por un lado, los trabajadores de la empresa de transporte hicieron huelga general, y por otro, cientos de ellos protestaron y amenazaron con una huelga en el Canal de Suez – una de las fuentes primeras de la economía del país: “Estas manifestaciones pusieron más presión en el régimen que cualquier otra acción - tú puedes controlar las protestas callejeras, pero cuando se combinan protestas masivas en la calle con huelgas de trabajadores, estás en la mierda” (Alternative Libertaire 2012)

La mayor parte de las acciones del Movimiento Libertario Socialista están dirigidas a los trabajadores del sector industrial. Llevan a cabo campañas de solidaridad y concienciación: “Nos reunimos con los trabajadores para hablar de sindicalismo, y discutir este tipo de ideas, aunque

son ellos los que deciden si finalmente las ponen en marcha.” (Entrevista con Muḥammad ‘Izz, 2013). Yāsir ‘Abd al-Qawī asegura que el MLS se ha esforzado en establecer contactos con grupos obreros independientes de organizaciones sindicales, algunos de ellos han sido infiltrados por la policía, y otros, absorbidos por grupos comunistas (Alternative Libertaire 2012). Su actividad militante se concentra sobre todo en las zonas industriales de Alejandría y el este del Delta del Nilo, con los trabajadores de empresas como la Alexandria Tire Company- Pirelli y Alexandria Container and Cargo Handling Company.

El Movimiento Libertario Socialista así como otras agrupaciones anarquistas que surgieron en Egipto en 2011, cesaron sus actividades públicas y visibles tras el golpe de Estado del 3 de julio de 2013 debido a la campaña de control de la disidencia política egipcia por el régimen de ‘Abdel Fattah al-Sīsī. Aunque tras el golpe de Estado de 2013 no ha habido una campaña directa contra el anarquismo, o contra movimientos anarquistas, sin embargo muchos activistas conocidos pertenecientes a los Socialistas Revolucionarios o el Movimiento 6 de Abril han sido acusados de pertenecer a los Hermanos Musulmanes, hermandad catalogada de terrorista en la Ley antiterrorista aprobada en diciembre de 2014, donde especifica que “una entidad terrorista es todo aquel grupo que destruye el orden público o amenaza la seguridad o el interés de la sociedad, o daña y amedrenta a individuos o sus vidas, libertades, derechos, seguridad o la unidad nacional” (Suto 2014). A pesar de que los movimientos y agrupaciones anarquistas en Egipto no puedan llevar a cabo sus actividades en el espacio público, continúan existiendo. Así se refleja en la pervivencia de sus páginas webs y la su difusión en las redes sociales. Además, el Movimiento Libertario Socialista participó con un comunicado en el Encuentro Anarquista Mediterráneo en Túnez en marzo de 2015 (véase capítulo Dos, sección 3.3). Así mismo, de octubre a diciembre de 2014, durante el trabajo de campo de revisión del anarquismo contemporáneo en Egipto, activistas y anarquistas todavía accedían a ser entrevistados para esta tesis doctoral y continuaban considerándose anarquistas. A sabiendas de la dificultad de la acción directa o la propagación ideológica como hasta ahora hemos expuesto, algunos activistas se encontraban en una fase de búsqueda de alternativas de resistencia que pudieran sobrevivir en el estado actual de represión y contrarrevolución del país, con, entre otras actividades, la ocupación del espacio público de jardines y parques, *squatting* y la reformulación del lenguaje. Todo ello son fórmulas que les ayudan a vivir su ideario sin levantar sospechas de politización ante las autoridades del Estado. De estas otras formas de práctica anarquista nos ocupamos a continuación.

3.4 REAPROPIACIÓN DEL ESPACIO PÚBLICO

3.4.1 Arte y ocupación

En febrero de 2012, un año después del comienzo de la Revolución del 25 de enero se habían construido más de 8 muros en las inmediaciones de la Plaza de Tahrir y el Ministerio del Interior,

bloqueando el acceso de los manifestantes no sólo a los edificios burocráticos, sino también al barrio burgués de Garden City²¹. La creación de los muros fue no sólo una de las estrategias del Consejo Superior de las Fuerzas Armadas para acorralar a los manifestantes en caso de enfrentamientos, sino también una manera de apropiarse de los espacios urbanos de la revolución.

“Cuántos más muros construían, más libres nos sentíamos para hacer lo que queríamos” relata Ammar Abū Bakar²², grafitero, muralista y anarquista de Luxor (Casa Árabe 2016). Para Ammar Abū Bakar, los muros no eran un impedimento para trabajar en las calles adyacentes a Muḥammad Maḥmūd: “la revolución se paró en estas calles, donde trabajé mucho, ya que eran el medio de comunicación de la revolución. No te puedes fiar de los medios de comunicación estatales”, “Muḥammad Maḥmūd es el lugar más importante para representar lo que sucede en las calles, a los mártires. Para explicar a la gente por lo que luchamos” señala Abu Bakr²³. Los muros de la contrarrevolución, así como las calles adyacentes al Ministerio del Interior, han sido el principal objetivo de los grafiteros de El Cairo desde 2011. Durante el proceso revolucionario los artistas callejeros se han dedicado y dedican, en primer lugar, a reapropiarse de los espacios públicos urbanos en un proceso de resistencia revolucionaria contra las fuerzas de seguridad del Estado; en segundo lugar, a continuar con el diálogo con el Estado profundo a través de los procesos de iconoclasia de las fuerzas contrarrevolucionarias; y, en un tercer lugar, como señala Abū Bakr, a forjar un formato narrativo público que sirve para narrar los sucesos de la revolución y así constituir un archivo revolucionario. Estas tres dimensiones políticas y discursivas son las que han convertido al grafiti en Egipto en un fenómeno capaz de atraer la atención internacional, y que lo han llevado a que en la nueva Ley “para organizar el derecho a las reuniones públicas pacíficas, procesiones y protestas” (No.107/2013) promovida por ‘Abdel Fattaḥ al-Sīsī y ratificada por el presidente interino Adly Mansūr, el grafiti quede tipificado como un delito con penas de cárcel²⁴.

21. Durante 2011 se construyeron más de 8 muros alrededor de la Plaza de Tahrir y el Ministerio del Interior en la calle Muḥammad Maḥmūd. El 17 de diciembre construyeron el muro de la calle Qasr al-‘Aini para evitar el acceso al Parlamento y a los edificios administrativos. El 19 de diciembre, construyeron 2 muros, uno en la calle Sheikh Reḥān y otro en la calle Yūssef el-Guindy, para evitar el acceso al Ministerio del Interior. El 5 de febrero de 2012 tras la masacre en Port Said donde más de 70 fans del equipo del Ahly fueron asesinados, 3 muros fueron construidos también alrededor del Ministerio. Finalmente, el 6 de febrero, construyeron el muro de la calle Nubār.

22. Antes de la revolución, Ammar Abu Bakr era profesor de la Facultad de Bellas Artes en Luxor. Dejó de pintar 5 años antes del comienzo de la revolución. Para Abu Bakr la revolución fue una experiencia liberadora. Su inspiración artística en Luxor, hace que el grafiti y los murales de Abu Bakr recojan en gran medida el arte faraónico.

23. La calle Muḥammad Maḥmūd es especialmente importante en relación al fenómeno del grafiti en Egipto. En esta calle se vivieron alguno de los momentos más dramáticos en el primer año de la revolución, con el asesinato de más de 40 manifestantes por parte de las fuerzas de seguridad el 19 de noviembre de 2011. De esa manera, esta calle que comienza en la Plaza de Tahrir y llega hasta el palacio de Abdeen, pasando por el campus de la Universidad Americana de El Cairo y el Ministerio del Interior, ha experimentado grandes transformaciones a lo largo de los 5 años de revolución, con el constante trabajo de los muralistas y grafiteros de la ciudad, que se empeñaban en continuar narrando los sucesos y los abusos de poder de la junta militar, y esta, en eliminar todo rastro de archivo y de memoria.

24. Véase “Qanūn raqam 107 lisana 2013”. Disponible en: http://www.constitutionnet.org/files/law_107_of_2013_-_public_assembly_-_nov_24_2013.pdf [Consultado el 2 de agosto de 2016].

El arte callejero existía como forma de protesta en Egipto antes de enero de 2011, sin embargo, las pintadas y dibujos que aparecían de manera ocasional eran rápidamente eliminados. El Ministerio de Cultura controlaba toda expresión artística pública (Gröndahl 2012, p. 1). Sin embargo, con la ocupación de la Plaza de Tahrir, la explosión artística llevó a la fundación de diferentes colectivos cuyo objetivo era extender la revolución más allá de la plaza y crear un medio alternativo de información.

El más importante de estos grupos, Rābiṭa fanān al-thawra [la Unión de Artistas de la Revolución], surgió en los días de la ocupación de la Plaza de Tahrir. Fundado por un grupo diverso de escritores, poetas, fotógrafos, cantantes, directores de cine, y artistas plásticos, su objetivo era crear una red de apoyo mutuo para promover el arte como medio de expresión de las ideas políticas durante los días de la revolución (Farrell 2015, p. 47). Naguib²⁵, quien en los primeros días de la revolución decidió unirse a la Unión de Artistas de la Revolución relata que:

Los medios de comunicación estaban difundiendo la idea de que los revolucionarios estaban pagados y que se prostituían en Tahrir. De esa manera me uní a la Unión de Artistas de la Revolución y empezamos a hacer grafitis por la ciudad. Al principio éramos como un bebé, durante los días de Tahrir. Luego nos volvimos más y más inteligentes. Hacer grafiti era mucho mejor, millones de personas los podían ver. Luego les hacíamos fotos y las colgábamos en las redes sociales, y así más personas, incluso fuera de Egipto podían ver nuestra narración. La verdadera televisión. La pieza de arte es la verdad. Esta es la manera en que la anarquía y el arte están relacionados. Es un acto para la colectividad, para narrar la verdad (Comunicación personal con Naguib, 2016).

Naguib ve en el arte callejero, por un lado, un medio de información alternativo, y por otro, un medio colectivo para narrar la “verdad” de la revolución. Esa es la manera en que Naguib establece la relación entre el anarquismo y el grafiti. De hecho, son muchos los componentes de grupos de arte callejero que se definen como anarquistas y/o pertenecen a grupos abiertamente anarquistas en Egipto (Comunicación personal con Naguib, 2016). El propio Naguib participó en el grupo Anarchist of Arabs / al-Anārkiyyun al-‘Arab y el Black Bloc (véase sección 4.3.1). De ahí que el grafiti haya ayudado a la visibilización del anarquismo como ideología política. Entre 2011 y 2013 fueron numerosos los símbolos del anarquismo (la A y el círculo) que aparecieron por las calles de Egipto como demuestran las siguientes fotografías:

25. Véase su producción artística en: <https://www.facebook.com/Naguib.street.art/?fref=ts> [Consultado el 19 de mayo de 2016].



Zamalek. Foto
©Laura Galián



Foto
©Suzeinthecity



Foto
©Francesco Schiro



Foto
©Jonathan Rashad



Por Naguib, calle Muḥammad Maḥmūd. Foto
©Francesco Schiro



Foto
©Luz Gómez

Estos símbolos, la A y el círculo, pasaron a formar parte del lenguaje político y visual del momento y ayudaron a la difusión del anarquismo como ideología revolucionaria y antiautoritaria (véase capítulo Dos, sección 2.1).

En otras ocasiones, los artistas se han organizado a través de redes de apoyo mutuo para organizar acciones directas concretas. Un ejemplo fue el “Mad Graffiti Weekend” organizado por los artistas Ganzeer²⁶ y Aida al-Kashef, como un fin de semana de respuesta directa al intento de las fuerzas de seguridad de eliminar los retratos de los mártires de la calle Muḥammad Maḥmūd. De esta manera se creó una acción organizada a través de diferentes activistas y artistas coordinada por *Google Maps* (donde señalaban los puntos de acción) y *Twitter*, para luchar abiertamente contra la censura impuesta por las fuerzas de seguridad (Farrell 2015, p. 48). Estas acciones directas demostraron la concepción del arte callejero como parte del activismo y la resistencia revolucionaria. Tanto que, la mayor parte de los artistas callejeros prefieren que su trabajo se reconozca por su capacidad informativa y no por su importancia artística²⁷. El resultado de ese fin de semana fue el famoso mural de “Tanque versus ciclista” bajo el puente 6 de Octubre en su paso por el famoso barrio burgués de Zamalek. En él se ve un tanque que apunta con su cañón a un ciclista que lleva una maya de pan, símbolo de la lucha por la supervivencia diaria de millones de egipcios diseñado por Ganzeer y Saad Panda.



*Por Ganzeer y Sad Panda, Tanque versus ciclista.
Puente 6 de Octubre, Zamalek. Foto
©Ganzeer*

26. Ganzeer, es el pseudónimo de Mohamed Fahmy, artista egipcio cuya fama internacional se disparó tras 2011. No se considera un “artista de la calle”, tampoco un artista en sí mismo. Considera que su trabajo es una campaña de medios alternativos para contrarrestar la propaganda oficial del Estado. Se hizo famoso con el diseño del “muro de los mártires”. Su nombre real fue revelado en televisión por el presentador Osama Kamal en el programa “al-Rais we-l-nas”(El presidente y la gente), junto a una fotografía acusándolo de pertenecer a los Hermanos Musulmanes. Después de ello se exilió en EEUU, donde continúa con sus proyectos artísticos.

27. Carlo McCornick considera que Ganzeer y muchos otros graffiteros trabajan más como activistas que como artistas. Véase <http://www.nytimes.com/2014/07/13/arts/design/ganzeer-takes-protest-art-beyond-egypt.html> . De hecho, en palabras del propio Ammar Abū Bakr “a menudo le recuerdo a la gente: esto no es arte. Dejados trabajar. No perdáis el tiempo analizando el estilo de la pintura. Esto no es arte, son noticias”.

Otro de estos colectivos de acción directa a través del arte callejero fue Las Brigadas de Mona Lisa o Mona Lisa Brigades, como se conocen en su grupo de *Facebook*. Las Brigadas de Mona Lisa es un grupo formado el 28 de febrero de 2012, cuyo objetivo es el arte callejero y urbano. Su logo, el rostro de Mona Lisa de Leonardo Da Vinci, se dibuja como una reina en negro sobre un fondo amarillo, que asemeja una carta de naipes. El grupo dibujó a Mary Mounib, una famosa estrella de cine y comediante de los años 60 egipcia llevando un kalashnikov y apuntando a la cabeza del general al-Tantawi.

El grafiti ha sido un espacio de protesta y autonomía casi exclusivo de la masculinidad. Los hombres han dominado el arte callejero, la comunidad de artistas y los temas relacionados con él. El feminismo y la temática dedicada a la mujer ha sido, en general, muy escasa. Atraer a mujeres grafiteras era objetivo de la iniciativa Women on Walls –Sitt el-Heitta (WOW)–, fundada por Mia Gröndahl y Angie Balata. Según su página de Facebook:

Usamos el arte para discutir uno de los temas más importantes en Egipto, el empoderamiento de la mujer, incluyendo aspectos políticos, sociales, económicos y culturales. El proyecto se ha diseñado de manera que permita acercamientos, técnicas y características de cada uno de los artistas muy diferentes y que esto les permita desarrollarse y crecer. (WOW- Women on Walls, 2012).

La primera edición de la campaña se lanzó en abril de 2013 y hospedó a más de 40 artistas, que participaron en las ciudades de El Cairo, Alejandría, Luxor y Mansura. En cada una de estas ciudades, un artista de renombre acompañaba a los artistas locales, como Mira Shahadez, Zeft, Ammar Abo Bakar, Ghadir Wagdy y Aya Tarek entre otros (ElNabawi, 2013). Esta primera campaña estuvo compuesta por dos partes. La primera consistía en una serie de talleres y debates sobre temas relacionados con el género y el feminismo, y la segunda, los artistas volvían a sus respectivas ciudades para poner en práctica lo que habían aprendido en los talleres. La segunda campaña tuvo lugar en febrero de 2014 y debido a la falta de financiación sólo pudieron participar 15 artistas. En esta ocasión, aunque el formato era el mismo contaron con la colaboración de organizaciones feministas locales como Nazra y Harassmap (véase sección 3.6.1 de este capítulo).

Algunas mujeres, sin embargo, ya se habían hecho un hueco en el arte callejero. Aya Tarek, procedente de Alejandría, antes de la revolución ya pintaba murales y grafitis con sus amigos. Para ella, cuando crea en la calle se siente totalmente libre: “Nadie puede controlarme, ponerme restricciones o censurar mi arte” (Gröndahl 2012, p. 34). Hannan el-Degham es otra de las grandes artistas callejeras de Egipto. Vive entre El Cairo y Berlín y participa de manera colectiva con Ammar Abū Bakr y Alaa Awad en numerosos proyectos. Participó en el mural de los mártires tras la masacre de Port Said en la calle Muḥammad Maḥmūd. Uno de sus murales más famosos es la “Pirámide de crisis”:



Por Hannan el-Degham. Calle Muḥammad Maḥmūd. Foto
©Munir Sayegh

La idea surgió tras leer que el día de las elecciones parlamentarias las mujeres tuvieron que hacer largas colas para rellenar las botellas de butano, llevando sus votos para las urnas. Una lucha constante la de las mujeres que, a pesar de la revolución, aún no habían conseguido ni sus derechos, ni la justicia social deseada.

Mira Shahadeh también ha dibujado sobre problemas que afectan a las mujeres, en este caso, el acoso callejero. Su proyecto mural más famoso es “El círculo del infierno” diseñado junto a el Zeft²⁸. En el mural, diseñado en uno de los muros construidos aledaños de la calle Muḥammad Maḥmūd, se muestra a un grupo de hombres que rodean a una mujer, acosándola y agredéndola sexualmente:



Por Mira Shahadeh. Foto
©Suzeeinthecity

28. Un artista callejero famoso por su contribución a la visibilización de los problemas de las mujeres en la revolución y a la necesidad del feminismo en la revolución egipcia.

Los ejemplos anteriores son una muestra de cómo el arte callejero ha sido una de las herramientas de resistencia, liberación e información más poderosas de la revolución egipcia. Por un lado, ha ayudado a los *travelling images* con la propagación de símbolos que se hacían virales durante los días de los enfrentamientos con las fuerzas de seguridad, como el símbolo de la A con el círculo de anarquismo; por otro, ha servido para continuar el proceso de apropiación del espacio público, en palabras de Lefebvre “el derecho a la ciudad”. Así mismo, el arte callejero ha sido un archivo y un medio de comunicación alternativo para narrar los sucesos de la revolución sirviendo además como diálogo entre los revolucionarios y las fuerzas de seguridad del Estado en los procesos de censura, eliminación y re-escritura de la narración revolucionaria.

3.4.2 El sonido de las calles

La autonomía de los movimientos musicales como el rap, el hip-hop o el electro sha‘bī, a diferencia de otros movimientos artísticos, precedió a la Revolución del 25 de enero. Estos géneros musicales criticaban duramente las injusticias del régimen de Mubārak. De esta manera la música garantizó un formato idóneo para expresar y formular fenómenos sociales y políticos que comenzaron a surgir de manera paralela a la ocupación del espacio público. La música se constituyó como género artístico libre de censuras y al mismo tiempo como espacio de autonomía. Los diferentes géneros musicales como el hip-hop o el electro sha‘bī han constituido formas novedosas de resistencia contra el régimen, convirtiéndose en vehículos para continuar con las demandas de la revolución y la reivindicación de justicia social.

En el panorama musical egipcio, el hip-hop árabe, y, en concreto, el egipcio, ha despuntado a través de sus propias mezclas donde aúnan tanto una cultura musical propia de los Estados Unidos como unos ritmos y melodías de tradiciones musicales propias de la cultura egipcia. Sin embargo, la emergencia de la cultura del hip-hop no es sólo musical, a ésta acompaña la vestimenta, el fenómeno de los *skaters*, *parkours* y el fútbol de estilo propio, que complementan a un estilo musical en auge. Estas nuevas prácticas, musicales y culturales llevan a los jóvenes a expresarse de manera libre, y, con ellas, la revolución se torna, no sólo política, sino también social y cultural.

Alejandría se convirtió en la ciudad idónea para el desarrollo de esta nueva cultura política y musical donde el grupo Revolution Records copó en gran medida la escena del hip-hop egipcio. Revolution Records / Thawrageya fue el primer grupo de hip hop underground del país. Formado en 2006 por TeMraz y Ahmed Rock, junto a otros raperos Revolution Records se define en su página de *Facebook* como:

Un espacio que apoya a los artistas de hip-hop y los artistas de la calle para trabajar en sus proyectos y producción, además de ayudarles a mejorar su conocimiento ofreciendo talleres en diferentes campos relacionados. Estos talleres se consideran el principal objetivo

del estudio dado que provee de un apoyo educativo real a los artistas jóvenes de hip-hop y de la calle que aún intentan entender su estilo. (Revolution Records, 2006)

Al igual que los artistas callejeros, los raperos egipcios se perciben sobre todo como revolucionarios, y más concretamente como “raptivistas” (a la vez, raperos y activistas) (Hynding Hansen 2013). De esta manera, el rap y el hip-hop se convierten en herramientas políticas que proveen de un medio y un formato a través de cual expresar opiniones y dar voz a las demandas de los manifestantes y de las calles. Sus canciones reflejan los deseos de cambio y crítica social de la Revolución del 25 de enero. Ramy Donjewan, un rapero de Alejandría que se define como “un musulmán egipcio, creyente en Dios”, considera que su objetivo con su música es “influir al cambio de la situación actual de nuestra gente y de la música árabe rapeando sobre cosas que afectan a nuestras vidas y a las vidas de los pueblos árabes” (Donjewan 2012). De hecho, el 7 de enero de 2011, unas semanas antes del comienzo de la revolución, Ramy Donjewan produjo una canción titulada: “Contra el gobierno”:

Contra el gobierno. Contra el gobierno.
Contra el gobierno. Contra el robo y la injusticia.
Contra el gobierno. Contra el que gobierna y la autoridad.
Contra el gobierno. La cuerda de la injusticia es larga.
Contra el gobierno, ¡tengo miles de razones!

Sin duda, la introducción de este tipo de mensajes en un contexto pre-revolucionario es esencial para comprender el estado político y social anterior al 25 de enero. En otra de sus canciones, Ramy Donjewan rapeó un mensaje a Tantawi, presidente del Consejo Superior de las Fuerzas Armadas y jefe del Estado tras la caída de Ḥusni Mubārak el 11 de febrero de 2011 y hasta la elección de Muḥammad Mursī como presidente el 30 de junio de 2012, que dice así:

General Tantawi, su excelencia, ¿Cómo está? ¿Cómo va todo? Estoy preparado para sus planes de dividir al pueblo y sus esquemas. El pueblo pide lo que ha pedido desde la caída [de Mubārak], y nadie a nuestro alrededor entiende por qué aún no hemos conseguido nuestros derechos. Pedimos lo que tú mismo dices que nos está prohibido. Mientras no implementes nuestras peticiones, nuestras palabras no han sido escuchadas. Por lo tanto, alzaremos nuestra voz, haremos que nos oigas. Diremos con la voz más alta: “Si no nos escuchas, lo haremos otra vez” [te echaremos también] (Donjewan 2011)

El carácter político de las canciones evidencia la necesidad del uso de la música como espacio de resistencia, contestación y autonomía. Al igual que el grafiti, el hip-hop egipcio no es un

espacio copado sólo por hombres, a pesar de la tendencia a una marcada masculinidad de este estilo musical. En el panorama actual, son cada vez más las voces femeninas que están adentrándose en este género. Entra ellas se encuentra Yukka, antigua estudiante de derecho, rapera y feminista. Su rap lo dedica a los derechos de la mujer, la igualdad y la revolución egipcia desde 2011. Las dificultades personales a las que se ha enfrentado Yukka son muy diferentes de las de sus coetáneos masculinos. Para Yukka, rapear ha supuesto cortar con su familia, quien rehúsa hablar con ella por desaprobado lo que hace. No sólo eso, sino que además, ha sido vetada en diversos espacios artísticos en Egipto por su rap revolucionario contra las fuerzas de seguridad del país (Rapolitics 2013).

Rapeo para romper el silencio dentro de mí. No era suficiente escribir para mí misma lo que sentía. Necesitaba romper el silencio para muchas chicas como yo. Quería inspirarlas para que hablasen, para hacer lo que quisiesen, sin pensar en lo que la gente pensara de ellas (Rapolitics 2013)

Por otro lado, y de manera paralela al desarrollo del hip-hop, que se ha desarrollado sobre todo en ciudades como Alejandría, los *'ashwaiyyāt*, por su contexto concreto y sus necesidades sociales (véase apartado 3.2.2), ha dado lugar al fenómeno de los mahragānāt (fiestas, festivales). Como género musical que surgió de las clases y barrios trabajadores de El Cairo en los años 70 para expresar las dificultades socio-económicas y la frustración de la vida urbana de los *'ashwaiyyāt* en Egipto, el *electro sha'bi* se ha convertido en uno de los géneros musicales y de contestación más importantes tras la Revolución del 25 de enero.

El desarrollo de este género musical ha tenido lugar en los últimos años a través de los mahragānāt, que constituye el espacio para el desarrollo del *electro sha'bi*, con la combinación de música popular egipcia tocada en bodas y mawlıds (festividades de santos) con música electrónica. Ala Fifty Cents, uno de los cantantes de mahragān más famosos, declara en el documental *Electro Chaabi*²⁹ que: “cada palabra o frase de los mahragānāt hablan de diversión o sobre el pueblo, pero nunca cambian la realidad o tratan de producir una imagen de felicidad. Nosotros decimos lo que realmente pasa”.

El *electro sha'bi* se refleja la falta de credibilidad del gobierno y de las autoridades del Estado para los habitantes de los *'ashwaiyyāt*. De hecho, antes de la caída de Mubārak, los dos grandes espacios de contestación con respecto al régimen eran los estadios de fútbol y las bodas (Bordier 2014). Es por ello que, desde 2011, los mahragānāt comenzaron a tener un tono más político.

29. Hasta el día de hoy existen, que conozcamos, dos documentales sobre el fenómeno musical del *electro sha'bi*. En 2013 Hind Meddeb, una periodista y documentalista franco-tunecina, realizó el documental *Electro Chaabi*, cuyos testimonios han sido usados para el desarrollo de esta tesis doctoral. En 2014, Salma El Tarzi produjo el documental *Underground/On the Surface* que muestra la vida de los músicos Okka y Ortega.

Fáciles de componer a nivel técnico (un ordenador con un sintetizador y un teclado electrónico), los cantantes de *electro sha'bi* encuentran en los espacios donde tienen lugar los mahragānāt la autonomía para poder hablar abiertamente de los problemas sociales y políticos de su día a día. Sus canciones se extienden no sólo entre los asistentes a las bodas o festividades, sino que estas melodías se perpetúan por barrios como Maṭariyya, la Ciudad de al-Salām, Imbāba, 'Amariyya etc, a través de las radios de los tuks tuks, motocicletas y taxis o de plataformas en internet como *Youtube*, espacios abiertos y gratuitos donde acercarse a la música que surge de un ambiente donde siempre viene acompañada de baile y movimiento. Los mahragānāt dan una salida emocional, melódica y física a los problemas sociales de los *'ashawiyyāt*. De hecho, la palabra mahragān se usa en el slang cairota como sinónimo de un espacio extravagante, ruidoso y lleno de felicidad, y, en ocasiones, totalmente desordenado (Andeel 2013).

El carácter político de los mahragānāt se refleja en las canciones de Islam Chipsy, un virtuoso del teclado procedente del barrio de Imbāba que se describe como sha'bi y considera que la música sha'biyya ha ayudado a la gente a decir que no:

Islam Chipsy, ese soy yo. Soy sha'bi [de la calle]. Sha'bi es lo que soy yo. Puedo tocar libremente. Sha'bi o popular es la clase social en la que vivo. La gente ha aprendido a decir que no. Todos hemos aprendido a decir NO. Incluso con la música, en nuestro trabajo hemos aprendido a decir NO. (Meddeb 2013).

Por su parte, Al-Sadār Muḥmamad Aḥmad, conocido musicalmente como Sadat, originario de la ciudad de Salām, considera que el electro sha'bi, como cualquier faceta de la vida es político:

Nosotros podemos relatar las historias de la calle. Eso también es política. Si hablamos de algo que sucede, eso es política. No estoy hablando de una o dos personas, de hecho, muchas lo van a escuchar. Eso también es política. Si hablamos de la situación del país a través de la historia de los jóvenes, eso también es política. La política no tiene que ser el gobierno o el régimen. (Meddeb 2013)

El activismo político directo también forma parte de las letras. En 2012, Mr. Adel Azziz compuso una canción titulada “Rāb al-sha'b wa al-ḥukūma” [El rap del pueblo y el gobierno] (Sadat ALGNT 2012) en defensa del “pueblo” frente al gobierno:

El rap de la gente y el gobierno, las armas y clubs
Egipto se levantó, incluso aquellos que no bucearon en ella.
Hablaré de aquellos que estaban de pie, de los supervivientes y los muertos
Hablaré de la iglesia, de la mezquita y de los Hermanos Musulmanes

Aunque los *mahragānāt* han sido espacios de autonomía y contestación respecto al Estado, en los últimos años este tipo de música, que se ha popularizado dentro y fuera de las fronteras de el país, ha sufrido un proceso de cooptación por las grandes cadenas de TV y productoras musicales. Sin embargo, su carácter político y revolucionario es aún palpable y así lo perciben las fuerzas de seguridad del Estado. Por ello, en el cuarto aniversario de la Revolución, el 25 de enero de 2015, DJ Ahmed Zola, originario del barrio de Maṭariyya fue asesinado por un disparo de la policía, quien no tardó en acusar a los Hermanos Musulmanes de haber perpetrado el asesinato (DJ Ahmed 2015).

3.5 LA MEMORIA COMO ESPACIO REVOLUCIONARIO

Uno de los aspectos claves de la contrarrevolución en Egipto es el *memoricidio*. Jorge Ramos Tolosa, en su artículo “¿No hay eco en el eco?”. El memoricidio de la Nakba y sus resistencias” (2015) define *memoricidio* como:

En sentido amplio, este término hace referencia a la destrucción física de los elementos identitarios de un pueblo, a la pretensión de borrar su paso por la tierra y al intento de eliminar la memoria colectiva y sus elementos de referencia y reproducción (Ramos Tolosa 2015, pp. 168-169).

El término *memoricidio* fue acuñado por el historiador y médico croata Mirko D. Grmet, para definir la destrucción intencional de la memoria y el tesoro cultural del “Otro”, del adversario. Uno de los aspectos claves del *memoricidio* de la contrarrevolución en Egipto ha sido la reapropiación del espacio y el lenguaje revolucionarios. Este proceso comenzó durante los meses previos a la manifestación del 30 de junio de 2013, convocada por el grupo Tamarrud [Rebelión] para forzar al presidente Muḥammad Mursī a convocar elecciones presidenciales. Gracias a Tamarrud y las movilizaciones que gestionó, el general ‘Abdel Fattaḥ al-Sīsī y el Estado profundo que lo sustentaba se reapropiaron del término “revolución” y denominaron a la orquestación del Golpe de Estado del 3 de junio *thawra 30 iūniū* [revolución del 30 de junio]. De esa manera, la narrativa hegemónica sobre el proceso revolucionario considera que llegó hasta el 30 de junio de 2013 y fue la voluntad del pueblo la que llevó a la destitución del presidente electo Muḥammad Mursī el 3 de julio de 2013. Para Omar Hamilton, importante activista egipcio, la revolución acabó durante la masacre de Rābi‘a al-‘Adawiyya, donde la policía mató en unas horas a más de 1000 manifestantes (Hamilton 2016):

¿Qué más nos queda para luchar? La memoria de la posibilidad es todo lo que tenemos. Quizá, por ahora, es suficiente. Sabemos que les asusta aún: la idea de la Revolución. El 25 de enero siempre llevará un potencial simbólico y emocional, y el Estado ha mostrado su nerviosismo. (Hamilton 2016)

Para Omar R. Hamilton, la memoria es la única arma que queda en el Egipto actual para luchar contra las fuerzas contrarrevolucionarias y el Estado militar de ‘Abdel Fattah al-Sisi. Pero la memoria es algo más, es la posibilidad de la continuidad de la revolución:

O, algo diferente, algo que ninguno podemos imaginar. No puedo decir que soy optimista. Pero no estoy muerto ni en prisión, así que no tengo derecho a decir que todo se ha acabado. (Omar Robert Hamilton, 2016)

Como aún “no tengo derecho a decir que todo se ha acabado”, la memoria es la herramienta más poderosa de los egipcios para continuar el proceso revolucionario. El memoricidio de Estado conlleva actos como el *urbicidio* o el *espaciocidio*. Con la destrucción de los muros como el del campo de Tahrir de la Universidad Americana de El Cairo, situado en la calle Muḥammad Maḥmūd, un icono del archivo revolucionario, el Estado profundo, y en concreto, el Ministerio del Interior pretende ganar una batalla por la narrativa oficial de la historia egipcia. Como asegura la bloguera Soraya Morayef³⁰:

En términos de nuestra memoria nacional y nuestra historia reciente, están dañando algo que pensamos que quedaría como unos de los iconos tangibles. Si vas a Tahrir ahora, es como si no hubiera pasado nada (Jankowicz 2016).

3.5.1 Medios de comunicación comunitarios

Los medios de comunicación se constituyen como complejas instituciones sociotécnicas que afectan no sólo a la movilización política sino que también se convierten en herramientas de lucha y protesta (Downing 2008, p. 41). De esta manera, el periodismo ciudadano (*citizen journalism*) que surge a finales de los años 90 y se populariza con la masificación de internet en los 2000, está ligado a los medios de comunicación comunitarios (*community media*). Los medios de comunicación comunitarios son plataformas ciudadanas sin ánimo de lucro que pertenecen a asociaciones, grupos o movimientos sociales, que gestionan y dirigen proyectos mediáticos. Estos colectivos tienen el objetivo de fomentar la participación ciudadana, dar voz a quienes no la tienen y hablar de lo que se omite en los medios estatales y privados, es decir, ayudan en los procesos de democratización ciudadana (Rissmandel 1996).

Entre estos proyectos ciudadanos, Mosireen, la campaña Kazeboon y Radio Tram han sabido mantener su autonomía, negociar con el Estado y difundir una contranarrativa social de los sucesos que han tenido lugar desde 2011 hasta 2016. Así mismo, se han constituido en plataformas para dar voz a aquellos que no la tenían.

30. Véase su blog sobre grafitis: <https://suzeeinthecity.wordpress.com/graffiti-articles/my-articles-on-graffiti/>

Mosireen es un colectivo de artistas, directores, actores, escritores y activistas fundado en 2011. Su nombre procede del árabe y es un juego fonético con las palabras: “determinado” y “egipcio”, una metáfora para dar sentido a la determinación de los egipcios durante la Revolución del 25 de enero. Con teléfonos móviles y redes sociales, el colectivo Mosireen ha documentado las protestas sociales y los abusos policiales desde 2011, aunque su presencia en el espacio público se hizo en julio de ese mismo año, con la segunda ocupación de la Plaza de Tahrir. El colectivo se presenta como una plataforma de comunicación colectiva, comunitaria, que surge de la sociedad civil y rompe e intenta contrarrestar la narrativa hegemónica sobre la revolución egipcia de los medios al uso (Estatales o privados). Desde 2011, Mosireen ha producido más de 300 videos y ha creado un archivo audiovisual de la revolución con millones de espectadores (a nivel local y global). Los videos son de muy diverso tipo, desde videos sin editar, de baja definición, grabados con dispositivos móviles, hasta documentales con informes personales y entrevistas en detalle, que tienen el objetivo de documentar las protestas sociales en Egipto. Entre los videos publicados por el colectivo se encuentran los que recogen la batalla de los camellos, la matanza de civiles coptos a las afueras de Maspero (sede de la televisión estatal egipcia) el 9 de octubre de 2011, la dispersión brutal de la sentada fuera del Parlamento en febrero de 2012 etc. Así mismo, han elaborado documentales y películas cortas sobre los detenidos por el régimen militar, la Constitución, los movimientos obreros, los acontecimientos de la calle Muḥammad Maḥmūd el 19 de noviembre de 2011 o de Port Said en febrero de 2012. Estos documentos elaborados son fundamentales para construir una narrativa alternativa que refleje la experiencia y la historia de los acontecimientos políticos del país en los últimos años. Su objetivo es mostrar el punto de vista de la sociedad civil, con el fin de archivar y construir una memoria colectiva e inducir a la movilización política.

Desde el inicio de la revolución del 25 de enero y hasta ahora, los medios de comunicación populares han jugado un papel fundamental en los acontecimientos. Las noticias, imágenes y videos que han registrado los egipcios han tenido un papel central en la creación de un discurso mediático popular más honesto e inclusivo, y han presionado a los medios institucionales para que adopten también un tono más sincero y atrevido. (Mosireen 2011).

En su página web, el colectivo recuerda que su objetivo es “hacer más sinceros y honestos” los medios de comunicación. Pero más allá de eso, el colectivo no sólo se encarga de la documentación audiovisual de la revolución, también es un lugar de encuentro, debate y difusión de ideas políticas. Ofrecen formación técnica gratuita, así como apoyo técnico, equipos y una biblioteca. A pesar de que los recursos disponibles lo son de forma gratuita, el grupo se autofinancia a través de campañas de *crowdfunding*. En todo ello coinciden con lo que describe John D. H. Downing (2008), cuando argumenta que los medios de comunicación radicales no sólo graban y difunden imágenes:

Los primero es que el espectro de los medios de comunicación radicales en las culturas modernas incluye una gran gama de actividades, desde el teatro callejero, hasta la creación de murales, bailes y canciones (...) y no sólo usos radicales de la teconología como la radio, el video, la prensa e Internet. (Downing 2008, p. 41)

Entre las iniciativas del colectivo, una de las más conocidas fue *Tahrir Cinema*, organizada por Laila Baladi, aclamada fotógrafa egipcio-libanesa, durante la sentada del 8 de julio de 2011. Cinema Tahrir proyectó en la plaza videos y cortos sobre los abusos policiales y militares a ciudadanos. La exhibición de estos videos grabados por el colectivo desde inicios de la revolución se llevó a cabo durante semanas en más de 15 regiones del país. Cinema Tahrir no sólo mostró una parte silenciada de la revolución a aquellos que no tenían acceso a las redes sociales e internet, sino que dio voz al testimonio de familiares de los mártires, de detenidos y torturados en juicios militares o víctimas de los test de virginidad. El espacio público, por lo tanto, se convirtió en un espacio de intercambio de experiencias y narrativas de la revolución, que a través de la imagen y el soporte audiovisual, ayudaron a contrarrestar la imagen negativa de la ocupación de la Plaza de Tahrir en julio de 2011 que estaban difundiendo los medios de comunicación estatales y las fuerzas de seguridad.

Muchos de los militantes de Mosireen participaron en la campaña Kazeboon [mentirosos]³¹, una campaña mediática alternativa y crítica con el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas (CSFA). La campaña, lanzada por un grupo de jóvenes, tenía cómo objetivo difundir videos que mostrasen las mentiras y atrocidades cometidas por el CSFA. Con herramientas básicas de grabación, la campaña de Kazeboon comenzó en 2011, tras el ataque a una joven activista por parte de los militares que fue arrastrada por la calle y cuya imagen del torso y el sujetador azul fue difundida por las redes sociales. La imagen pasó a ser un símbolo de los abusos policiales y del régimen militar egipcio. Además, fue motor de movilización de los activistas de la revolución. La campaña Kazebook, junto al colectivo Mosireen, encargado de las grabaciones, proyectaron videos de los abusos policiales en la Plaza de Tahrir y otras muchas plazas del país. Sin embargo, en muchas ocasiones los visionados de los videos vinieron acompañados de violencia y represión por parte de la policía (Lane 2012).

Así mismo, no sólo el video, sino otros medios de comunicación como la radio comunitaria se convirtieron en herramientas de resistencia y en espacio de autonomía. Entre otros, Radio Tram es otro de los colectivos audiovisuales que surgieron a raíz de los acontecimientos de 2011. Con sede en Alejandría, Radio Tram se define como la “voz *underground* de Alejandría” (Radio Tram 2012). Fundada en 2012 por un grupo de jóvenes de Alejandría, Radio Tram se define como “una radio comunitaria cuyo principal objetivo es crear una plataforma mediática libre” (Radio Tram

31. La página de *Facebook* de Kazeboon ha sido eliminada y no ha podido ser consultada durante el desarrollo de esta tesis doctoral. Hemos utilizado la transcripción Kazeboon de la palabra árabe كاذبون debido a que ésta ha sido la transcripción difundida en las redes sociales.

2012). Para Aḥmed Abdelghani, uno de sus fundadores, la idea surgió “después de la revolución, queríamos crear una estación de radio para música *underground* y para poder hablar de diferentes temas relacionados con Alejandría”, “sentíamos que necesitábamos una plataforma para que nuestras voces fueran escuchadas” (Berger 2013). Entre las diferentes secciones de la radio sus emisiones se centran en feminismo, ONGs en Alejandría, deporte y música *underground*. La radio tiende a centrar sus emisiones en cuestiones que preocupan a la población de Alejandría. En una ocasión, se dedicaron a debatir la destrucción de los edificios históricos de la ciudad (Berger 2013).

Los ejemplos de proyectos mediáticos liderados por activistas y ciudadanos desde 2011 son numerosos. Mosireen, la campaña Kazeboon y Radio Tram, se caracterizan por ser ejemplos claros de lo que John D.H. Downing denomina “medios de comunicación contra-informativos” o “medios de comunicación de los movimientos sociales”. Liderados por jóvenes activistas, auto-gestionados y auto-financiados, su principal objetivo fue dar voz a los jóvenes de la revolución y construir una narrativa mediática contra-hegemónica que mostrara los abusos del poder del régimen militar, el Consejo Superior de las Fuerzas Armadas, y más tarde del gobierno de Muḥammad Mursī, y, más recientemente, del régimen militar del al-Sīsī. Así mismo, se han constituido como plataformas que dan voz y apoyo a jóvenes y activistas, colectivizan los medios de comunicación y democratizan la posibilidad de difundir una imagen alternativa de los sucesos locales, para que a su vez esta información tenga un efecto local y global y ayude en los procesos de solidaridad y politización transfronteriza. La atención que les ha prestado tanto una parte de la academia como las redes alternativas del Foro Social e incluso medios como *The Guardian* son indicio de sus logros en este último sentido.

3.5.2 La experiencia como memoria: open mic

La narración de la propia experiencia se convierte en una herramienta de resistencia que contribuye a conservar la memoria del proceso revolucionario. La memoria existe en un continuado proceso de performatividad:

La memoria de una persona es el archivo de otra. Las canciones que nuestros conciudadanos cantan, los gestos que hacen al hablar los unos con los otros, las decoraciones que ponen en sus casas, las imágenes que llevan al trabajo nos dan las señales de las historias que han vivido – pero sólo si queremos tomar como propia la memoria que han emprendido para mantenerla viva. (Smith 2002, p. 3)

“La memoria de una persona es el archivo de otra persona”, asegura Richard Cándida en la introducción de su libro *Art and the Performance of Memory. Sounds and gestures of recollection* (2002). De esta manera las iniciativas de *open mic* [micrófono abierto] surgen en el espacio re-

volucionario y demuestran que la ocupación del espacio público y la narración de la experiencia son fundamentales para conservar la memoria colectiva y continuar el proceso revolucionario. Mashru' al-Marikh [El proyecto marte], al-Fann Midān [El arte es una Plaza] y Hikāwī al-Taḥrīr [Los monólogos de Tahrir] son algunas de las iniciativas de micrófono abierto que surgen en Egipto antes y después de 2011. La primera de ellas, Mashru' al-Marikh [El proyecto marte] comenzó en 2009. El proyecto daba forma a una noche de micrófono abierto donde personas desconocidas tomaban el micrófono para cantar, hablar, recitar poesía etc, es decir, tener 5 minutos de libertad total sobre el escenario. El objetivo era dar un espacio de libertad para que las personas pudieran expresarse y hablar de sus experiencias personales. El proyecto tenía un sentido terapéutico, la necesidad de verbalización y expresión. Así es que el régimen de Mubārak intentó censurar y reprimir este espacio (Hamed 2014, p. 69). Dado que siempre ha sido un proyecto ilegal, la única condición para su existencia fue la participación colectiva y el micrófono. De hecho, el micrófono era el único elemento que perduró en el tiempo y se fue trasladando de provincia en provincia en Egipto durante los primeros meses de vida. En todo momento, aquellos que tomaban el micrófono eran siempre parte del público y no monologuistas o actores profesionales.

Así es como comenzó el proyecto al-Fann Midān [El arte es una plaza], fundado dos meses después de la caída de Ḥusni Mubārak por la Coalición de Cultura Independiente. El objetivo de al-Fann Midān era traer el arte y la concienciación política a Egipto a través de festivales en el espacio público. El espacio público se convertía así en un espacio de creatividad, libertad y era tomado por la ciudadanía de maneras nóveles, creativas y artísticas hasta entonces desconocidas. Aunque los festivales tuvieron lugar en diversas provincias de Egipto: Minia, Alejandría, Luxor, Port Said y Assiut; la plaza donde se ha desarrollado el festival durante más tiempo (mensualmente desde 2011 hasta 2014) fue la Plaza del palacio de Abdīn, por su localización céntrica y cercana a la Plaza de Tahrir. Para Hamdy Reda, fundador de el espacio de arte independiente Arttellewa³² y miembro de la Coalición de Cultura Independiente, así como organizador del equipo de El-Fann Midān considera que: “La Revolución no sólo tiene que ver con nuestras vidas políticas; debería de haber una revolución en cada sector de la vida de Egipto” (Montasser 2012).

La organización de al-Fann Midān siempre se realizó a través de voluntarios, tanto en el festival para garantizar la seguridad de los eventos como en la participación en el escenario (Fawzi 2013). En él pudimos ver a *performances* de diverso tipo, desde teatro del oprimido (con el grupo Masraḥ al-maqhurīn), que llevaron al escenario una serie de sketches sobre la vida cotidiana en el país, hasta grupos musicales, recitales de poesía, o simplemente personas que hablaban de sus

32. Artellewa es un espacio artístico fundado por el artista visual Hamdy Reda en 2007. Situado en la localidad de Ard El-Lewa, uno de los *'ashwaiyyāt* de El Cairo, es un espacio para la formación artística y el diálogo entre artistas y la sociedad. En él, se crean proyectos artísticos, talleres para los miembros de la comunidad y artistas emergentes. Así mismo, hospeda exhibiciones de artistas. Véase su página oficial: Arttellewa., 2011. Disponible en: <http://artellewa.com/> [Consultado el 21 de junio de 2016].

experiencias vitales. El festival se financió con donaciones, y aunque el ministro de Cultura en 2012, Shaker Abdel Hamid, dijo que iniciativas como El-Fann Midān recibirían apoyo del Ministerio, nunca sucedió. De hecho, a mediados de 2014 las dificultades para celebrar el festival se intensificaron hasta su clausura en otoño de ese mismo año. Las fuerzas de seguridad impidieron a los organizadores del festival celebrarlo en su edición en la plaza de ‘Abdīn en agosto de 2014 apelando que no habían obtenido los permisos necesarios. Según los organizadores, sin embargo, las fuerzas de seguridad cancelaron el festival porque uno de los participantes insultó a los militares y las fuerzas policiales en el festival del mes de julio. Aunque en agosto de 2014 el festival pudo celebrarse con retraso, en los meses posteriores las dificultades se incrementaron³³. En septiembre de 2014, la organización de al-Fann Midān pidió ayuda a través de las redes sociales para poder seguir celebrando el festival y a finales de 2014 cesó su organización.

Por otro lado, Hikāwī al-Taḥrīr [Monólogos de Tahrir], comenzó como un proyecto colectivo de narración y verbalización de la experiencia a través del teatro cuyo objetivo era preservar la memoria de la Plaza de Tahrir durante los 18 días de ocupación en enero y febrero de 2011. El proyecto Monólogos de Tahrir se describe en su página de *Facebook* como “una performance de historias reales de la Revolución y un intento de documentar testimonios personales de la plaza de Tahrir en Egipto” (Tahrir Monologues 2012a). La idea surge imitando al modelo del colectivo Bussy³⁴, un colectivo de micrófono abierto de la Universidad Americana de El Cairo cuyo objetivo era relatar las experiencias del día a día de las mujeres en la ciudad. La idea de la directora del proyecto, Sondas Shabayek, era mantener viva la memoria de la Revolución de la misma manera que las personas se relacionaban hablando y dialogando durante los 18 días de la ocupación (Hamed 2014, p. 64). El proyecto comenzó una semana después de la destitución de Ḥusni Mubārak, y cada encuentro está compuesto por actores amateurs que deciden contar su historia de la Revolución. Su formato es muy parecido al de los hikāwī (cuenta cuentos) egipcios, aunque en este caso, los hikāwī no son profesionales, sino el propio público que asiste al teatro, el que espontáneamente se levanta para narrar su historia³⁵: “Compartimos historias para recordar. Compartimos historias para recordar a los que están a nuestro alrededor” (Tahrir Monologues 2012a).

El primer encuentro de los monólogos de Tahrir tuvo lugar en el teatro de Rawabet (en su transcripción común), también conocido como Townhouse. Rawabet, del árabe “redes”, es una iniciativa egipcia que comenzó en 2006 como plataforma para la escena artística egipcia independiente. Fundada por un grupo de jóvenes artistas independientes, su objetivo era dar un espacio para un público interesado en el arte performativo contemporáneo, lo que incluye teatro,

33. Véase: Morgan, M., 2014. “Security forces block “Art is a Square” street festival”. *Daily News*. Disponible en: <http://www.dailynewsegypt.com/2014/08/04/security-forces-block-art-square-street-festival/> [Consultado el 21 de junio de 2016].

34. Bussy en dialecto egipcio significa “mira”, en su conjugación en femenino.

35. El público enviaba con anterioridad sus propuestas para un monólogo y luego eran entrenados para actuar después de cada show.

música, cine etc. Debido a su localización, Rawabet se ha mantenido como el centro artístico y el espacio social más cercano a los enfrentamientos entre manifestantes y policía del centro de El Cairo. En este sentido, se constituía como espacio de resistencia a la censura y a la brutalidad policial. En diciembre de 2015, por una orden de las autoridades, tanto del Ayuntamiento local como de las Autoridades de Censura y de Impuestos fue cerrado en el contexto de represión y cambio en la configuración social del centro de la ciudad, a pesar de que la galería había demostrado no haber cometido ninguna irregularidad. El 20 de enero de 2016 volvió a abrir sus puertas tras una larga negociación (Ahramonline 2016a). Sin embargo, poco después volvió a cerrar sus puertas definitivamente, cuando por razones de seguridad del edificio, las autoridades egipcias consideraron que este debía ser demolido (Mada Masr 2016).

En este espacio, que ha sufrido los vaivenes de la represión y la contrarrevolución de la cultura, diferentes actores recrearon situaciones que experimentaron en Tahrir y entre estas experiencias relataron los abusos policiales, la decisión de ir o no a la plaza, diálogos con vecinos o personas en la calle etc. La escenografía era sencilla, contaba únicamente con una serie de posters que imitaban los grafitis del muro de la calle Muḥammad Maḥmūd (véase sección 3.4.1 de este capítulo).

Otro de los proyectos colectivos, abiertos y participativos fue el de Mashru' Kūrāl [Proyecto Coral], un coro comunitario y de carácter reivindicativo. El proyecto comenzó en 2010, con una invitación de Sarah Rifki para establecer un *Complaints choir* [Coro de quejas], un proyecto comunitario que invita a cantar y quejarse de manera colectiva, a la manera del organizado por primera vez en Birmingham en 2005 y que se ha extendido a diferentes ciudades del mundo. Después de una semana de talleres y de un primer intento con 22 cantantes, los participantes decidieron formar el Proyecto Coral, que consistió en un llamamiento abierto a cantar, escribir canciones y componer de manera abierta. Para Salam Yousry, el director artístico del proyecto:

Era difícil encontrar lugares para actuar. Esto era antes de la revolución. Algunas veces encontrábamos algún espacio que quisiera compartir el riesgo de hospedar nuestra actuación. Sin embargo, en el curso de un año, sólo actuamos cinco veces. La mayor parte de nuestros espectadores nos veían online. Internet era el medio principal entre nosotros y la gente. Después de la revolución la situación cambió. (Salam 2013)

Para participar en el coro no era necesario ser profesional. Las ideas pasaban a compartidas por muchas personas y de esa manera empezaban a trabajar sobre ellas y transformarlas en proyectos concretos. Lo importante, según Salam Yousry era la energía de la gente y las ganas de compartir la experiencia. Así fue como los límites entre los artistas y los espectadores quedaron desfigurados y la producción artística se colectivizó.

En Mashru' al Marīkh, Hikāwi al-Taḥrīr y Mashru' Kurāl la narración se convirtió en una herramienta de resistencia, de curación y de propagación de la revolución. Así mismo, la narración

tradujo la Revolución, le puso palabras y de esa manera la mantuvo viva. Con la narración y a través de ella se guarda la memoria, se documenta la vivencia y se genera la historia.

3.6 VIEJOS ESPACIOS/NUEVAS FORMAS

3.6.1 *El género como espacio en disputa*

Desde 2011 diversas iniciativas de la sociedad civil egipcia han luchado contra el acoso sexual y por la igualdad de género. Una de las expresiones de la lucha feminista y de la revolución en Egipto es el deseo por apropiarse del espacio público. Esta constante se percibe desde el comienzo de los movimientos feministas en el país, quienes, a principios del siglo XX comenzaron sus reivindicaciones con la demanda de una mayor visibilidad de la mujer en el campo literario, educativo, y más tarde, en sus reivindicaciones por el sufragio universal. Es decir, la apropiación del mujer del espacio público ha sido fundamental en la consecución de la lucha feminista por la igualdad. De esta manera, el papel de la mujer en la Revolución de 2011, que ha sido estudiado extensamente por diferentes autores (Kadry 2015; Sholz 2014; Sorbera 2014) ha supuesto un avance en la visibilización de la mujer como actor político fundamental para la consecución de las demandas revolucionarias.

Como recoge Lucía Sorbera, la ocupación de la plaza de Tahrir constituyó para los participantes una experiencia liberadora (Sorbera 2014, p. 68). En la plaza, el género se diluyó como barrera política, de manera que la diferencia entre hombres y mujeres dejó de existir ante el objetivo de una lucha común: la destitución del régimen de Mubarak. Sin embargo, Tahrir existió como una burbuja dentro de Egipto, como una versión nueva de la nación, que no se materializó fuera de las fronteras de la Plaza (Kadry 2015, p. 204).

Debido al proceso de *de-gendering* político que se vivió en Tahrir, las manifestaciones y las demandas de la Revolución no estuvieron centradas en el género ni en la reivindicación de la igualdad. Tampoco existió una agenda feminista dentro de la Plaza. Además, con el incremento de las agresiones sexuales durante el proceso revolucionario, el género volvió a ponerse en cuestión. Sorbera asegura que para un gran número de personas, la revolución ayudó a la toma de conciencia de la existencia del género como realidad política y social, y no como una cuestión individual o de familia.

Las agresiones a mujeres en el espacio público durante la revolución se convirtieron en una herramienta para intimidar y disminuir la presencia femenina en las manifestaciones (Sorbera 2014, p. 68). HarassMap³⁶ recibió más de 40 denuncias al mes de agresiones a mujeres

36. Kharīṭa al-Taḥarrush-HarassMap es una iniciativa de la sociedad civil que surge en 2010 para trabajar en contra la aceptación social del acoso sexual en Egipto. El objetivo es concienciar sobre la importancia de no tolerar estas actitudes en la sociedad. Véase <http://harassmap.org/en/>

entre diciembre de 2010 a marzo de 2012. La importancia de combatir las agresiones sexuales en Tahrir para garantizar la revolución como un espacio de seguridad para los activistas dio lugar a la fundación de iniciativas como Quwwa Did al-Taḥarrush –Operation Anti-Sexual Harassment, conocida por sus siglas OpAntiSh–. OpAntiSh era un grupo de apoyo formado por voluntarios cuyo objetivo era y es garantizar un espacio libre de acoso y agresiones sexuales a mujeres durante las manifestaciones, la ocupación de espacios públicos, protestas y otros momentos de activismo político de masas. El grupo intentó prevenir y salvar a las víctimas de agresiones y garantizó un seguimiento posterior de las supervivientes. El activismo en OpAntiSh y Nazra, colectivo de estudios feministas, llevó a Maie Panaga, activista sudanesa, a fundar, junto a un grupo de feministas egipcias el colectivo Ikhtyar [Elección], un colectivo auto-financiado y:

Un espacio abierto para las personas que están interesadas en el diálogo sobre género y la producción de conocimiento en lengua árabe sobre feminismo. (Ikhtyar 2013a)

Situado en Abbasiyya, un barrio en la periferia del núcleo histórico de El Cairo, el colectivo organizó seminarios sobre género (nu‘a ijtimā‘iyya), difundió información sobre sexualidad y género a través de su biblioteca colectiva y organizó ciclos de cine (en 2017, durante el proceso de finalización de esta tesis doctoral, el grupo permanecía aún activo). No sólo fue un espacio de acogida para aquel que se acercaba, sino que también estableció lazos de colaboración con otros espacios para crear actividades, entre ellas, el grupo de teatro organizado con niñas de la ciudad de Bashra en la provincia de Minya, en el Alto Egipto.

Tenemos una biblioteca libre, pero nuestro objetivo cuando tengamos dinero es comprar un escanear para escanear todos los libros y colgarlos libres en Internet. En nuestro colectivo creemos que el conocimiento tiene que ser libre. (Entrevista a Maie Panaga, 2014)

La importancia de Ikhtyar residió en su voluntad de crearse como espacio autogestionado, libre e inclusivo (en ella se han dado cita feministas de la segunda generación, islámicas y decoloniales) de producción de conocimiento en árabe. La traducción de obras teóricas sobre feminismo fue una de las herramientas de empoderamiento, resistencia y activismo de sus integrantes. En su página de *Facebook* enfatizan que el colectivo:

Es un espacio abierto para que investigadores y activistas se encuentren e intercambien ideas y discutan sobre género de una manera transversal y desarrollar un conocimiento indígena acerca de los grandes temas sobre género y sexualidad en árabe. Buscamos ser el productor de conocimiento y no el sujeto de estudio. (Ikhtyar 2013b)

A través de esta descripción podemos observar cómo el colectivo tenía además un carácter decolonial. Quería buscar su emancipación de los discursos feministas y pasar de ser sujeto de estudio a productor de conocimiento, es decir, cambiar el *locus de enunciación*. Sus modelos de feminismo son variados, pero sobre todo, miran al sur en busca de referencias, o a feministas negras de EEUU, como Andy Lord, Chicana, Angela Davis³⁷. El colectivo se aleja de las campañas internacionales (a diferencia de Nazra), consideran que se tienen que adaptar a las necesidades del contexto local. De ahí que se hayan trasladado a una localización menos céntrica para llevar a cabo sus actividades.

El objetivo de las activistas era la creación de una sociedad libre para poder elegir, de ahí el nombre Ikhtyar. Maie Panaga considera que las mujeres están sujetas a la no-elección. En términos de vestimenta el hiyab se convierte en un problema irresoluble para ella, del que no se puede liberar y donde no puede elegir:

Estaba presionada por mi familia a no llevarlo. Mi madre lo veía como un elemento de las clases bajas, y nosotros [como sudaneses en Egipto] necesitábamos preservar nuestro estatus. Al mismo tiempo, mis amigos, cuando tenía 15 años, querían que lo llevase. Así que no lo llevo, no porque lo haya elegido, sino porque no tenía elección (Entrevista a Maie Panaga, 2014).

Así es como Maie Panaga describe su posición con respecto a su género, y a la indumentaria como marcador del mismo. Por ello en Ikhtyar, el género se construye como una elección, es decir, como la posibilidad de elegir libremente el rol de cada sujeto en la sociedad, más allá de prototipos binarios establecidos. De hecho, el querer ser/performar el género de manera libre, ha llevado a las activistas del colectivo a cuestionar no sólo el género y su performatividad, sino también, la sexualidad. Sin embargo, en el colectivo han sido y son conscientes de su vulnerabilidad a la hora de exponer y debatir estos temas en el Egipto actual: “Más que hablar de cuestiones LGTBQ hablamos de sexualidad, pero siempre tenemos mucho cuidado con las palabras, hay formas a través del lenguaje de subvertir el poder y de poder hablar de lo que queremos”, relata Maie.

De este modo, el lenguaje se torna fundamental para la lucha feminista y es ahí donde radica la importancia de Ikhtyar, quienes han buscado subvertir las relaciones de poder dentro de un marco seguro que las deje seguir manteniendo su autonomía y su lucha. La organización del colectivo, así como sus demandas y estrategias feministas han sido y son un claro ejemplo de autonomía, de la autonomía del género como espacio en disputa.

Algunos activistas de colectivos anarquistas consideran que Ikhtyar cumple los términos de ser un colectivo anarco-feminista; sin embargo, Maie asegura que ella no se considera anarquis-

37. Cuando realizamos la entrevista a Maie Panaga en 2014, el colectivo organizó un ciclo de seminarios, talleres y cine sobre feminismo, violencia y cárcel, ya que, aprender sobre ello, era fundamental en el contexto egipcio de 2014, 2015 y 2016, con la represión y encarcelación de los activistas, que aún en 2017 continúa.

ta: “Ojalá pudiera ser una anarco-feminista”, “muchos de los así llamados anarquistas en Egipto son hombres que no reconocen sus privilegios y que no apoyan la causa feminista” concreta Maie. El relato de la activista refleja que el anarquismo auto-declarado en Egipto y la lucha feminista no han encontrado espacios de encuentro y las intersecciones aún están por establecer. El anarquismo, como ideología elegida, está circunscrito a un ámbito masculino y de la lucha obrera, como hemos visto tras el análisis del Movimiento Libertario Socialista (véase apartado 3.3.1). Por su parte, el feminismo de Ikhtyar, verdadero reducto de método libertario, no está dispuesto a “mancillarse” con una categoría, la de anarquismo, que no asume su lucha, es más, que la menosprecia cuando no la combate subrepticamente.

3.6.2 *El campo de fútbol*

Cuando la revolución estalló, salimos a las calles del todo el país: morimos por la libertad y por la caída de todos los símbolos de corrupción.

Mientras el régimen exista, aún no hemos terminado

Los del Ministerio del Interior son unos perros y la injusticia está por todos lados, intentando acabar con la revolución también.

¡La palabra “libertad” te vuelve loco!

No importa cuan brutal sea el carcelero, frente a mi voz es un cobarde.

Dijimos en el estadio, frente a millones: abajo con el régimen que mata a nuestra generación día tras día. Ellos tomaron nota e hicieron lo impensable: mataron a nuestros más preciados amigos y el sueño de la juventud³⁸.

Así comenzó el *tifo*, una forma de coreografía propia de los estadios de fútbol, de los Ultras Ahlawy tras los sucesos de Port Said en febrero de 2012. En ese momento, el estadio se convirtió, al menos en lo que refleja esta canción, en un espacio de autonomía.

La cultura de los ultras en Egipto se remonta a los años 90. Los fans de los club de fútbol anteriores a la aparición de este fenómeno global se denominaban “terso”, en referencia a la palabra italiana *terzo*, ‘tercero’. En la cultura popular egipcia, el término ‘terso fans’ denominaba a aquellos aficionados que sólo podían optar a comprar entradas al partido de fútbol de ‘tercera clase’ (El-Zatmanh 2015, p. 801). Los eslóganes, cánticos y otras formas de cultura formadas a través de los fans de *terzo* modificaron y transformaron, desde 1920, otras esferas de la cultura popular egipcia, como la música, el cine, la política e incluso, celebraciones religiosas y nacionales (El-Zatmanh 2015, p. 801). A partir de los años 70 y hasta los años 90, los fans de los *terzo*

38. Véase Egypt, O., 2013. #OpEgypt: Hekayetna (Our Stury) - Song by Ultras Ahlawy. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hkkYxzfkoKo> [Consultado el 7 de marzo de 2014].

empezaron a desaparecer y a ser reemplazados por la cultura de los ultras. El paso de los *terzo* a los ultras transformó las celebraciones festivas en marchas más violentas y homogeneizó sus cuadros en un proceso de masculinización progresivamente antimilitarista y antiautoritario pero de carácter ultranacionalista³⁹.

En la década de los años 90, el término “Ultras” empezó a usarse en los medios de comunicación deportivos en Egipto. Pero no eran nuevos en la región sur mediterránea, existían otros ultras en algunos países árabes. En el libro *Kitāb al-Ultrās* (2011), Muḥammad Gamāl Bashīr asegura que el fenómeno de los ultras llegó al mundo árabe por primera vez en 1989, en concreto a Libia con los fans del El Club de la Unión Libia, quienes fueron perseguidos dos semanas después de su aparición por las autoridades de Gaddafi (Bashīr 2011, p. 39). En una segunda oleada de emergencia de este fenómeno social, los ultras reaparecieron en Marruecos en 2005 y Argelia en 2007. El contacto con los fans de los clubs de fútbol de otros países árabes y las experiencias de sus compatriotas norteafricanos llevó a la formación del fenómeno ultra en Egipto y de esa manera cambiaron las formas de acción colectiva del estadio de fútbol (Elgohari 2013).

En los años 2000, los equipos de fútbol más antagónicos del país, al-Ahli y el Zamalek, vieron florecer entre sus cuadros el fenómeno ultra, entre ellos: Ultras Ahlawi, los fans del Club Ahli, y Ultras Withe Knights, los fans del club de Zamalek. El fenómeno de los ultras se propagó por todo el país y surgieron grupos ultra en Ismaelia, Port Said, Alejandría y Maḥalla al-Kubra, cuyos equipos de fútbol se cuentan entre los más antiguos del país (El-Zatmanh 2015, p. 802).

La creciente politización de los fans ultras ha ido de la mano de la de los movimientos sociales y políticos que empezaron a organizarse contra el régimen de Mubārak en la década de los años 2000 (El-Zatmanh 2015, p. 802). De esa manera, el estadio de fútbol y los ultras se han entendido como parte de los espacios politización y autonomía de los que disfrutaron los jóvenes egipcios en los años previos a la Revolución de 2011. Aḥmad, de 24 años en una entrevista mantenida en 2014 nos relató su proceso de inmersión en la cultura de los ultras:

Con 18 años entré en los Ultras del Zamalek. Antes de entrar ya los conocía, conocía su historia. Los conocía a través de Google. Había escuchado la palabra “ultra” en algún lado y me puse a mirar, a buscar. Hay una página llamada ULTRAS TIFO, tiene toda la información sobre los ultras. La historia de los ultras me gustó, es muy interesante, tiene un gran contenido político y social. Es como los anarquistas, sin líderes, organizados en círculos. En Italia en los 60, como prohibían a los trabajadores reunirse para debatir y discutir por

39. Los tersos aglutinaban entre sus miembros a ancianos, mujeres y niños. Se entendía como una actividad familiar y de la comunidad. Con el paso a la creciente cultura de los ultras, se homogeneizó esta actividad, que pasó a estar copada por hombres, principalmente jóvenes.

su situación, la única manera que tenían de hacerlo era en el estadio de fútbol, allí podían reunirse grandes cantidades de personas. (Entrevista con Ahmad, 2014)⁴⁰

La narrativa de Aḥmad es prototípica: la historia de los ULTRAS así como su manera de organización se convirtió en un motivo de filiación para los jóvenes egipcios de clase media-baja, que encontraron en el estadio de fútbol un lugar idóneo de movilización social. Así mismo, internet y las redes sociales se convirtieron en espacios de difusión de la cultura de los fans de los clubs de fútbol (El-Zatmanh 2015, p. 802). Para Shawki el-Zatmanh, al contrario que los activistas de los movimientos sociales seculares y de izquierdas, que en su mayoría son jóvenes de las clase media-alta urbana egipcia con una cultura política globalizada, los ULTRAS pertenecen en su mayoría a las clases más empobrecidas y surgen como consecuencia directa del “liberalismo económico”. Su activismo político se centra en la pasión por su equipo y el ultranacionalismo (El-Zatmanh 2015 p. 803).

Para Aḥmad, su activismo en los ultras precedió a su activismo en el Movimiento Libertario Socialista. La comparación con el anarquismo se debe a la forma de organización de los ultras, descentralizada y antijerárquica, así como a su contenido y demandas contrarias y antagónicas a las fuerzas de seguridad del Estado. Tanto es así que los cuadros de los ultras se caracterizaban por tener entre sus filas a jóvenes de distintas afiliaciones políticas:

Dentro había gente de todo tiempo, desde Hermanos Musulmanes a gente de izquierdas (comunistas, naseristas, anarquistas), de todo. Todos tenían un objetivo común. Creo que les unía el no tener nada: ni expectativas, ni donde agarrarse, necesitaban darle un sentido a sus vidas. Los ultras tienen dos enemigos: la policía y los seguidores de los otros equipos. (Entrevista a Aḥmad, 2014)

Uno de los componentes principales de la identidad colectiva de los ultras es su sentimiento contrario a las fuerzas de seguridad del Estado, y, en concreto, la policía. Para los ultras “Kul riḡāl al-amin augād” [Todos los policías son unos bastardos], es la máxima que resume la formación de su identidad colectiva y que aparece repetidas veces en sus siglas en inglés ACAB (“All Cops are bastards”). La formación de la identidad de los ultras se resume en “soy un ultra, y como ultra, me opongo a cualquier figura de autoridad” (Gibril 2016, p. 313). Por ello, las pintadas con el acrónimo ACAB han colmado las calles de El Cairo en los últimos años, al igual que sucedió con el fenómeno de la A con el círculo, como veíamos a lo largo de este capítulo.

40. La entrevista a Aḥmad (pseudónimo), de 24 años, se hizo en un espacio cerrado y privado en El Cairo como medida preventiva de seguridad ante la creciente persecución de la disidencia política y juvenil en Egipto. En el momento de la entrevista Aḥmad estaba haciendo el servicio militar obligatorio en el Sinaí. Por razones de seguridad el entrevistado prefirió no desvelar su identidad, ni permitió la grabación de la entrevista.



*“All cops are bastards” (Todos los policías son unos bastardos)
©Ultras Ablawy-UA07*



*“Hiyya di hayātna. ACAB” [Esta es nuestra vida. ACAB]. Graffiti
©Ultras Ablawy-UA07*

Con la creciente politización de los fans de fútbol en 2007, los ultras empezaron a asegurar sus espacios de autonomía en los estadios de fútbol y desde entonces han sido perseguidos y han sufrido duras represiones por las fuerzas de seguridad del Estado. Así es que, tras el estallido de la Revolución del 25 de enero, la politización de los ultras llegó a su cima y marcó un punto de inflexión en la actividad política de los fans de los clubs de fútbol, que trasladó su actividad antiautoritaria de los estadios a las calles (Bilal 2011). Así mismo, en los primeros días de las manifestaciones en Tahrir en enero de 2011, los ultras eran el único movimiento organizado con una larga experiencia de enfrentamientos con las fuerzas de seguridad del Estado (Hamzeh & Sykes 2014, p. 97).

De esa manera, la Revolución del 25 de enero unificó las demandas de los ultras. Mientras que anteriormente los enfrentamientos se habían dado contra la policía en los estadios de fútbol o contra el equipo contrario, por primera vez los ultras de los equipos de al-Ahli y el Zamalek, los Ultras Ahlawi y los Ultras White Knight, tuvieron un posicionamiento político claro y se unieron contra un enemigo común disipando cualquier forma de antagonismo. Aunque no se unieron a la coalición de los grupos políticos juveniles, el papel de su antagonismo contra las fuerzas de seguridad el 25 de enero y los 18 días de protestas en los alrededores de la plaza Tahrir no estuvo exento de polémica. El dilema se presentó por dos razones: la primera, su naturaleza inicialmente apolítica; y la segunda, la diversidad interna de sus miembros en relación a sus preferencias políticas.

La participación de los ultras en las manifestaciones de Tahrir en los 18 días de levantamientos, así como en los enfrentamientos de la calle Muḥammad Maḥmūd en noviembre 2011, explican la represión brutal ejercida por las fuerzas de seguridad del Estado a los seguidores de los equipos de al-Ahli y Zamalek. El epítome de esta represión tuvo lugar el 1 de febrero de 2012, cuando 74 fans de fútbol fueron asesinados en un partido entre El-Masry (de Port Said) y El-Ahli. Si bien los enfrentamientos comenzaron por el antagonismo de los dos equipos, las fuerzas de seguridad bloquearon las puertas del estadio de fútbol de El-Masry y ayudaron al linchamientos de los fans de El-Ahli. Los testigos de la tragedia culpan a los *baltagiyya* [agentes de paisano] como los instigadores de los disturbios (Gibril 2016, p. 313). Ante estas medidas, los ultras interpretaron este acto como una vendetta por su participación en la revolución (Elgohari 2013). La tragedia de Port Said representa un punto de inflexión en la participación de los ultras en la vida política egipcia y en sus repertorios de acción colectiva. Sin embargo, Susan Gibril asegura que la presencia de los ultras en la Plaza de Tahrir siempre fue de un bajo nivel político, de manera pasiva, como defensores de los manifestantes y no como instigadores de los enfrentamientos. Los movimientos sociales de Kifāya y el Movimiento 6 de Abril pidieron a los ultras de los diferentes equipos que, dada su larga experiencia con la policía, les protegieran en los enfrentamientos con las autoridades (Gibril 2016, p. 315). En cualquier caso, aun cuando solo fuera por su aquiescencia prorrevolucionaria como fuerza de seguridad paralela, el papel de los ultras en los días de la revolución fue decisivo.

Con todo ello queda demostrado que la masacre de Port Said fue un intento directo del Ministerio del Interior y del Consejo Superior de las Fuerzas Armadas de acallar a una fuerza política paralela que se hizo visible durante los 18 días iniciales de la Revolución del 25 de enero. Esta fuerza política y social cuyo espacio de acción colectiva había sido tradicionalmente el estadio de fútbol, se dirigió a las calles con mensajes claramente políticos, antimilitaristas y antiestatistas. La tragedia de Port Said además unió a los ultras de los dos equipos antagónicos por excelencia en el país, los ultras de El-Ahli y del Zamalek, y movilizó las redes de solidaridad no sólo a nivel nacional sino también internacional (Gibril 2016, p. 316). Los ultras en Egipto han dado, y siguen dando, un marco orga-

nizacional para el ejercicio de la autonomía ideológica y de construcción de una identidad colectiva fuera de las instituciones del Estado, y por ello han sido fuertemente reprimidos. En febrero de 2015, cuando se celebraba el tercer aniversario de la masacre de Port Said, 20 fans del club del Zamalek fueron asesinados cuando intentaban entrar a un partido de fútbol de entrada limitada en el estadio militar de las Fuerzas Aéreas (Ahramonline 2016b). En mayo del mismo año, las autoridades ilegalizaron a los ultras a través del tribunal de Asuntos Urgentes (MEE 2015).

3.6.3 La universidad

Los estudiantes se han servido de la universidad como espacio de contestación y autonomía a lo largo de la historia contemporánea de Egipto. Desde su creación a principios del siglo XX, la universidad egipcia ha sido un reflejo de las tensiones políticas existentes en el país, como veíamos en el capítulo Cinco. Aunque se suele situar el comienzo de la universidad en Egipto en 1908, con la fundación de la Universidad Egipcia, no fue hasta 1925 cuando se formalizó la deseada institución, conocida como la Universidad Nacional (Abdalla 1985, p. 66). Su fundación coincide con los años de lucha por la independencia nacional y anticolonial en Egipto, y es en esta época cuando el movimiento estudiantil, junto a los movimientos obreros, protagonizó importantes manifestaciones contra la continua presencia británica y las políticas occidentales en la región. El año académico 1945-1946 es esencial para entender por qué los sucesivos regímenes autoritarios han querido coartar y controlar el movimiento estudiantil a toda costa. En noviembre de 1945 un grupo de estudiantes anunció una huelga en solidaridad con Palestina e Indonesia. El 9 de febrero de 1946 miles de estudiantes universitarios y de secundaria se unieron para pedir el final de las negociaciones del Gobierno con los británicos y la cancelación del tratado de 1936, que situaba a Egipto bajo el protectorado encubierto de Gran Bretaña. Como en otras ocasiones, el movimiento estudiantil no actuó solo sino en colaboración con el movimiento obrero y unificando fuerzas, protagonizando una huelga general el 21 de febrero que, desde entonces, conmemora el día Nacional del Estudiante (Abdalla 1985, p. 66).

Para entender los levantamientos de 2011, es necesario analizar el movimiento estudiantil de la “generación de los 70”, que ha sido, quizá, uno de los episodios menos conocidos de la historia de los movimientos sociales del Egipto contemporáneo. Muchos de sus protagonistas de la “generación de los 70” vieron en la plaza de Tahrir, como es el caso de Aḥmed Zakī, cuyo activismo repasábamos en el capítulo Cinco, una oportunidad política donde continuar con los sueños de antaño. Si bien las causas concretas de los dos levantamientos pueden diferir, el objetivo fundamental de ambas generaciones era el mismo: aspirar a ser considerados actores políticos válidos y con voz (Abdalla, 1987 p. 50% total del examen (Anderson 2011). Durante la década de los sesenta, con Nāṣir en el poder (1956-1970), el movimiento estudiantil y el activismo universitario fueron brutalmente reprimidos. Consciente del peligro del movimiento, el raís no dudó en coartarlo y

reconvertirlo en un movimiento controlado y financiado por el Estado. Lo mismo sucedió con Sādāt (g. 1970-1981), cuya amistosa relación con Israel, sin embargo, alentó el caldo de cultivo de la protesta universitaria. Sin embargo, Sādāt introdujo un factor de distorsión distinto: coartó al movimiento estudiantil de izquierdas, pero dejó actuar a las Jama'āt (véase capítulo Cinco, sección 2.3).

El entramado social que protagonizó la ocupación de la plaza de Tahrir y otras plazas de Egipto en 2011 con el eslogan “pan, libertad y justicia social” fue complejo y heterogéneo. Sin duda, el cuerpo estudiantil estuvo presente y tuvo un papel fundamental en la deposición del dictador. Sin embargo, el movimiento no participó con peticiones concretas durante los días de la ocupación de la plaza, sino que se unió a las demandas generales y colectivas, lo cual es importante para entender que el movimiento estudiantil no fue el protagonista del levantamiento social, a pesar de que muchas protestas del 25 al 28 de enero comenzaron en las puertas de la Universidad de El Cairo antes de unirse a las masas en Tahrir.

Si bien las demandas concretas universitarias no estuvieron presentes en Tahrir, una vez depuesto el dictador no tardaron en exigir que las reformas y dimisiones penetrasen en la Universidad. La Revolución del 25 de enero sirvió como catalizador para continuar la lucha revolucionaria en otros espacios, fuera del epicentro mediático. En febrero de 2011, una de las primeras demandas del movimiento estudiantil fue la dimisión de los cargos universitarios elegidos a dedo por el antiguo régimen. Abū Ṣalāḥ, expresidente del Sindicato de Estudiantes de la Universidad de 'Ain Shams, considera que:

conseguimos casi todos nuestros objetivos entre 3 y 6 meses y nuestro progreso continuó por unos tres años” “nuestra petición era que hubiese elecciones en todos y cada uno de los puestos universitarios para alcanzar el verdadero significado de la democracia, un sueño que en esos años [2011-2013] se hizo sorprendentemente realidad. (Comunicación personal con Abū Ṣalāḥ, 2015)

Sin embargo, creemos que hay que entender la movilización estudiantil en 2011 y 2012 no como catalizador o efecto de las Revoluciones en el sur del Mediterráneo, sino como un estadio más de un proceso continuado de activismo en movimientos sociales que se venía fraguando desde el año 2000. Para Mai Shams El Din, periodista especializada en el movimiento estudiantil egipcio, “el desarrollo del movimiento estudiantil va de la mano del desarrollo de la política nacional” (Entrevista con Mai Shams el-Din, 2015) . En 2005, Human Rights Watch informaba que las Fuerzas de Seguridad del Estado creaban un “clima de miedo” en los campus universitarios egipcios a través del control de profesores y alumnos en debates de clase y con la supresión violenta de las protestas estudiantiles en el campus (Watch 2005) . Además, se impedía a los estudiantes con vinculación ideológica de izquierdas o islamistas poder presentarse a las elecciones del Sindicato de Estudiantes (Pratt 2014, p. 77).

A pesar de la represión por parte del régimen de Mubārak, las universidades se unieron a los gritos de los movimientos contra la invasión de Irak en 2003 o por la Segunda Intifada Palestina en 2000. De esta manera, recurriendo a un factor exterior y en principio menos sensible para el poder, el movimiento estudiantil, al igual que el resto de la población egipcia, pudo encontrar un espacio donde continuar su activismo sin la persecución de las autoridades. En los últimos años del régimen de Ḥusni Mubārak la universidad vio emerger importantes movimientos de protesta y de demanda de autonomía. Compuesto por más de 400 miembros, desde 2004, Ḥaraka 9 mārīs majmū'a al-'amal min 'ājil istiqlāl al-jāmi'a [Movimiento 9 de marzo por la Independencia de las Universidades] organizó el día de la "Autonomía de la Universidad". Durante más de una década, a través de una gran variedad de tácticas (cartas, manifestaciones, denuncias) el movimiento consiguió movilizar a un gran número de profesores y otros miembros del cuerpo universitario de un amplio espectro político, e incluso, conseguir ciertas concesiones del régimen de Mubārak sin por ello ser objetivo directo de la represión (Geer 2013, p. 2) . Una de sus grandes conquistas fue la de prohibir la presencia policial en las universidades egipcias a final de 2008, cuando la magistratura dictaminó que la presencia policial en los campus iba en contra de la Constitución (Pratt 2014, p. 5). Sin embargo, y a pesar de la resolución, el Gobierno no implementó la medida hasta la caída del dictador en 2011.

Uno de los grandes éxitos del movimiento estudiantil tras la Revolución de 2011 fue la elección de sus representantes libre y sin limitaciones en los sindicatos de estudiantes. Esto fue el resultado de una de las principales demandas durante la Revolución, cuando el 27 de febrero de 2011 el Consejo Superior de Universidades disolvió todos los sindicatos de todas las universidades públicas para proceder a unas elecciones justas por primera vez desde 1979 (Habib 2011) . Las elecciones se celebraron en marzo y dieron una victoria aplastante a los estudiantes de los Hermanos Musulmanes, que ganaron 13 de las 19 universidades de Egipto. Sin embargo, las disputas ideológicas entre los estudiantes impidieron la modificación de los estatutos universitarios, necesarios para la democratización del proceso electoral. El liderazgo de los Hermanos Musulmanes en las elecciones estudiantiles continuó hasta 2013 (Makawi 2013), cuando Sawt al-Ṭālaba [La voz de los estudiantes]⁴¹, una lista que agrupaba la oposición de los estudiantes a los Hermanos Musulmanes, ganó por mayoría.

Otra de las demandas presentes en las protestas de los estudiantes desde febrero de 2011 a junio de 2012 fue el paso del control del país del mando del Consejo Superior de las Fuerzas Armadas al control ciudadano. Coincidiendo con la conmemoración del 66º aniversario de las protestas estudiantiles de 1946, en febrero de 2012 estudiantes de más de 15 universidades y 14 movimientos estudiantiles, junto a los estudiantes de educación secundaria, se unieron para demandar el traspaso del poder de las manos de los militares a un gobierno civil (Sherif 2012).

41. La lista Sawt al-Ṭālaba incluía a estudiantes del partido Al-Dustūr, de La Corriente popular, El Partido de la Alianza Social Popular, los Socialistas Revolucionarios y el Movimiento 6 de abril.

Pero más allá de las acciones concretas de movilización estudiantil, el 25 de enero de 2011, fue clave para la restauración de una conciencia estudiantil y un cambio estructural en las dinámicas universitarias. Es clarificador ver que, a pesar de que los diferentes sectores en la universidad estaban divididos por su posición frente a la huelga general que estaba organizando el movimiento estudiantil para febrero de 2012, el profesorado y personal de la administración argumentó que, a pesar de no secundarla, creían en el derecho de los estudiantes a hacerlo si así lo creían (Pratt 2012).

El movimiento estudiantil en Egipto ha pasado de ser la vanguardia del cambio democrático a estar en el punto de mira de la represión del Gobierno. Desde la masacre de la plaza cairota de Rāba'a al-Adawiyya, donde las fuerzas de seguridad egipcias mataron en unas pocas horas a más de 1.150 manifestantes que protestaban por la destitución del presidente Muḥammad Mursī en agosto de 2013 (Human Rights Watch 2014), probablemente una de las mayores masacres y crímenes contra manifestantes de la historia moderna, las universidades han sido el epicentro de la continuación de las demandas revolucionarias, y, por lo tanto, han protagonizado los mayores enfrentamientos con las fuerzas de seguridad. Si bien los estudiantes próximos a los Hermanos Musulmanes, agrupados en torno a la organización estudiantil Ṭulāb ḍid al-Inqilāb [Estudiantes contra el Golpe], no han sido los únicos que han estado presentes en la esfera política estudiantil. Otros grupos han trabajado con una agenda común a pesar de sus diferencias políticas (Comunicación personal con Abū Ṣalāḥ, 2015), como el Movimiento 6 de Abril (actualmente catalogado como grupo terrorista por el Gobierno), al-Ishtirākiyyun al-Thawriyyun (Socialistas revolucionarios, de tendencia trotskista), Ṭulāb al-Dustūr (Estudiantes de la Constitución, pertenecientes al liberal Partido de la Constitución, liderado por el premio Nobel Muḥammad el-Baradei), Ṭulāb Miṣr al-Qawiyya (Estudiantes del Egipto Fuerte, pertenecientes al Partido del Egipto Fuerte, cercanos al islamismo escindido de los Hermanos Musulmanes de Muḥammad Abū al-Futtūḥ), y otras agrupaciones estudiantiles independientes como Muqāwama [Resistencia], una agrupación de estudiantes independientes de partidos políticos de la Universidad de 'Ain Shams, además de otros estudiantes despolitizados que, al ver sus derechos minados y una mayor presencia policial en la universidad, decidieron involucrarse en el movimiento (Comunicación personal con un estudiante anónimo de la Facultad de Sociología de la Universidad de Alejandría, 2015).

La universidad ha sido uno de los pocos espacios de contestación que aún quedaban por acallar en la agenda contrarrevolucionaria del general al-Sīsī. El régimen, a sabiendas de que la Revolución y la autonomía del movimiento estudiantil ha continuado a través del espacio universitario, decidió emprender su proyecto de apropiación del poder que el pueblo había recuperado a través del espacio público. De esa manera, se prohibieron las manifestaciones (y se dio carta blanca a la policía para reprimirlas) con la Ley “antiprotesta” aprobada por Adly Mansour, el presidente interino, en noviembre de 2013. A efectos universitarios, con esta ley se penalizan todas las manifestaciones y reuniones y se abre la vía a que las fuerzas de seguridad irruman en los campus,

donde tenían la entrada prohibida desde 2010. En términos generales, además, se hace necesario notificar al Ministerio del Interior cualquier reunión de más de 10 personas.

Las universidades han estado en el punto de mira del Estado en la medida en que han protagonizado gran parte de las protestas desde 2011 y han conservado su autonomía durante los inicios de la contrarrevolución en marcha. Por ello, la propaganda estatal desde julio de 2013 ha sido clara: las protestas universitarias son un epicentro de formación y reclutamiento para los Hermanos Musulmanes, organización declarada terrorista (juntos al Movimiento 6 de Abril), con la nueva ley “antiterrorista” aprobada en 2014.

A sabiendas de la importancia de la universidad como espacio de contestación y autonomía, nada más llegar al poder en junio de 2014 ya como presidente, ‘Abdel Fattaḥ al-Sīsī reaccionó a las protestas otorgándose la autoridad de elegir a los rectores de las universidades y a los directores de los departamentos, volviendo a la antigua fórmula de su predecesor Mubārak, cuya elección del cuerpo universitario se basaba en su lealtad al régimen. Además, en marzo de 2015 el Consejo supremo de Universidades canceló las elecciones al Sindicato de Estudiantes por “razones de seguridad”. Las últimas elecciones al cuerpo del Sindicato de Estudiantes se realizaron en marzo de 2013.

Pero en la vuelta al régimen autoritario de la toma de decisiones los nombramientos no han sido la única medida. El nuevo Gobierno ha reinstalado la presencia de las fuerzas de seguridad del Estado dentro de las Universidades. Como hemos explicado, en 2010 la Corte Suprema prohibió la presencia de las fuerzas de seguridad en los campus; por ello, la rapidez con la que en 2014 se intentó revocar esta ley a través de la Corte de El Cairo para Asuntos de Urgencia, estuvo sujeta a grandes críticas por parte de diferentes sectores de la sociedad (Shams El-Din 2014b). Aunque el abogado Mortada Mansūr, cercano al nuevo gabinete de ‘Abdel Fattaḥ al-Sīsī, intentó revocar la decisión del supremo de 2010, la Corte rechazó su petición. Sin embargo, la disputa sirvió para que el Consejo Superior de Universidades decidiese contratar a la empresa privada de seguridad FALCON. La presencia de FALCON en más de 15 universidades del país no ha hecho más que evidenciar las medidas draconianas del Gobierno con los estudiantes, y, además, ha creado una atmósfera de tensión y frustración que nada tiene que ver con la “seguridad” que intentan instaurar.

Sin embargo, esta violencia llega a unos estados de perversión insostenibles. Se producen detenciones aleatorias de estudiantes que ni siquiera han participado en manifestaciones y se les retiene sin ningún tipo de juicio o se les condena a años de prisión por documentar una manifestación en el campus (Shams El-Din, 2014a). Además, si se echa un vistazo a las estadísticas publicadas por Association for Freedom of Thought and Expression (AFTE) la mayor parte de las detenciones se han producido o en casa o en lugares desconocidos, lo que significa que los estudiantes están sometidos a un control y un seguimiento que excede su vida universitaria. Uno de los casos más señalados fue el del estudiante de la Universidad de ‘Ain Shams, Islām Salaḥ

al-Dīn Atītu, quien ,al salir de un examen fue secuestrado por dos oficiales de seguridad y encontrado muerto, con signos de tortura, cuatro días después en el desierto (Abaza 2015). Atītū, sin vinculación política, es el paradigma del estado de inseguridad al que se enfrentan los estudiantes en Egipto. Como asegura un estudiante de la Universidad de Alejandría:

Este año he cambiado de facultad. Mientras caminaba a hacer la inscripción, lo único en lo que pensaba era en los posibles rincones por donde podría venir la policía y cómo llegado el momento podría escaparme”, nos contaba un estudiante de la Universidad de Alejandría de cara al curso académico 2015-2016. (Comunicación personal con estudiante anónimo de la Universidad de Alejandría, 2015)

Para la periodista Mai Shams el-Din, el movimiento estudiantil está en declive: “la mayor parte de los líderes estudiantiles o se han graduado o están arrestados. Las nuevas generaciones sólo han visto un clima de violencia en las universidades y cómo las medidas de seguridad están logrando su objetivo” (Entrevista a Mai Shams el Din, 2015). Sin embargo, y a pesar de que todo indique que la represión va camino de conseguir sus objetivos, como por otra parte en el resto del cuerpo social, las organizaciones de estudiantes, como viene sucediendo desde hace casi un siglo, no parecen estar dispuestas a dejar de plantar cara a la opresión y la autocracia. En el primer día del comienzo del curso académico 2016-2017 la agrupación *Tulāb Ḍid al-Inqilāb* se manifestó en la Universidad de Alejandría por sus compañeros arrestados, y así mismo, en su página oficial, los estudiantes de la agrupación *Socialistas Revolucionarios* han dejado claro que “la solución a todos los problemas no es posible sin la organización del movimiento estudiantil para continuar con su presión al Gobierno” (*al-Ishtirākīyyun al-Thawriyyun*, 2015).

Con todo ello comprobamos como la universidad ha sido y continúa siendo un espacio de autonomía capaz de organizarse para continuar fuera de las organizaciones tradicionales la resistencia contra el régimen represor y las fuerzas contrarrevolucionarias. A pesar de las dificultades, el movimiento estudiantil y la universidad como espacio tradicional donde actúa, ha funcionado de manera paralela a las instituciones del Estado a lo largo de la historia moderna de Egipto y ha acompañado a los grandes momentos revolucionarios del país en la consecución de sus objetivos.

CUATRO

Conclusión

A lo largo de este capítulo hemos visto como la movilización social en Egipto se ha transformado, resemantizado y ocupado diferentes espacios urbanos que han radicalizado los repertorios de acción colectiva. Con la aparición de los Nuevos Movimientos Sociales a escala mundial, la “sociedad civil global” o la “humanidad cívica” en palabras de Bamyeh (2009) ha dejado de centrar su esfuerzos en la búsqueda del poder estatal y ha actuado fuera de las instituciones del Estado. De esa manera, los NNMMSS han garantizado su autonomía y pervivencia bajo el paradigma de la “glocalidad”. Con luchas al mismo tiempo globales (a través de la construcción de redes transnacionales) y locales, estos NNMMSS han logrado crear formas alternativas, nóveles y creativas de politización en Egipto. De esa manera, las campañas de solidaridad con la Segunda Intifada palestina y la guerra de Iraq construyeron agrupaciones paraguas imprescindibles para el trabajo colectivo de la ciudadanía en su búsqueda por atraer la atención política y social a los asuntos internos del país, que, con la emergencia de agrupaciones como Kifāya o el Movimiento 6 de abril, dieron lugar a la politización de una generación que hasta entonces sólo había conocido la dictadura del régimen de Mubārak.

Estos repertorios de acción colectiva fueron fundamentales para el estallido de la Revolución del 25 de enero, una revolución que en forma y contenido se asemeja al ideal anarquista de revolución social, y así ha sido definida por numerosos activistas entrevistados para esta tesis doctoral. La Revolución del 25 de enero se hizo visible en numerosas calles y plazas de Egipto, donde convergieron diferentes sensibilidades políticas en la búsqueda de una nueva sociedad imaginada. Las dinámicas sociales así como las formas de organización de los espacios ocupados durante la revolución, han radicalizado el espacio público y han creado repertorios de organización social y urbana, que pueden ser estudiados a través de las teorías situacionistas y del posanarquismo de Saul Newman, en su búsqueda por la autonomía.

El encuentro de activistas y el aprendizaje de nuevos repertorios de acción colectiva durante los primeros años de la revolución social egipcia ha llevado a la creación de espacios de autonomía a

través de colectivos y agrupaciones cuyo objetivo es y continua siendo la persecución de las demandas de la revolución: pan, libertad y justicia social. Entre otros, en este capítulo se han estudiado algunos ejemplos de organización de las plazas, como la de Tahrir, los Comités Populares de Defensa de la Revolución, la música, el arte callejero, los estadios de fútbol, la universidad, el género como espacio en disputa, y la narración de la memoria colectiva; espacios que, fuera de las instituciones del Estado, se han organizado, autofinanciado, autogestionado y continuado una lucha colectiva revolucionaria y radical más allá de lo que el paradigma orientalista de las “primaveras árabes” nos ha hecho creer.

A través del análisis de los nuevos movimientos sociales, y las diferentes expresiones de la revolución del 25 de enero, hemos visto cómo el anarquismo se expresa en época contemporánea en Egipto: por un lado, a través de la formulación de una “sociedad civil global” definida por Turner (1998), por otro, a través de la creación de espacios autónomos, que, aunque no siempre se identifican como anarquistas, se organizan de manera auto-gestionada, anticapitalista y anties-tatista. Estos espacios descolonizan el concepto de anarquismo en tanto que lo sitúan a un nivel local, lo adaptan a las necesidades del contexto y enfocan su lucha en problemas concretos de la sociedad en cuestión. Si bien los espacios de autonomía en Egipto están siendo monitorizados y perseguidos por la contrarrevolución y el régimen militar de ‘Abdel Fattaḥ al-Sīsī, la subversión del lenguaje, de las formas de relacionarse y la apropiación del espacio habitable (pueda ser, incluso, la propia cárcel) se constituyen como herramientas necesarias, como demuestran los ejemplos estudiados, para la búsqueda de la libertad, la emancipación y la autonomía.

Entender el anarquismo, como anunciábamos en el capítulo Uno de esta tesis doctoral, no como un entramado doctrinal propio del pensamiento europeo, sino como una expresión política y cultural en continua reformulación de la lucha por la libertad y la emancipación de los pueblos del mundo al margen de las estructuras estatales en vigor, es imprescindible para descolonizar nuestro pensamiento histórico y para entender cómo las historias de los pueblos árabes, y en concreto la historia egipcia, está llena de ejemplos que aún necesitan ser estudiados y que podrían arrojar luz al ideario y la teoría anarquista.

CONCLUSIONES

Antes de empezar el resumen de los argumentos que han ocupados estas páginas, es importante recordar las preguntas de investigación que nos llevaron a la redacción de esta tesis doctoral: ¿Por qué no existe una historia del anarquismo en Egipto posterior a la Primera Guerra Mundial, momento en el que cierran sus estudios Khuri-Makdisi y Anthony Gorman? ¿Qué lleva a los historiadores a obviar las experiencias antiautoritarias que surgen en contextos no-occidentales? ¿Qué sucedió con el movimiento anarquista de la primera globalización que llegó a través de los trabajadores extranjeros a la región surmediterránea a finales del siglo XIX? ¿Por qué esta primera ola de anarquismo no pudo desarrollar un movimiento local y autónomo que perdurara más allá de los años veinte? ¿Ha podido influir la concepción del anarquismo (blanco y europeo) en la falta de estudios sobre esta filosofía política en la región surmediterránea y en concreto en Egipto? ¿Cómo podemos subvertir esta mirada eurocéntrica a la hora de abordar el estudio del anarquismo?

Para resolver estas cuestiones, hemos detallado el proceso investigador y la metodología que nos hemos propuesto seguir a lo largo de los diferentes capítulos dentro de un marco general que da sentido a cada una de las expresiones particulares en las que, según nuestra propuesta, se articula el anarquismo en Egipto. Como hemos mostrado, el anarquismo es ambivalente, cambiante, múltiple y diferencial, y en tanto que *cultura política* que se experimenta fuera de las fronteras de Europa, sus prácticas, repertorios de acción colectiva, narrativas y discursos varían de acuerdo al *locus de enunciación*. Lejos de encontrarnos ante un espacio cultural, político y filosófico homogéneo, un espacio anarquista “universal”, las expresiones del anarquismo difieren según las epistemologías locales donde se desarrollan. Esta cuestión es central para nuestra investigación, especialmente para pensar la condición poscolonial de los proyectos emancipadores, como el del anarquismo, que todavía se enuncian desde un lugar epistémico privilegiado y que reproducen, como se ha observado, las relaciones de poder coloniales y la colonialidad del saber.

El problema ante el que nos encontramos al inicio de esta investigación no se refirió únicamente a la reconstrucción de una narrativa inexistente hasta ahora. El problema de investigación era ante todo, en sus inicios, epistemológico y metodológico. Partiendo de esta base, se trataba

de resituar el contexto epistemológico poscolonial y repensar la continuidad de las relaciones de poder reescribiendo la narrativa antiautoritaria, libertaria y anarquista en la cuenca sur del Mediterráneo. Es por ello que este estudio hace una crítica a la concepción de anarquismo como ideología blanca y europea y, en esta dirección, se plantea como un imperativo ahondar en la crítica a las raíces coloniales de la historia transnacional del anarquismo. Por ello, el trabajo comienza asentando las bases epistemológicas y teóricas en las que nos situamos como investigadoras y desde las que analizar las experiencias anarquistas que luego se exponen. Hemos podido observar que la *colonialidad del saber y del poder* han llevado al canon anarquista a obviar las narrativas antiautoritarias y libertarias, no siempre autorreferenciales, en contextos no-occidentales. Este anarquismo doctrinario reproduce la historia del “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal” que, como enuncia Ramon Grosfoguel, ha privilegiado el conocimiento producido por Occidente. El diseño global de la epistemología anarquista ha hecho que se relacione con otros contextos desde una perspectiva de superioridad, entendiendo la diferencia no como una virtud, sino como una incapacidad de llegar a “ser”. El Otro (paraanarquista, en el mejor de los casos), en contraposición al Yo (anarquista auténtico), necesita llegar a ser como el colonizador para existir, empresa que fracasa por su imposibilidad y asegura la continuación de las relaciones de poder. De ahí que los proyectos de emancipación libertarios, antiautoritarios, descentralizados y horizontales que surgen en las sociedades árabes de la cuenca sur del Mediterráneo no hayan sido integrados dentro de las historias del anarquismo, a pesar de haber sido y ser experiencias que comparten las mismas variables a través de las que se articula esta cultura política: proyectos descentralizados, antijerárquicos y antiautoritarios.

Una serie de ejes vertebran nuestra interpretación de los procesos. Por un lado está la idea de Ilustración y Modernidad y su relación con la colonialidad, que determina el carácter universal de las ideas de progreso, avance y razón. La propensión hacia la universalización de perspectivas particulares influyó también en el discurso y la práctica anarquista de la primera globalización. Lo desarrollamos en el capítulo Uno de nuestro estudio, en el que se demuestra la relación entre el canon anarquista y la concepción del sistema mundo producida por el binomio Colonialidad/Modernidad que establece Walter D. Mignolo. A continuación, en el capítulo Dos, exploramos cómo en época contemporánea los anarquismos del sur contestan a la visión eurocéntrica del anarquismo y cómo esta concepción blanca y europea ha llevado a un vacío historiográfico sobre las historias de los movimientos emancipatorios, antiautoritarios y anarquistas en el sur del Mediterráneo.

En cuanto al caso egipcio, hemos considerado preciso revisar la experiencia anarquista que surgió tras la llegada a las costas sur del Mediterráneo de trabajadores europeos y exiliados políticos durante el proceso de construcción del Estado-nación con el final del Imperio Otomano. Este caso de estudio, el de los expatriados italianos en Egipto que se organizaron para formar las primeras asociaciones sindicales y movimientos obreros con el objetivo de difundir la “idea” resultante de la escisión de la Primera Internacional, es especialmente paradigmático porque ilustra

una doble lógica de transnacionalismo y colonialismo. Como observamos a través del análisis de los periódicos anarquistas en lengua italiana, el discurso internacionalista y universalista de los anarquistas utilizó las mismas categorías binarias propias de los colonizadores, si bien en su particular empresa civilizatoria “anarquista”. Este hecho frenó una hipotética formulación de un movimiento anarquista local y autónomo entre la población egipcia, lo cual demuestra además la relación discursiva que enunciamos en el capítulo Uno. Nuestro estudio nos sirve así mismo para entender por qué tras el final de esta primera experiencia anarquista, relegada al ámbito de las comunidades de trabajadores extranjeros, la literatura académica no ha recogido ninguna otra experiencia como parte de la historia del antiautoritarismo y del anarquismo en la región.

En esta línea de análisis, se confirma nuestra hipótesis de partida, pues demostramos cómo la narrativa anarquista en países no occidentales, en este caso Egipto, ha sido relegada a un segundo plano tanto de las historias nacionales como de la historia del anarquismo y la historia de la izquierda mundial y local. Esto se debe a que estas experiencias rompen con el canon establecido de la construcción de la historia.

Por una parte, las historias nacionales, cimentadas en el Estado-nación como epítome de la liberación de los pueblos, han abordado el estudio de la historia social, política y cultural a través de la historia de las instituciones que sostienen y reproducen las estructuras de dominación. La forja de Egipto como Estado-nación se ha escrito a través de los imperativos de la colonialidad del poder y del saber del proyecto colonial europeo de finales del siglo XIX. Es así que las historias nacionales, entre ellas la egipcia, han privilegiado las narrativas de las élites en competición, y excluido, marginalizado y subalternizado otras narrativas incómodas y molestas para legitimar su posición hegemónica.

Por otra, las historias de la izquierda mundial durante el siglo XX se han centrado en el análisis partidista dentro de la lógica de la consecución del poder estatal, ya sea por la vía parlamentaria o la revolucionaria. Junto a ello, la izquierda europea ha reproducido, tanto en su formulación teórica como dentro de sus organizaciones, las jerarquías autoritarias coloniales, raciales y étnicas basadas en la dominación blanca sobre los pueblos no europeos. Son narrativas y proyectos arraigados en el pensamiento colonial por los que la izquierda, en general, necesitaría preguntarse y problematizar su propia historia y postulados. Esto es, reconsiderar si, al privilegiar la lucha de clases sobre la lucha racial, étnica y colonial, las luchas por la emancipación socialista y comunista han minado su capacidad revolucionaria y se han impedido a sí mismas obtener los resultados y objetivos deseados. La trayectoria vital y el proyecto político de Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, el pensador y activista que analizamos en el capítulo Cinco, ilustran esta contradicción y materializan lo que Ferran Izquierdo articula en su teoría sobre la *sociología del poder*. Según Izquierdo, las élites se perpetúan en el poder a través de la competición de manera circular por el dominio de los recursos en el marco del Estado-moderno. La solución democrática a estas relaciones circulares de poder ha de restituir la linealidad en las relaciones y recuperar el control sobre los recursos. La opción

democrática implica el control sobre el Estado, el capital y los medios de producción, para garantizar, como es partidario Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, una gestión descentralizada y participativa con la abolición del trabajo asalariado. Resumiendo en palabras de Ferran Izquierdo la propuesta de 'Abūd:

La liberación, la democratización real, sólo puede venir a través del desmantelamiento del sistema jerárquico, convirtiendo a la persona en actor, en sujeto que se construye a sí mismo. (Izquierdo Brichs, 2008, p. 157)

Las experiencias del anarquismo egipcio estudiadas, que transcurren desde 1860, con la llegada de trabajadores italianos a las costas de Egipto, hasta los revolucionarios de la Plaza de Tahrir de 2011, y que continúan con las demandas de justicia social hasta día de hoy, se caracterizan por esta premisa de democratización real y de liberación. Todas ellas, a pesar de su distancia histórica, no son por ello menos ilustrativas y están conectadas entre sí, pues comparten tres características que es preciso destacar.

En primer lugar, las experiencias del anarquismo en Egipto que hemos sacado a la luz y analizado en este estudio son múltiples, variadas y multidimensionales. Aunque ordenadas en esta tesis en secuencia cronológica, están conectadas por variables que exceden la linealidad de una narración diacrónica. Todas ellas hacen especial hincapié, con distintos grados de comprensión y análisis, en la *forma* como praxis política. Así, tanto los miembros del grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya de los años treinta estudiados en el capítulo Cuatro como los espacios autónomos que surgen durante la ocupación de las plazas de Egipto en 2011 estudiados en el capítulo Seis, justifican su búsqueda de la libertad y la emancipación a través del énfasis en la forma de sus organizaciones o de su acción colectiva. Con ello, la cultura, se convierte en ambas experiencias en un medio a través del cual subvertir la jerarquía de las instituciones y de las relaciones personales, artísticas y culturales, así como su relación con el espacio. El grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya lo hizo a través del lenguaje artístico y literario, subvirtiendo los mecanismos del diseño visual y lingüístico y distorsionando, rompiendo y jugando con las formas convencionales del arte del momento. Las exposiciones de arte independiente que organizaron de 1940 a 1945 contestaron al arte institucionalizado y su alianza con la propaganda nacionalista y colonialista de la época. Por su parte, los colectivos que surgieron en 2011 a través de la reapropiación del espacio público en el contexto urbano de El Cairo y Alejandría, rompieron con la lógica impuesta por las relaciones de consumo capitalistas en un intento de colectivización y apropiación del espacio. Se organizaron de forma descentralizada, horizontal y con una democracia directa asamblearia, y continuaron con las demandas de la revolución en un sentido propio, reconfigurando radicalmente el espacio político, las formas de acción colectiva y las prácticas y dinámicas sociales e interpersonales, al tiempo que reclamando su derecho a existir en la ciudad y redefiniendo el concepto de anarquismo. Con ellos, los muros se convierten en archivos, los ciudadanos en periodistas y garantes de

la seguridad de las calles, la plaza en un lugar de encuentro y narración de las inquietudes personales y colectivas, y el sujeto en actor y agente político. Su capacidad de subversión proviene de su desafío al concepto de representación política, tanto en su lógica parlamentaria como en la del resto de las instituciones o de la misma sociedad civil que en ella se mira y se proyecta.

En segundo lugar, las experiencias antiautoritarias y anarquistas en Egipto existen, compiten y condicionan las tendencias de la izquierda de partido, y en muchas ocasiones han sido y son la alternativa al marxismo. Por ello están conectadas globalmente aunque sus efectos se perciban a nivel local. La relación dialéctica entre las historias locales y los diseños globales, como propone Mignolo, está presente en diversos aspectos de la historia social, política y cultural de Egipto, y de la cuenca sur del Mediterráneo por extensión. De esa manera, el movimiento anarquista en Egipto, construido en torno a las comunidades de expatriados extranjeros entre 1860 y 1920, condicionó e influyó en la formación de los partidos comunistas y socialistas en Egipto. Esto lo ejemplifica singularmente la figura de Joseph Rosenthal, cuya trayectoria política transcurrió de la militancia en el movimiento anarquista de la década de 1910 a la militancia en el Partido Comunista recién creado en 1922, de donde fue expulsado por su oposición radical a la línea ideológica del Comintern. También el grupo al-Fann wa-l-Ḥurriyya compitió con la izquierda egipcia del momento, controlada por el Comintern. La deriva autoritaria de la Unión Soviética, así como el creciente fascismo europeo que se trasladó eventualmente a Egipto, llevó a los miembros del grupo a articular una crítica feroz al autoritarismo tanto global como local, tanto institucional como artístico, político y social, de ahí que establecieran sus alianzas no sólo con el surrealismo francés, sino también con el antifascismo italiano, y siempre a la vez dentro y fuera de las fronteras de Egipto. Así mismo, y siguiendo esta sinuosa relación de competencia y coexistencia con las narrativas marxistas, la generación de los 70, y en concreto Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, ilustra cómo la gran narrativa emancipadora y descolonizante promovida por Gamal 'Abdel Nāṣir desilusionó a buena parte de la juventud cuando se convirtió en instrumento de monopolio del poder y articuló unas relaciones circulares de poder de sus élites particulares. Esta generación, politizada con la llegada del naserismo, buscó alternativas a los modelos del socialismo árabe en postulados antiautoritarios y colectivos, primero a través de la militancia universitaria, y más tarde desde el activismo en el plano intelectual y teórico. Todas estas alternativas antiautoritarias de la historia moderna de Egipto critican el capitalismo, el papel del Estado como garante del sistema de opresión y de privilegio de las élites, así como toda forma de autoritarismo. Las expresiones del anarquismo analizadas en nuestro estudio, es decir, las voces que hemos sacado a la luz para argumentar nuestra hipótesis, subvierten las macronarrativas marxistas de los modelos dominantes, que en muchos casos sirven a la postre para justificar la expansión capitalista y glorifican el papel del Estado que la sostiene.

En tercer lugar, estas experiencias se construyen en redes de forma rizomática. Los nodos se conectan en una *red egocéntrica* que comparte Egipto como punto de encuentro. Estos nodos se relacionan con otros en momentos espacio-temporales que convierten a estas experiencias en

ejemplos que ayudan a enriquecer las perspectivas y casos de estudio de la historia transnacional. Las conexiones transnacionales de los activistas, sus trayectorias políticas, así como su participación mediante prácticas políticas autónomas en proyectos antiautoritarios de emancipación repartidos por toda la cuenca mediterránea, tejen una red de figuras y trayectorias que contribuyen a la posible reescritura de una nueva historia contemporánea de Egipto: Georges Heinin, Enrico Malatesta, Joseph Rosenthal, Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd y Yāsir ʿAbd Allah son algunas de las que analizamos en los distintos capítulos de esta tesis.

Por todo ello, consideramos que las experiencias anarquistas en Egipto se convierten en proyectos *transmodernos*. Estas experiencias no han sido experiencias modernas o antimodernas, sino *transmodernas*, diferenciadas y localizadas. La transmodernidad materializa en el nivel de proyecto político la continuación del proyecto de la descolonización. Es decir, siguiendo a Enrique Dussel, estas experiencias son un “más allá de toda posibilidad interna de la sola Modernidad”. Esto, sin embargo, no contradice el hecho de que, en ocasiones, los sujetos políticos, así como ciertos movimientos anarquistas en la región surmediterránea, hayan usado y usen referencias europeas a la hora de articular sus repertorios de acción colectiva, como se apunta en el capítulo Dos. Pero esto no los hace menos *transmodernos*. También es necesario apuntar que, como hemos observado, no todos los sujetos políticos o proyectos colectivos analizados se autodenominan anarquistas, entendiendo que no todos se adscriben al canon del anarquismo. A pesar de ello, hemos argumentado, y en ello reside uno de los objetivos principales de esta investigación, su necesaria adscripción a la historia del anarquismo.

En conclusión, y con todas las cautelas de rigor, creemos que el objetivo principal de esta tesis ha quedado justificado y cumplido. Esto es, hemos mostrado cómo es necesario descolonizar la historia del anarquismo repensando sus bases epistemológicas y adscribiendo las experiencias no-occidentales a su historia. Cómo existen prácticas del anarquismo en Egipto que responden a formas propias de proyectos emancipatorios, antijerárquicos, antiautoritarios y descentralizados y que, en ocasiones, se relacionan por grupos de afinidad o redes de contacto con el anarquismo entendido en su significado clásico. Y cómo estas experiencias han sido olvidadas y marginadas en las historias nacionales y la propia historia de esta filosofía política. Con todo ello, además, querríamos contribuir a la revisión crítica y epistemológica de los proyectos de emancipación europeos, necesitados en sí mismos de una profunda descolonización. El comienzo de la descolonización del anarquismo parte de la búsqueda de la diversidad epistémica, estrategia indispensable para su real emancipación.

CONCLUSIONS

Prior to the start of the summary of the arguments that have been developed in the previous pages, it is important to remind the research questions that have led to the writing of this doctoral thesis: Why is not there a history of anarchism in Egypt after the First World War, when Khuri-Makdisi and Anthony Gorman conclude their studies? What led historians to omit the anti-authoritarian experiences that emerge in non-Western contexts? What happened to the anarchist movement of the first globalization that arrived through the first foreign workers to the southern Mediterranean region at the end of the 19th century? Why was not this first wave of anarchism able to develop a local and indigenous movement that would last beyond the 1920s? Has the conception of anarchism (as a white and European thought) probably influenced the lack of studies regarding this political philosophy in the southern Mediterranean region and, more specifically, in Egypt? How can we subvert this Eurocentric view when it comes to address the study of anarchism?

In order to answer to these questions, we have detailed the research process and the methodology that we have intended to apply during the different chapters within a general framework that makes sense of the specific expressions that, according to our proposal, articulate the experiences of anarchism in Egypt. As we have demonstrated, anarchism is ambivalent, changeable, multiple and differential insofar as a *political culture* experienced outside the European borders, its practices, repertoires of collective action, narratives and discourses change according to the *locus of enunciation*. Far from being in a homogeneous cultural, political and philosophical space, a “universal” anarchist space, the expressions of anarchism differ depending on the local epistemologies in which they are developed. This question is central in our research, especially in order to think about the post-colonial situation of the emancipatory projects, like the one of anarchism, that are still formulated from a privileged epistemic space and that reproduce, as observed, the colonial power relations and the coloniality of knowledge.

The problem faced at the beginning of the research are related not only to the reconstruction of a narrative that does not exist until now. The research problem was, above all, in the beginning,

epistemological and methodological. Setting off from this foundation, we had to relocate the post-colonial epistemological context and rethink the continuity of the power relationships rewriting the antiauthoritarian, libertarian and anarchist narrative in the southern Mediterranean coast. Therefore, this study carries out a critique regarding the conception of anarchism as a white and European ideology and, along this line, it lays out as an imperative the development of the critique towards the colonial roots of the transnational history of anarchism. Thus, the work starts setting out the epistemological and theoretical foundations in which we are located as researchers and from which we analyse the anarchist experiences that are exposed afterwards. We have been able to observe that *the coloniality of knowledge and power* has led the anarchist canon to omit the antiauthoritarian and libertarian narratives, not always self-referential, in non-Western contexts. This doctrinaire anarchism reproduces the history of the “modern/colonial capitalist/ patriarchal world system” that, as Ramon Grosfoguel states, have privileged the knowledge produced by the Western countries. The global design of the anarchist epistemology has caused it to relate to other context from a perspective of superiority, understanding the difference not as a virtue but as an inability to “become”. The Other (para-anarchist in the best case-scenario), in contrast to the I (authentic anarchist), needs to become like the colonizer in order to exist, a failed endeavour due to its impossibility that reassures the continuity of power relations. Hence, the libertarian, antiauthoritarian, decentralized and horizontal emancipatory projects that emerge in the Arab societies of the southern Mediterranean coast have not been integrated within the history of anarchism, in spite of having been and being experiences that share the same variables that articulate this political culture: decentralized, anti-hierarchical and anti-authoritarian projects.

A series of axis is the backbone of our interpretation of the processes. On the one hand, there is the idea of Illustration and Modernity and its relationship regarding the coloniality determine the universal nature of the ideas of progress, advance and reason. The propensity towards the universalization of particular perspectives also influenced the anarchist discourse and practice of the first globalization. We have developed it in the chapter One of our research, in which the relationship between the anarchist canon and the conception of the world system produced by the coupling of Coloniality/ Modernity that is established by Walter Mignolo is demonstrated. Next, in chapter Two, we have analysed how in the contemporary era anarchisms from the South oppose the Eurocentric view of anarchism and how this white and European conception has provoked a historiographical vacuum regarding the history of the emancipatory, antiauthoritarian and anarchist movements in the southern Mediterranean region.

Regarding the Egyptian case, we have deemed necessary to review the anarchist experience that emerged after the arrival to the southern coasts of European workers and political exiles during the construction process of the nation-State at the end of the Ottoman Empire. This case study, the one of the Italian expatriates that organized themselves in order to create the

first union associations and labour movements to spread the “idea” that resulted from split of the First International, is especially paradigmatic as it shows a double logic of transnationalism and colonialism. As we have noticed during the analysis of the anarchist newspapers in Italian language, the internationalist and universalist discourse of the anarchists used the same binary categories of the colonizers, in its own “anarchist” civilizing enterprise. This fact impeded a hypothetical formulation of a local and autonomous anarchist movement among the Egyptian population, which proves also the discursive relationship stated in chapter One. Our study is also useful to understand why after the end of this first anarchist experience, relegated to the field of the communities of foreign workers, the academic literature has not collected any other experience as part of the history of the anti-authoritarianism and anarchism in the region.

Along this line of analysis, our starting hypothesis is demonstrated, as we prove how the anarchist narrative in non-Western countries, Egypt in this case, has been pushed into the background both of the national history and the history of anarchism and the local and global ideological left. This is due to the fact that these experiences break the established canon regarding the construction of history.

On the one hand, the national history, based on the nation-State as the epitome of the liberation of the people, has handled the study of the social, political and cultural history through the history of the institutions that uphold and reproduce the domination structures. The forge of Egypt as a nation-State has been written by the imperatives of the coloniality of knowledge and power of the European colonial project in the end of the 19th century. Thus, the national histories, among them the Egyptian history, have favoured the narratives of the competing elites and excluded, marginalized and subordinated other uncomfortable and unpleasant narratives in order to legitimize their hegemonic position.

On the other hand, the histories of the global left during the 20th century have focused on the partisan analysis within the state power consecution logic, either by the parliamentary or revolutionary way. Along with this, the European left has reproduced, both in its theoretical formulations and within its organizations, the colonial, racial and ethnic authoritarian hierarchies based on the white domination over the non-European people. These narratives and projects are rooted in the colonial thought regarding which the left, in general, should question itself and problematize its own history and postulates. That is, reconsider if, by favouring the class struggle over the racial, ethnic and colonial struggle, the socialist and communist emancipatory struggles have undermined their revolutionary ability and hindered themselves from obtaining the desired results and objectives. The vital trajectory and the political project of Sāmiḥ Saʿīd ʿAbūd, thinker and activist analysed in chapter Five, illustrates this contradiction and materializes what Ferrán Izquierdo states in his theory regarding the *sociology of power*. According to Izquierdo, the elites perpetuate themselves in the power by means of the competition in a circular manner for the control over the resources in the nation-State framework. The democratic solution to

these circular power relationships has to restore the linearity of the relationships and recover the control over the resources. The democratic option implies the control over the state, the capital and the production means, in order to guarantee, as supported by Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, a decentralized and participatory management along with the abolition of the salaried labour. Summarizing the proposal of 'Abūd in the words of Ferran Izquierdo:

The liberation, the real democratization, can only be obtained through the dismantling of the hierarchical system, turning the person into an actor, a subject that builds itself. (Izquierdo Brichs 2008, p. 157)

The Egyptian experiences of anarchism that have been analysed and took place from the 1860, with the arrival of the Italian workers to the Egyptian coasts, until the revolutionaries of Tahrir square in 2011, and who still claim for social justice until nowadays, are characterized by the premise of real democratization and liberation. All of them, despite the historical distance, are no less illustrative and are connected as they share three characteristics that need to be highlighted.

In the first place, the experiences of anarchism in Egypt that have been brought to light and analysed in this study are numerous, varied and multidimensional. Although they are arranged in this doctoral thesis chronologically, they are connected by variables that exceed the linearity of the diachronic narration. All of them make special emphasis, with different degrees of understanding and analysis, on the *form* as political praxis. Thus, both the members of the group al-Fann wa-l-Ḥurriyya of the 1930s in chapter Four and the autonomous spaces that emerge during the occupation of the squares in Egypt in 2011 analysed in chapter Six justify their search for freedom and emancipation by means of the emphasis on the form of their associations or their collective action. Therefore, the culture becomes in both experiences a mean to subvert the hierarchy of the institutions and the personal, artistic and cultural relationships, as well as their relationship with the space. The group al-Fann wa-l-Ḥurriyya did so through the artistic and literary change, subverting the mechanisms of the visual and linguistic design and distorting, breaking and playing with the conventional art forms of the time. The exhibitions of independent art that were held from 1940 to 1945 opposed the institutionalized art and its alliance with the nationalist and colonialist propaganda of the time. For their part, the collectives that emerged in 2011, by means of the re-appropriation of the public space in the urban context of Cairo and Alexandria, broke with the logic imposed by the capitalist consumption relationships in an attempt to collectivise and appropriate the space. They organized themselves in a decentralized, horizontal manner and with a direct assembly-based democracy and continued with the claims of the revolution in their own sense, reconfiguring radically the political space, the forms of collective actions and social and interpersonal practices and dynamics, while claiming for their right to exist in the city and redefining the concept of anarchism. Due to them, the walls become archives; the citizens,

journalists and guarantors of the street safety; the square, a meeting point and a narration space of the collective and personal concerns; and the subject, actor and political agent. Its subversive ability comes from the challenge to the political representation concept, both in its parliamentary logic and in the rest of the institutions or the same civil society that projects itself in it.

In the second place, the anti-authoritarian and anarchist experiences in Egypt exist, compete and determine the trends of the party politics of the left and in many occasions they have been and are an alternative to Marxism. Therefore, they are globally connected even though their effects are only perceived locally. The dialectical relationship between the local histories and the global designs, as proposed by Mignolo, can be found in various aspects of the social, political and cultural history of Egypt and of the southern Mediterranean coast by extension. That way, the anarchist movement in Egypt built around the foreign expatriates communities between 1860 and 1920 determined and influenced the formation of the communist and socialist parties in Egypt. This is exemplified especially by the figure of Joseph Rosenthal, whose political trajectory went from the militancy in the anarchist movement in the 1910s to the militancy in the Communist Party just established in 1922, from which he was expelled due to his radical opposition to the ideological line of the Comintern. The group *al-Fann wa-l-Ḥurriyya* competed with the Egyptian left of the time controlled by the Comintern. The authoritarian drift of the Soviet Union, as well as the growing European fascism that moved eventually to Egypt, led the members of the group to articulate a harsh critique towards authoritarianism both globally and locally, institutional and artistic, political and social. Hence, they established their alliance not only with the French surrealism, but also with the Italian anti-fascism and always within and outside the Egyptian borders. Likewise, and following this sinuous relationship of competence and coexistence with the Marxist narratives, the generation of the 70s and especially Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd illustrates how the great emancipating and decolonizing narrative promoted by Gamal 'Abdel Nāṣir disillusioned largely the youth when it became the tool of the power monopoly and articulated the circular power relationships of its particular elites. This generation, politicized in the first years of Nasserism, looked for alternatives to the models of the Arab socialism in anti-authoritarian and collective postulates, first through university militancy and, afterwards, activism on an intellectual and theoretical level. All these anti-authoritarian alternatives of the Egyptian modern history criticize capitalism, the role of the State as a guarantor of the oppression and elite privilege system, as well as all form of authoritarianism. The expressions of anarchism analysed in our study, that is, the voices that we have brought to light in order to argue in favour of our hypothesis, subvert the Marxist macro-narratives of the dominant models, that in many cases are used in the end to justify the capitalist expansion and glorify the role of the State that upholds it.

In the third place, these experiences are built in rhizomatic networks. The nodes are connected within an *egocentric* network that share Egypt as the meeting point. These nodes are related to other time-space moments that turn these experiences into examples that help to enrich

the perspectives and case studies of the transnational history. The transnational connections of the activists, their political trajectories, along with their participation by means of autonomous political practices in anti-authoritarian emancipatory projects scattered in the Mediterranean area knit a network of figures and trajectories that contribute to a possible rewriting of a new contemporary history of Egypt: Georges Heinin, Enrico Malatesta, Joseph Rosenthal, Sāmih Sa'īd 'Abūd and Yāsir 'Abd Allah are some of the individuals analysed in the different chapters of this doctoral thesis.

For all these reasons, we consider that the anarchist experiences in Egypt become *transmodern* projects. These experiences have not been modern or anti-modern, but *transmodern*, differentiated and localized. Transmodernity materializes at the political project level the continuation of the decolonization project. That is, as Enrique Dussel stated, these experiences are “beyond any internal possibility of a sole Modernity”. However, this does not contradict the fact that, sometimes, the political subjects, along with certain anarchist movements in the southern Mediterranean region, may have used and use European references when it comes to the articulation of their repertoires of collective action, as indicated in chapter Two. This does not make them less *transmodern*. It also needs to be noted down that, as observed, not all the political subjects or collective projects analysed designate themselves as anarchists, understanding that not all of them hold on the anarchist canon. Despite this, we have argued, and on that fact resides one of the main objectives of this research, their necessary assignment to the history of anarchism.

In conclusion, and taking all the necessary cautions, we believe that the main objective of this thesis has been justified and fulfilled. That is, we have proven how it is necessary to decolonize the history of anarchism reviewing its epistemological foundations and assigning non-Western experiences to its history. Also, we have demonstrated how there are practices of anarchism in Egypt that respond to forms of the emancipatory, anti-hierarchical, anti-authoritarian and decentralized projects and that, in many occasions, are related in affinity groups or contact networks to anarchism understood in its classical meaning. Likewise, how these experiences have been forgotten and marginalized in the national histories and the own history of this political philosophy. Moreover, with all these facts we would like to contribute to the epistemological and critical review of the European emancipatory projects, which need themselves a profound decolonization. The beginning of the decolonization of anarchism lays its foundations on the epistemic diversity, an indispensable strategy in order to achieve its real emancipation.

ANEXO

OBRA DE SĀMIḤ SAĪD ʿABŪD

LIBROS

- *Mūjaz tarīkh al-māda wa al-wa‘ī* [Una breve historia del arte y la conciencia]. Dār al-Thaqāfa al-yadīda, al-Qāhira, 1990.
- *Al-‘ilm wa al-ustūra minhajān lil-taghyyir al-ijtimā‘ī* [La ciencia y el mito: dos métodos de cambio social], Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-‘aḥāfiyya wa al-abḥāth al-nashar, 1 Ed., El Cairo, 1999.
- *Inhiyār ‘ibādat al-dawla* [La caída de la adoración al Estado], Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-‘aḥāfiyya wa al-abḥāth al-nashar, al-Qāhira, 2002.
- *Shughul dimāghak* [El trabajo de tu cabeza] (libro para niños). Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2005.
- *Nasha‘a al-ḥayyat wa taṭawruhā* [Origen de la vida y su evolución]. Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2007.
- *Riḥla al-kawn ‘abr al-zaman* [El viaje del universo en el tiempo], Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2009.
- *Ghurūb shams al-‘anzima al-‘arabiyya* [El ocaso de las organizaciones árabes], Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2009.
- *Taqaddum ‘ilmī. Ta‘akhur fikrī* [Progreso científico, retraso intelectual], Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2011.
- *Fī yudhūr al-azma al-ra‘asmaliyya* [En las raíces de la crisis capitalista], Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2011.
- *al-‘Aqaliyyāt al-‘iraqiyya wa al-diniyya fī ‘Irān* [Las minorías étnicas y religiosas en Irán] (editor), Markaz al-maḥrūsa lil-buḥūth wa al-tadrīb wa al-nashar, al-Qāhira, 2014.
- *al-Ta‘awniyyāt adā lil-taḥarrur wa al-taqaddum* [La cooperativa, herramienta de liberación y progreso], Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-‘aḥāfiyya wa al-abḥāth al-nashar, 1 Ed., El Cairo, 2015.

- *Mukhtaṣir al-kutub al-khamsa* [Resumen de los cinco libros] (libro para niños) [en prensa]
- *Qirā'a naqdiyya fi-l-'anārkiyya* [Lectura crítica del anarquismo], Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-îaḥafiyya wa al-abḥāth al-nashar, 1 Ed., El Cairo, 2016. Cambio de título en 2017: 'Aîl al-'anarkiyya. Bidāyyat wa taṭawrāt [Origen del anarquismo. Inicios y desarrollos] [en prensa]

ARTÍCULOS

- Artículos electrónicos, desde 1999 hasta 2016 en al-Hiwwār al-Mutammeden, véase: <http://www.ahewar.org/m.asp?ac=&st=&r=20&i=12> [Consultado desde 2013 hasta el 20 de marzo de 2017]

REFERENCIAS

ENTREVISTAS Y COMUNICACIONES PERSONALES

- Comunicación personal con Aḥmad Zakī, 2013.
- Comunicación personal con Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd, 2013.
- Entrevista a Yāsir 'Abd Allah. El Cairo, 2013.
- Entrevista a Muḥammad 'Izz. Alejandría, 2013.
- Entrevista a Māzen Kam al-Māz. El Cairo, 2013.
- Entrevista a Maie Panaga. El Cairo, 2014.
- Entrevista a Aḥmad. El Cairo, 2014.
- Entrevista a Jano Charbel. El Cairo, 2014.
- Entrevistas a Aḥmad Zakī. El Cairo 2014. Online: 2016 y 2017.
- Comunicación personal con Abū Yalāḥ, representante del sindicato de estudiantes de 'Ain Shams, 2015.
- Comunicación personal con Ahmed Nimer, activista palestino, 2015.
- Comunicación personal con un estudiante anónimo de la Facultad de Sociología de la Universidad de Alejandría, 2015.
- Comunicación personal con Mai Shams El Din, periodista en Mada Masr, 2015.
- Comunicación personal con Aḥmad Nagī, investigador en Association For Free Thought and Expression (AFTE), 2015.
- Entrevista a Hamdi Abdou, miembro del La Commun Libertaire. Túnez, 2015.
- Comunicación personal con Douha, ex-miembro del grupo 'Asian, 2015.
- Comunicación personal con Fady Amireh, anarquista jordano, 2015.
- Comunicación personal con Tony Saghbiny, miembro de Radical Beirut, 2015.
- Comunicación personal con habitante de Alf Maskān, 2016.
- Comunicación personal con Nagīb, artista callejero, 2016.
- Entrevistas a Sāmiḥ Sa'īd 'Abūd. El Cairo, 2014. Online: 2016, 2017.

PERIÓDICOS Y REVISTAS HISTÓRICAS

- *Al-Taṭawwur* (El Cairo, 1939-1941)
- *Al-Majalla al-Jadīda* (El Cairo, 1929-1944)
- *Al-Risāla* (El Cairo, 1933-1953)
- *Al-Muqtaṭaf* (El Cairo, 1884-1952)
- *Al-Hilāl* (El Cairo, 1892-)
- *Al-Kitāba al-Ukbra* (El Cairo, 1991)
- *La Tribuna Libera/ La Tribune Libre: Organo internazionale per l'emancipazione del proletario* (Alejandría, 1901)
- *L'Operaio: Periodico settimanale* (Alejandría, 1902)
- *Il Domani: Periodico libertario* (El Cairo, 1903)
- *Lux!: Rivista quindicinale. Studi e Riglessioni Sociali* (Alejandría, 1903)
- *Pro Ferrer: Dedicato agli onesti di tutti i partiti* (Alejandría, 1909)
- *Il Libertario* (La Spezia, 1903-1922)
- *Il grido della folla: settimanale anarchico* (Milán, 1910).
- *Quaderni di Giustizia e Libertà* (El Cairo, 1941-1944)
- *Un Effort* (El Cairo, 1929-1937)
- *Don Quichotte* (El Cairo, 1939)
- *Revue de Conferences en Oriente* (El Cairo, 1939-1951)

ARCHIVOS CONSULARES

- Confidential Print Egypt and Sudan (FO 407)

BIBLIOGRAFÍA

- ‘Abd Allah, Y. 2011. “Kayfa yumkin ta’rif al-ishtirākiyya al-taḥarruriyya”. Disponible en: http://anarchisminarabic.blogspot.com.es/2011/10/blog-post_22.html [Consultado el 13 de junio de 2013]
- ‘Abd Allah, Y. 2013a. “al-Anārkiyya fawqa-l-nīl: min muntaṣif saba’aniāt al-qarn al-tāsi’a ‘ashar ḥatta thawra 1919”. Disponible en: https://docs.google.com/file/d/18EIN4fUEI3drt1JujjA4yFAMbb_9MD5nBp1HnRQBI7XV4siXhHYE14yF3qT8U/edit [Consultado el 23 de junio de 2013]
- ‘Abd Allah, Y. 2013b. “La desprimaverización de la primavera árabe”. *Entretierras*. Disponible en: <https://entretierras.net/2013/05/25/la-desprimaverizacion-de-la-primavera-arabe/> [Consultado el 5 de junio de 2013]
- ‘Abūd, S.S., 2002, *Inhiyār ‘ibādat al-dawla*, al-Qāhira Markaz al-maḥrūsa lil-khidmāt al-ṣaḥāfiyya wa al-abḥāth al-nashar.
- ‘Abūd, S.S., 2003. “Mabādi’ al-lāsulṭawīyya”. Disponible en: <https://issuu.com/yasserabdullah/docs/mabade2> [Consultado el 14 de junio de 2013]
- ‘Abūd, S.S., 2011a. “al-Ishtirākiyya al-Thawriyya: Kurrāsa ta’arifiyya”. Disponible en: <http://www.ssrcaw.org/ar/print.art.asp?aid=267879&ac=1> [Consultado el 14 de junio de 2013]
- ‘Abūd, S.S., 2011b. “Dūr al-Anārkiyyīn fi al-thawra al-miṣriyya wa ‘i’āda ‘intāj fashalihim al-tārīkhī” *al-Hiwwār al-Mutamaddīn*. Disponible en: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=259098> [Consultado el 2 de febrero de, 2017].
- ‘Abūd, S.S., 2015. *al-Ta’āwniyyāt adā lil-taḥarrur wa al-taqaddum*, al-Qāhira: Markaz al-marsa lil-khidmāt al-ṣaḥāfiyya wa al-abḥāth al-nashar.
- ‘Asiān, 2012a. “23 Uktūber: al-Inqilāb al-thālith”. *al-Mushtarak al-Thawri*, (1).
- ‘Asiān, 2012b. “Ḥaraka ‘Asiān ‘I’lān al-mabādi’” *al-Mushtaraka al-Thawri*, (1).
- ‘Azīz, ‘O., 2011. “al-Awrāq li-ta’āsīs li-fikr al-majālis al-maḥliyya”. *Facebook*. Disponible en: <https://goo.gl/zvptM7> [Consultado el 16 de marzo de 2015].

- Abaza, J., 2015. “Ain Shams University student found dead on Fifth Settlement road”. *Daily News Egypt*. Disponible en: <http://www.dailynewsegypt.com/2015/05/21/ain-shams-university-student-found-dead-on-fifth-settlement-road/> [Consultado el 18 de septiembre de 2015]
- Abdalla, A., 1985. *The Student Movement and National Politics in Egypt 1923-1973*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.
- Abdel-Malek, A., 1969. *Idéologie et renaissance nationale. L’Égypte moderne*, Paris: Anthropos.
- Abdelrahman, M., 2011. “The Transnational and the Local: Egyptian Activists and Transnational Protest Networks”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 38 (3), pp. 407-424.
- Abdelrahman, M., 2014. *Egypt’s long Revolution: Protest Movements and Uprisings*. London, New York: Routledge: Taylor and Francis Group.
- ABMO., 2012. “PARRINI Audiberto Icilio Ugo (Il Vecchio, L’Orso)”. *Archivio Biografico del Movimento Operaio*. Disponible en: http://www.archiviobiograficomovimentooperaio.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=26301:parrini-audiberto-icilio-ugo-il-vecchio-l-orso&lang=it [Consultado el 1 de noviembre de 2016].
- Abu-Lughod, L., 1990. “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women”. *American Ethnologist*, 17(1), pp. 41-55.
- Achcar, G., 2013. *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprisings*, Los Angeles, London: University of California Press, Saqi Books.
- Adams, J., 2002. “Non-Western Anarchism: Rethinking the Global Context”. *ZABALAZA: A journal of Southern African Revolutionary Anarchism*.
- Ahmad, A., 1995. “The politics of literary postcoloniality”. *Race & Class*, 36 (pp. 1-20).
- Ahramonline., 2013a. “Black Bloc stops tranway in Alexandria, protests in Cairo”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/0/63247/Egypt/0/%E2%80%98Black-Bloc%E2%80%99-stops-tramway-in-Alexandria,-protests.aspx> [Consultado el 29 de junio de 2016]
- Ahramonline., 2013b. “Egypt prosecutor-general orders arrest of Black Bloc members”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/63579/Egypt/Politics-/Egypt-prosecutorgeneral-orders-arrest-of-Black-Blo.aspx> [Consultado el 26 de junio de 2013]
- Ahramonline., 2016a. “Closed by authorities, Cairo Townhouse gallery’s fate remains unknown”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/5/35/185565/Arts--Culture/Stage--Street/Closed-by-authorities,-Cairo-Townhouse-gallery-fa.aspx> [Consultado el 27 de junio de 2016]
- Ahramonline., 2016b. “Egypt’s Zamalek Ultras rally in memory of 2015 stadium disaster victims”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/6/51/187045/Sports/Egyptian-Football/Egypt-Zamalek-Ultras-rally-in-memory-of-stadium-.aspx> [Consultado el 21 de agosto de 2016]

- Al Badil Al Chouyouii Al Taharrouri., 2008. “Al Badil Al Chouyouii Al Taharrouri/ Alternative Communiste Libertaire-Liban”. *Wordpress*. Disponible en: <https://albadilaltaharrouri.wordpress.com/who-are-we/> [Consultado el 3 de agosto de 2015]
- al-Anārkiyya bi-l-‘arabiyya., 2008. “al-Anārkiyya bi-l-‘arabiyya”. *Anarchism in Arabic*. Disponible en: <http://anarchisminarabic.blogspot.com.es/> [Consultado desde marzo de 2013 hasta marzo de 2017].
- al-Anārkiyyūn al-‘Arab-Anarchists of Arabs., 2012.facebook. Disponible en: https://www.facebook.com/AnarchistsOfArabs/about/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info [Consultado el 25 de junio de 2016]
- Al-Azm, S.J., 1968. *Self-Criticism after the Defeat 1967* (ed. 2011) London: Saqi Books.
- al-Ishtirākiyyūn al-thawriyyūn., 2015. “Bayān al-Ṭulāb al-ishtirākiyyūn al-thawriyyūn. Ma‘ahad al-‘ashir: Tasquṭ idārat al-fisād”. *al-Ishtirākī. Nuskhā tajrībiyya*. Disponible en: <http://revsoc.me/statements/34388/> [Consultado el 13 de septiembre de 2013]
- al-Mushtarak al-Taḥarrurī., 2015. “Naṣṣ al-iftitāḥ”. *Documento interno*, EMA.
- al-Māz, M.K., 2013. “Mā hiyya al-anārkiyya”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Blbag7VihCs> [Consultado el 12 de abril de 2015].
- al-Māz, M.K., 2014. “‘Omar ‘Azīz wa nihāyat al-muthaqqaf”. *al-Ḥiwwār al-Mutamaddin*. Disponible en: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=417680> [Consultado el 4 de marzo de 2015].
- Al-Sayyid Marsot, A.L., 1985. *A short history of modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- al-Shami, L., 2014. “The Life and Work of Anarchist Omar Aziz, and his impact on self-organization in the Syrian Revolution”. *Tabrir-ICN*. Disponible en: <https://tahririnc.wordpress.com/2013/08/23/syria-the-life-and-work-of-anarchist-omar-aziz-and-his-impact-on-self-organization-in-the-syrian-revolution/> [Consultado el 5 de abril de 2015].
- Alexandrian, S., 1981. *Georges Henein*. Paris: Editions Seghers
- Alguacil Gómez, J., 2007. “Nuevos movimientos sociales: nuevas perspectivas, nuevas experiencias”. *Polis*, (17). Disponible en: <http://polis.revues.org/4554> [Consultado el 13 de mayo de 2013].
- Almodóvar, M. (2013). *Egipto tras la barricada. Revolución y contrarrevolución más allá de Tabrir*. Barcelona: Virus Editorial.
- Alston, A., 1999. “Beyond Nationalism, But Not Without It”. *Anarchist Panther #1*. Disponible en: <http://www.anarchistpanther.net/writings/writing4.html> [Consultado el 13 de agosto de 2015].
- Alternative Libertaire., 2012. “Entretien. Dossier Printemps arabe: Egypte, Yasser Abdelkawi (Mouvement socialiste libertaire), “La population est en colère de voir la révolution trahie.”” *Alternative Libertaire*. Disponible en: <http://www.alternativelibertaire.org/?Dossier-Printemps-arabe-Egypte> [Consultado el 23 de junio de 2013]

- Amadee, A., 2013. “Les Anarchistes contre le FSM”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Tly6R5MNdKc> [Consultado el 23 de marzo de 2015]
- Amster, R. et al. eds., 2009. *Contemporary Anarchist Studies, An introductory Anthology of Anarchy in the Academy*, London, New York: Routledge.
- Anarchism in Jordan., 2008. “Update on anarchism in Jordan”. *Anarkismo*. Disponible en: <http://www.anarkismo.net/article/10412%22%3EAnarkismo%3C/a%3E> [Consultado el 3 de abril de 2015]
- Anarchists Algeriens., 2014. “Anarchists algeriens”.facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/groups/1532714203632701/?fref=ts> [Consultado el 23 de marzo de 2015]
- Andeel., 2013. “You just got mahraganed. There’s no getting away from the sound”. *Mada Masr*. Disponible en: <http://www.madamasr.com/sections/culture/you-just-got-mahraganed> [Consultado el 13 de mayo 2016]
- Anderson, B., 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso Books.
- Anderson, B., 2011. “The Student Movement in 1968”. *Jadaliyya*. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/838/the-student-movement-in-1968> [Consultado el 22 de septiembre de 2015]
- Anderson, B., 2011. “The Student Movement in 1968”. *Jadaliyya*. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/838/the-student-movement-in-1968>. [Consultado el 3 de febrero de 2015]
- Anderson, B., 2013. *The Age of Globalization. Anarchists and the Anticolonial Imagination*, London, New York: Verso. [Epub]
- Anónimo, 1995. “International Libertaria Meeting”. *Rebels at Ruesta*. Disponible en: <http://flag.blackened.net/revolt/rbr/reusrbr2.html> [Consultado el 26 de febrero de 2015]
- Anónimo, 2000. “Déclaration internationale des libertaires à l’occasion du contre-sommet de Nice les 6, 7 et 8 décembre”. *flag.blackened.net*. Disponible en: <http://flag.blackened.net/revolt/wsm/statements/nice2000.html> [Consultado el 23 de marzo de 2015]
- Ansari, H., 1986. *Egypt. The Stalled Society*, New York: The American University in Cairo Press.
- Arigita Maza, E., 2005. *El islam institucional en el Egipto contemporáneo. El papel político de Al-Azhar*, Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Ashcroft, B., Griffiths, G. & Helen, T. eds., 1995. *The Postcolonial Studies Reader*, London, New York: Routledge: Taylor and Francis Group.
- Azaola Piazza, B., 2008. *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid: Los libros de la catarata.
- Azaola, B., 2006. *La universidad como campo de acción sociopolítica en el Norte de África: El caso de Egipto*. Universidad Autónoma de Madrid. [Tesis doctoral]
- Bach Jensen, R., 1981. “The International Anti-Anarchist Conference of 1898 and the Origins of the Interpol”. *Journal of Contemporary History*, 16(2), pp. 323-347.

- Bach Jensen, R., 2014. *The Battle Against Anarchist Terrorism: An International History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Badrawi, M., 2000. *Political Violence in Egypt 1910-1925: Secret Societies, Plots and Assassinations*, Richmond: Curzon Press.
- Bagnoli, P., 1996. *Roselli, Gobetti, e la rivoluzione democratica. Uomini e idee tra liberalismo e socialismo*, Firenze: La nuova Italia.
- Bamyeh, M., 2009. *Anarchy as Order: The History and Future of Civil Humanity*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Bamyeh, M., 2015. “Anarchist Method, Liberal Intention, Authoritarian Lesson: The Arab Spring Between Three Enlightenments”. En B. Maxwell & R. Craib (Eds.), *No Gods, No Masters, No Peripheries. Global Anarchisms*. Oakland California: PM Press. pp. 316-335
- Bantman, C. & Altena, B., 2015. *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist and Syndicalist Studies*, New York: Routledge.
- Barclay, H., 2002. “Islam, Muslim Societies, and Anarchy.” *Anarchist Studies*, 10(2), pp. 105-118.
- Bardaouil, S., 2013. “‘Dirty Dark Loud and Hysteric’: The London and Paris Surrealist Exhibitions of the 1930s and the Exhibition Practices of the Art and Liberty Group in Cairo.” *Dada/Surrealism*, 19(1), pp. 1-25.
- Bardaouil, S., 2017. *Surrealism in Egypt. Modernism and the Art and Liberty Group*, London: I.B. Tauris and Co. Ltd.
- Bardinet, M., 2013. *Être ou devenir italien au Caire de 1861 à la première guerre mondiale*. Université Sorbonne Nouvelle - Paris, 3. [Tesis doctoral]
- Barreda Sureda, J., 2015. *Expresión, representación y participación políticas en Egipto bajo el mandato de Hosni Mubarak. Un estudio comparado con el de los regímenes de Násir y Sadat*. Universidad Autónoma de Madrid. [Tesis doctoral]
- Bashīr, M. G., 2011. *Kitāb al-Ultrās*. al-Qāhira: Dār Dawīn.
- Bayat, A., & Denis, E., 2000. “Who is afraid of ashwaiyyat? Urban change and politics in Egypt”. *Environment and Urbanization*, 12(2), pp. 185-199.
- Bayat, A., 2010. *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Beinin, J. & Lockman, Z., 1988. *Workers on the Nile: nationalism, communism, islam and the egyptian working class, 1882-1954*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Beinin, J. & Lockman, Z., 1998. *Workers on the Nile: nationalism, communism, islam and the egyptian working class, 1882-1954*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Beinin, J., & Duboc, M., 2014. “Mouvement ouvrier, lutttes syndicales et processus révolutionnaire en Égypte, 2006-2013”. En M. Camau & F. Vairel (Eds.), *Soulèvements et recompositions politiques dans le monde arabe*. Les Presses de l’Université de Montréal, pp. 121-142.

- Beinin, J., & El-Hamalawy, H., 2007. “Strikes in Egypt Spread from Center of Gravity”. *MERIP*. Disponible en: <http://www.merip.org/mero/mero050907> [Consultado el 20 de mayo 2016]
- Beinin, J., 1981. “Formation of the Egyptian Working Class”. *MERIP Reports*, (94), pp. 14-23.
- Beinin, J., 2012. *The Rise of Egypt’s Workers. The Carnegie Papers*. Washington DC. Disponible en: http://carnegieendowment.org/files/egypt_labor.pdf [Consultado el 22 de junio de 2013]
- Berger, M., 2013. “Breaking the news mold: Egypt’s community media gains a much-needed voice”. *Egypt Independent*. Disponible en: <http://www.egyptindependent.com/news/breaking-news-mold-egypt-s-community-media-gains-much-needed-voice> [Consultado el 1 de agosto 2016]
- Berthuin, J., 2009. “Autonomous syndicalism in Algeria: the example of the CLA”. *Anarkismo*. Disponible en: <http://www.anarkismo.net/article/12438> [Consultado el 11 de abril de 2015]
- Berti, G., 2007. MALATESTA, Errico. *Dizionario Biografico degli Italiani*. Disponible en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/errico-malatesta_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/errico-malatesta_(Dizionario-Biografico)) [Consultado el 1 de noviembre de 2016]
- Bettini, L., 1976. *Bibliografia dell’anarchismo*, Firenze: Crescita politica editrice.
- Bhabha, H. k., 1994. *The Location of Culture*, London, New York: Routledge.
- Bilal, M., 2011. “Egypt’s “Ultras” pitch in at Tahrir protest”. *Aljazeera*. Disponible en: <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/11/201111284912960586.html> [Consultado el 12 de abril de 2016]
- Blech 7es., 2012a. “Blech 7es”. *Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/pg/blech7es/about/?tab=page_info [Consultado el 12 de abril de 2015]
- Blech7es, 2012b. “Le collectif”. *Blech7es*. Disponible en: <http://www.blech7es.org/#assemble> [Consultado el 11 de abril de 2015]
- Bobbio, N. & Bovero, M., 1992. *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Boidard Boisson, M. C., 1993. *Georges Henein y el surrealismo*. Universidad de Cádiz. [Tesis doctoral]
- Bookchin, M., 1995. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Edinburgh: AK Press - Institute for Anarchist Studies.
- Bordier, J., 2014. “Moyent-Orient: Levant nouveau de l’électro”. *L’express*. Disponible en: http://www.lexpress.fr/culture/musique/videos-moyen-orient-levant-nouveau-de-l-electro_1633977.html [Consultado el 25 de abril de 2016]
- Botman, S., 1989. *The Rise of Egyptian Communism, 1939-1970*, Syracuse University Press.
- Breton, A., Trotsky, L. & Rivera, D., 1938. “Manifiesto por un arte revolucionario independiente”. *CLEP-CEDEP*. Disponible en: <http://www.clep-cedep.org/node/415> [Consultado el 15 de mayo de 2016]

- Brooks, F., 2011. “Community Organizing in Egypt During and After the Revolution”. *Social Policy*, 41(4), pp. 58-61.
- Brownlee, B. J., & Ghiabi, M., 2016. “Passive, Silent and Revolutionary: The “Arab Spring” Revisited”. *Middle East Critique*, 1-18. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1080/19436149.2016.1177919> [Consultado el 17 de octubre de 2015]
- Burke, P., 2010. *Hibridismo cultural*, Tres Cantos: Ediciones Akal.
- Butler, J., 2013. “Palestine, state politics and the anarchist impasse”. En J. Blumenfeld, C. Bottici, & S. Critchley, eds. *The Anarchist Turn*. London: Pluto Press, pp. 203-223.
- Call, L., 2002. *Postmodern Anarchism*, Oxford: Lexington Books.
- Call, L., 2007. “A Brief History of Anarchist Studies (So Far)”. *Anarchist Studies Journal*, 15(2), pp. 100-106.
- Cañete Jiménez, C., 2009. *El origen africano de los iberos. Una perspectiva historiográfica*. Universidad de Málaga. [Tesis doctoral]
- Cappelletti, Á.J., 1985. *La ideología anarquista, Edición: Proyecto Espartaco*. Disponible en: <https://drive.google.com/file/d/oB-xzKdpgY7ZYMDYzNDE5NTUtOGZjMiooYmVhLTkwNGYtZmZmZGU2YWNhNDdh/view?ddrp=1> [Consultado el 3 de agosto de 2015]
- Cappelletti, Á.J., 2006. *Prehistoria del Anarquismo*, Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Casa Árabe; 2016. “Arts and Culture: shelter or reflection?” *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JHN4Q65IwbY> [Consultado el 3 de agosto de 2016]
- CGTA, 2014. “Hacia la consolidación del sindicalismo autónomo argelino. Declaración de la CGATA y del SNAE”. *CGT Andalucía*. Disponible en: <http://http://www.rojoynegro.info/articulo/sin-fronteras/la-consolidaci%C3%B3n-del-sindicalismo-aut%C3%B3nomo-argelino-declaraci%C3%B3n-la-cgata-del-> [Consultado el 23 de marzo de 2015]
- Chalcraft, J., 2008. “Popular protest, the market and the state in nineteenth and early twentieth-century Egypt”. En S. Cronin, ed. *Subalterns and Social Protest. History from Below in the Middle East and North Africa*. New York: Routledge, pp. 69-90.
- Chárriez Cordero, M., 2012. “Historia de vida: Una metodología de investigación cualitativa”. *Revista Griot*, 5(1), pp. 50-67.
- Ciccariello-Maher, G., 2010. “An Anarchism that is Not Anarchism: Notes Toward a Critique of Anarchist Imperialism”. En *How Not to Be Governed*. Lexington: Lexington Books, pp. 19-46.
- Científicas, C.S. de I., 2006. “Diccionario Griego-Español DGE”. *CCHS CSIC*. Disponible en: <http://dge.cchs.csic.es/xdge/> [Consultado el 13 de agosto de 2015]
- Cohn, J., 2013. Surrealists and Anarchists, Affinities and Resistances: A Response to Gifford. *Global Review*, (1), pp. 107-114.
- Cohn, J.S., 2006. *Anarchism and the Crisis of Representatin: Hermeneutics, Aesthetics, Politics*, Selingsgrove: Susquehanna University Press.

- Comité Invisible. 2015. *A nuestros amigos*, Logroño: Pepitas del calabaza.
- Commission Journal. 2007. “Hazem (anarchiste libanais) <Lutter contre le confessionnalisme>”. *Alternative Libertaire*. Disponible en: <http://www.alternativelibertaire.org/?Hazem-anarchiste-libanais-Lutter> [Consultado el 24 de marzo de 2015]
- Creagh, 2015. “Tempêtes libertaires Georges Hénein, Ramsès Younane, et le mouvement surréaliste en Égypte (1937-1963)”. *Réfractioins*, (34), pp. 138-152.
- Cris & Nath, 2013. “Tunisia: Feminism Attack! Anarcha-Feminism in Tunisia”. *Tahrir-ICN*. Disponible en: <https://tahriricn.wordpress.com/2013/11/04/tunisia-feminism-attack-the-anarchist-feminism-in-tunisia/> [Consultado el 11 de abril de 2015]
- Crone, P., 2000. “Ninth-Century Muslim Anarchists”. *Past & Present*, (167), pp. 3-28.
- David Watenpaugh, K., 1966. *Being Modern in the Middle East. Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton: Princeton University Press.
- Day, R.J.F., 2005. *Gramsci is Dead: Anarchist currents in the newest social movements*, London: Pluto Press.
- De la Guardia, C. & Pan-montojo, J., 1998. “Reflexiones sobre una historia transnacional”. *Studia historica. Historia contemporánea*, (16), pp. 9-31.
- De Smet, B., 2012. “Egyptian Workers and “Their” Intellectuals. The Dialectical Pedagogy of the Mahalla Strike Movement”. *Mind, Culture, and Activity: An International Journal*, 19(2), pp. 139-155.
- De Smet, B., 2016. *Gramsci on Tahrir. Revolution and Counter-Revolution in Egypt*. London: Pluto Press.
- De Sousa Santos, B., 2001. “Los nuevos movimientos sociales”. *Revista Del Observatorio Social de América Latina/OSAL*, (5), pp. 177-188.
- Debord, G., 2005. “Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional”. *Bifurcaciones: Revista de Estudios Culturales Urbanos*, (5). Disponible en: <http://www.bifurcaciones.cl/005/reserva.htm> [Consultado el 3 de junio de 2015]
- Deeb, M., 1979. *Party Politics in Egypt: the Wafd and its Rivals 1919-1939*, London: Ithaca Press London.
- Delgado, L.E., Romero, R.J. & Mignolo, W., 2000. “Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo.” *Discourse*, 22(3), pp. 7-33.
- DJ Ahmed., 2015. ““Zo’la” Mohsen shot in the head on Egyptian revolution’s anniversary” *Albawaba*. Disponible en: <http://www.albawaba.com/entertainment/dj-ahmed-%E2%80%999Czo%E2%80%999D-mohsen-shot-head-egyptian-revolutions-anniversary-649952> [Consultado el 3 de mayo de 2016]
- Dolgoff, S. ed., 1971. *Bakunin on Anarchy. Selected Works by the Activist-Founder of World Anarchism*, New York: Vintage Books.

- Donjewan, R., 2011a. “Risāla ilā al-mushīr Ṭanṭawī”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=z-uYpnfNLIU> [Consultado el 19 de junio de 2016]
- Donjewan, R., 2011b. “Ḍid al-Ḥukūma”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Uwai6oTAcMM&list=PLSIHwMS7qUPXTHitnl7oZLrUaz7uhvvx-&index=1> [Consultado el 19 de junio de 2016]
- Donjewan, Ramy., 2012. “Ramy Donjewan, Egypt”. *Middle East Teaching Tools*, Portland State University. Disponible en: <http://www.middleeastpdx.org/resources/original/hip-hop-and-the-arab-uprisings-resources-for-teaching/ramy-donjewan/> [Consultado el 18 de marzo de 2015]
- Downing, J., 2008. “Social Movement Theories and Alternative Media: An Evaluation and Critique”. *Communication, Culture and Critique*, (1), pp. 40-50.
- Duboc, M., 2011. “Egyptian Leftist Intellectuals’ Activism from the Margins. Overcoming the Mobilization/Demobilization Dichotomy.” En J. Beinin & F. Vairel, eds. *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford, California: Stanford University Press, pp. 49-67.
- Dussel, E., 1993. “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)”. *Boundary 2*, (20:3), pp. 65-76.
- Dussel, E., 2000. “Europea, modernidad y eurocentrismo”. En E. Lander, ed. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, pp. 41-54.
- Dussel, E., 2001. *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Dussel, E., 2006. *Veinte tesis de política*. D.F: Siglo XXI.
- Egypt Independent., 2013. “Black Bloc must die, say Jihad and Jama’a al-Islamiyya” *Egypt Independent*. Disponible en: <http://www.egyptindependent.com/news/black-bloc-must-die-say-jihad-and-jama-al-islamiya> [Consultado el 26 de junio de 2013]
- El Guindy, Z., 2013. “Meet the Black Bloc: Egypt’s most talked about radical opposition group”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/151/73889/Egypt/Features/Meet-the-Black-Bloc-Egypt-s-most-talked-about-radical.aspx> [Consultado el 29 de junio de 2013]
- El Khawaga, D., 2003. “La génération seventies en Égypte. La société civile come répertoire d’action alternatif”. En M. Bennani-Chrībi, ed. *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*. Presses de Sciences Po | Académique, pp. 271-292.
- El-Meehy, A., 2012. “Egypt’s Popular Committees. From Moments of Madness to NGO Dilemmas”. *Middle East Research and Information Project*. MER265. Disponible en: <http://www.merip.org/mer/mer265/egypts-popular-committees> [Consultado el 29 de junio de 2013]
- El-Shakry, O., 2007. *The Great Social Laboratory. Subjects of Knowledge in Colonial and Postcolonial Egypt*, Stanford, California: Stanford University Press.

- El-Shakry, O., 2014. “The Arabic Freud: The Unconscious and the Modern Subject”. *Modern Intellectual History*, 11(1), pp. 89-118.
- El-Zatmanh, S. 2015. “From Terso into Ultras: the 2011 Egyptian revolution and the radicalization of the soccer’s Ultra-Fans”. *Soccer and Society*, 13(5-6), pp. 801-813.
- Elgohari, M., 2013. “Egypt’s Ultras: No More Politics”. *Jadaliyya*. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/12475/egypt%E> [Consultado el 29 de junio de 2016]
- ElNabawi, M., 2013. “Women on Walls campaign empowers women via street art”. *Egypt Independent*. Disponible en: <http://www.egyptindependent.com/news/women-walls-campaign-empowers-women-street-art> [Consultado el 2 de julio de 2016]
- Espiñeira González, K., 2015. *Paisajes migrantes en la frontera estirada. La condición postcolonial de la frontera hispano-marroquí*. Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral]
- Evren Türkeli, S., 2006. “Postanarchism and the “3rd Word.” En *56th annual conference of Political Studies Association*. Berkshire: University of Reading.
- Evren Türkeli, S., 2012. *What is anarchism? A reflection on the canon and the constructive potential of its destruction*. Loughborough University. [Tesis doctoral]
- Fahmy, K., 2002. “Prostitution in Egypt in the Nineteenth Century”. En *Outside in: On the Margins of the Modern Middle East*. London: I.B. Tauris and Co. Ltd.
- Fanon, F., 1961. *Los condenados de la tierra*, París: Txalaparta.
- Fanon, F., 2009. *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: AKAL.
- Farrell, D., 2015. “The Role of Artistic Protest Movements in the Egyptian Revolution”. En I. Schäfer (Ed.), *Youth, Revolt, Recognition. The Young Generation during and after the “Arab Spring”*. Berlin: Mediterranean Institute Berlin, pp. 45-51.
- Fathi, Y., 2015. “January’s dream: Egypt’s protest veterans recall 40 years of struggle”. *Abramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/120835/Egypt/Politics-/January’s-dream-Egypt’s-protest-veterans-recall-y.aspx> [Consultado el 13 de marzo de 2017]
- Fawzi, I., 2013. “al-Fann Midān... Muntafas thaqāfi mawlūd min raḥam midān al-Taḥrīr”. *Qantara.de*. Disponible en: <https://ar.qantara.de/content/lmshhd-lthqfy-lmsry-htfly-lfn-mydn-lfn-mydnmtnfs-thqfy-mwlwd-mn-rhm-mydn-lthryr> [Consultado el 4 de agosto de 2015]
- Fédération Anarchiste., 2012. *Le mouvement anarchiste et syndical en Tunisie*, Paris: Éditions du Monde Libertaire.
- Fédération Anarchiste., 2015. “Contribution au débat”. *Documento interno*, EMA.
- Federation, S. (2011). “Revolution in Egypt: Interview with Jano Charbel”. *Solidarity Federation*. Disponible en: <http://www.solfed.org.uk/revolution-in-egypt-interview-with-an-egyptian-anarcho-syndicalist>[Consultado el 20 de junio de 2013]

- Felici, I., 2016. “Domani..., Tunis 1935, une publication antifasciste et anticolonialiste à l’initiative des anarchistes italiens de Tunisie”. En S. Finzi, ed. *Storie e testimonianze politiche degli italiani di Tunisia*. Tunis: Edizioni Finzi, pp. 173-183.
- Feminism Attack., 2013. “Pourquoi nous sommes contre les Femem?” *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/feminism-attack/pourquoi-nous-sommes-contre-les-femen-/361336023993902> [pagina rota] [Consultado el 12 de abril de 2015]
- Feyerabend, P., 1975. *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Editorial Tecnos.
- Fiscella, A., 2014. “Varieties of Islamic Anarchism. A Brief Introduction”. Disponible en: http://www.alpineanarchist.org/miscell/Islamic_Anarchism_Zine.pdf. [Consultado en marzo de 2017]
- Fiscella, A.T., 2009. “Imagining an Islamic Anarchism: A New Field of Study is Ploughed”. En A. J. M. E. Christoyannopoulos, ed. *Religious Anarchism: New Perspectives*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 280-317.
- Gaber, Y., 2011. “Popular committees hold first general conference”. *Abramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContentP/1/10556/Egypt/Popular-committees-hold-first-general-conference.aspx> [Consultado el 20 de noviembre de 2015]
- Galian, L., 2015. “New Modes of Collective Actions: The Reemergence of Anarchism in Egypt”. En F. Gerges, ed. *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism beyond the Arab Uprisings*. New York: Palgrave MacMillan, pp. 351-372.
- Galián, L., 2015. “Hacia un estudio decolonial del anarquismo. Perspectivas comparadas de Egipto y Túnez”. *REIM*, (18), pp. 44-73.
- Galián, L. & Paonessa, C., 2018. “Anarchism in Egypt: a Brief Account of its History until 1945”. *Anarchist Studies Journal*. [en prensa]
- Galván-Álvarez, E., 2018. “Recalcitrant Priests: Tradition, Agency and Struggle in Early Buddhist Anarchism”. En C. Levi, ed. *The Anarchist Imagination*. London: Routledge-Interventions. [en prensa]
- García, V., 2003. “La internacional obrera. Breve recuento histórico del desarrollo de la Primera Internacional”. *Antorcha*. Disponible en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/internacional/9_internacional.html. [Consultado el 15 de agosto de 2015].
- Geer, B. 2013. “Autonomy and Symbolic Capital in an Academic Social Movement: The March 9 Group in Egypt”. *European Journal of Turkish Studies*, (17), pp. 1-19.
- Gerges, F., 2015. (Ed.), *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism beyond the Arab Uprisings*. London: Palgrave MacMillan
- Gershoni, I. & Jankowski, J.P., 1995. *Redefining the Egyptian Nation 1930-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gershoni, I. & Jankowski, J.P., 2010. *Confronting Fascism in Egypt: Dictatorship versus Democracy in the 1930s*, Stanford, California: Stanford University Press.

- Gervasio, G., 2005. *Intelletuali e marxismo: una storia dell'opposizione secolare in Egitto, 1967-1981*. Università di Napoli "L'Orientale" (UNO). [Tesis doctoral]
- Gervasio, G., 2005. "Scrivere la storia dai margini. Note sull'alternativa marxista in Egitto (1967-1981)". *Oriente Moderno*, 24(85), pp. 437-453.
- Gharib, S., 1986. *Surrealism in Egypt and plastic arts*, Cairo: Ministry of Culture and Foreign Cultural Relations.
- Gibril, S., 2016. "Contentious Politics and Bottom-Up Mobilization in Revolutionary Egypt: The Case of Egyptian Football Supporters in Cairo". En F. Gerges (Ed.), *Contentious Politics in the Middle East. Popular Resistance and Marginalized Activism beyond the Arab Uprisings*. London: Palgrave MacMillan, pp. 305-329.
- Gimeno, J.C., 2012. "Reflexiones críticas desde los márgenes sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora". *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, 2(2), pp. 137-176.
- Ginat, R., 2011. *A History of Egyptian Communism: Jews and Their Compatriots in Quest of Revolution*, London, New York: Lynne Rienner Publishers Inc.
- Ginzburg, C., 1981. *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik Editores.
- Goldman, E., 1911. *Anarchism and Other Essays*, New York: Mother Earth Publishing Association.
- Gómez García, L., 1992. "La prensa de partidos: termómetro del devenir democrático egipcio". *Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, XIII, pp. 69-107.
- Gómez García, L., 1996. *Marxismo, Islam e Islamismo: El proyecto de Adil Husayn*, Madrid: CantArabia.
- Gordon, U., 2007. "Anarchism reloaded". *Journal of Political Ideologies*, 12(1), pp. 29-48.
- Gordon, U., 2008. *Anarchy Alive! Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory*, London: Pluto Press.
- Gordon, U., 2010. "Against the Wall: Anarchist Mobilization in the Israeli-Palestinian Conflict". *Peace & Change*, 35(3), pp. 412-433.
- Gorman, A., 2003. *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation*, London, New York: Routledge Curzon.
- Gorman, A., 2005. "Anarchists in Education: The Free Popular University in Egypt (1901)". *Middle Eastern Studies*, 41(3), pp. 303-320.
- Gorman, A., 2008a. "Foreign workers in Egypt 1882-1914: subaltern or labor elite?" En S. Cronin, ed. *Subalterns and Social Protest. History from Below in the Middle East and North Africa*. New York: Routledge, pp. 237-259.
- Gorman, A., 2008b. "Socialisme en Égypte avant la Première Guerre mondiale: la contribution des anarchistes". *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 106(2008), pp. 47-64.

- Gorman, A., 2010. “Diverse In Race, Religion And Nationality... But United In Aspirations Of Civil Progress”: The Anarchist Movement In Egypt 1860-1940”. En S. Hirsch & L. Van Der Walt, eds. *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940*. Leiden, Boston: Brill, pp. 3-31.
- Gorman, A., 2013. “Radical Internationalists on the Nile and across the Mediterranean”. En A. Lyberatos, ed. *Social Transformation and Mass Mobilisation in the Balkan and Eastern Mediterranean Cities 1900-1923*. Heraklion: Crete University Press, pp. 307-322.
- Gorman, A., 2014. “Internationalist Thought, Local Practice: Life and Death in the Anarchist Movement in 1890s Egypt”. En *Colonial Quiescence, Subterranean Resistance*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 222-252.
- Graeber, D., 2002. “The New Anarchists”. *New Left Review*, 13, pp. 61-73.
- Graham, R., 2005. *Anarchism. A Documentary History of Libertarian Ideas*, Montreal/New York/London: Black Rose Books.
- Gran, P., 1998. *Islamic Roots of Capitalism*, Syracuse: Syracuse University Press.
- Gran, P., 2005. “Egypt and Italy, 1760-1850”. En N. Hanna & R. Abbas, eds. *Society and Economy in Egypt and the Eastern Mediterranean 1600-1900*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press, pp. 11-39.
- Gröndahl, M., 2012. *Revolution Graffiti. Street Art of the New Egypt*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.
- Grubic, A. & Graeber, D., 2004. “Anarchism, or The Revolutionary Movement of the Twenty-first Century”. *Znet*. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/andrej-grubic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century> [Consultado el 15 de agosto de 2015]
- Guérin, D., 1970. *Anarchism From Theory to Practice*, New York: Monthly Review Press.
- Guessoumi, M., 2014. “The Map of the Tunisian Left”. En K. Kalfat, ed. *Mapping of the Arab Left. Contemporary Leftist Politics in the Arab East*. Tunis, pp. 16-43.
- Gunning, J., & Zvi Baron, I., 2014. *Why Occupy a Square? People, Protests, and Movements in the Egyptian Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Habib, M., 2011. “Revolution restores student power to Egypt campuses”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/7629/Egypt/Politics-/Revolution-restores-student-power-to-Egypt-campus.aspx> [Consultado el 20 de noviembre de 2015]
- Hamed, A., 2014. *Revolution as a Process: The Case of the Egyptian Uprising*. Bremen: Wiener Verlag für Sozialforschung.
- Hamilton, O. R., 2016. “The memory of the Egyptian revolution is the only weapon we have left”. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2016/jan/25/egypt-revolution-five-years-omar-robert-hamilton> [Consultado el 3 de junio de 2013]

- Hammad, H., 2016. “Arwa Salih’s The Premature: Gendering the History of the Egyptian Left”. *Arab Studies Journal*, XXIV(1), pp. 120-146.
- Hamza, 2008. “An Overview of Anarchism in Jordan Today”. *Anarkismo*. Disponible en: http://www.anarkismo.net/newswire.php?story_id=8326%22%3EAnarkismo%3C/a%3E [Consultado el 25 de marzo de 2015]
- Hamzeh, M., & Sykes, H., 2014. “Egyptian Football Ultras and the January 25th Revolution. Anti-corporate, Anti-militarist and Martyrdom Masculinities”. *Anthropology of the Middle East*, 9(2), pp. 91-107.
- Hanley, W., 2007. *Foreignness and Localness in Alexandria, 1880-1914*. Princeton University.
- Hassan, B., 2013. “The colour brown: de-colonising anarchism and challenging white hegemony”. *Random Shelling*. Disponible en: <https://budourhassan.wordpress.com/2013/07/24/the-colour-brown-de-colonising-anarchism-and-challenging-white-hegemony/>. [Consultado el 3 de septiembre de 2015]
- Hassan, B., 2013a. “Omar Aziz: Rest in Power”. *Wordpress*. Disponible en: <https://budourhassan.wordpress.com/2013/02/20/omar-aziz/> [Consultado el 25 de marzo de 2015]
- Hassan, B., 2015. “Radical Lives: Omar Aziz. *Novara Media*”. Disponible en: <http://novaramedia.com/2015/02/23/radical-lives-omar-aziz/> [Consultado el 25 de marzo de 2015]
- Héau-Lambert, C. & Rajchengerg S., E., 2013. “La reivindicación política de los conceptos de raza e indianidad en el zapatismo y neozapatismo”. *Cultura y representaciones sociales*, 7(14), pp. 46-66.
- Henein, G., 2006. *Ouvres. Poèmes, récits, essais, articles et pamphlets*. P. Vilar, M. Kober, & D. Lançon, Eds.. Paris: Denoël.
- Hilal, J & Hermann, K. Eds., 2014. *Mapping of the Arab Left. Contemporary Leftist Politics in the Arab East*. Ramallah: Rosa Luxemburg Stiftung. Regional Office Palestine.
- Hobsbawm, E.J., 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Manchester: Manchester University Press.
- Howeid, A., 2005. “A Chronology of dissernt”. *Al-Ahram Weekly*. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263200500105877> [Consultado el 17 de noviembre de 2013]
- Hui, W., 1998. “Postcolonial Approaches”. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, pp. 200-204.
- Human Rights Watch., 2014. “All According to Plan. The Rab’a Massacre and Mass Killings of Protesters in Egypt”. *Human Rights Watch*. Disponible en: https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/egypto814web_o.pdf [Consultado el 3 de octubre de 2016]
- Human Rights Watch., 2005. “Reading between the Red Lines: The Prepression of Academic Freedom in Egyptian Universities”. *Human Rights Watch*. Disponible en: <http://www.hrw.org/reports/2005/egypto605/egypto605.pdf> [Consultado el 3 de octubre de 2016]

- Hussein, W., 2015. “Egypt’s Tamarod outlives its purpose”. *Almonitor*. Disponible en: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/egypt-tamarod-movement-political-campaign-mubarak-sisi.html> [Consultado el 23 de noviembre de 2015]
- Hynding Hansen, K., 2013. “The voice of Egyptian raptivists cannot be silenced”. *RAPOLITICS*. Disponible en: <http://www.rapolitics.org/the-voice-of-egyptian-raptivists-cannot-be-silenced/> [Consultado el 23 de febrero de 2016]
- Ibrahim, A., 2013. “Black Bloc Egypt”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=L8IyRkEKyWY> [Consultado el 23 de febrero de 2013]
- Ibrahim, I.A., 1979. “Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation”. *Middle Eastern Studies*, 15(3), pp. 346-357.
- Iglesias Turrión, P., 2008. *Multitud y acción colectiva postnacional: Un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)*. Universidad Complutense de Madrid. [Tesis doctoral]
- Ikhtyar., 2013a. *Ikhtyar*. Disponible en: <http://www.ikhthar.org/> [Consultado el 20 de mayo de 2015]
- Ikhtyar., 2013b. “Ikhtyar”. *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/ikhtharforgerstudies/> [Consultado el 20 de mayo de 2015]
- Ikhwan Wiki, I., 2012. “al-anārkiyya (al-ishtirākīyyin al-thawriyyīn) wa fawḍawīyyat al-dawla”. *Ikhwan Wiki*. Disponible en: http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=الأناركية_الاشتراكيين_الثوريين_وفوضوية_الدولة [Consultado el 10 de junio de 2013]
- Ismail, S., 2006. *Political Life in Cairo’s New Quarters. Encountering the Everyday State*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Izquierdo Brichs, F., 2008. *Poder y felicidad. Una propuesta de sociología del poder*, Madrid: Los libros de la catarata.
- Jabar, F.A., 1997. *Post-Marxism and the Middle-East*, Beirut: Saqi Books.
- Jankowicz, M., 2016. ““Erase and I will draw again”: the struggle behind Cairo’s revolutionary graffiti wall”. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/cities/2016/mar/23/struggle-cairo-egypt-revolutionary-graffiti> [Consultado el 23 de julio de 2016]
- Jankowski, J.P., 1975. *Egypt’s young rebels: “Young Egypt” 1933-1952*, Michigan: Hoover Institution Press.
- Jean Veneuse, M., 2009. *Anarca-Islam*. Queen’s University Kingston. Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/mohamed-jean-veneuse-anarca-islam%0D>. [Consultado el 3 de abril de 2015]
- Jean Veneuse, M., 2013. *Islam and Anarchism. Relationships and Resonances*, Minor Compositions. [en prensa]

- Jean Zaganariaris, 2013. “Femen: qui sont les néocolonialistes?” *Liberation*. Disponible en: http://www.liberation.fr/planete/2013/06/25/femen-qui-sont-les-neocolonialistes_913695 [Consultado el 3 de abril de 2015]
- Jenkins, K., 2003. *Refiguring History. New Thoughts On An Old Discipline*, London, New York: Routledge: Taylor and Francis Group.
- Jesi, F., 2000. *Spartakus. Simbologia della rivolta*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Juris, J. S., 2004. “Movimientos sociales en Red: Movimientos globales por una justicia global”. En *Una sociedad en Red: Una visión global*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 415-439.
- Kadry, A., 2015. “Gender and Tahrir Square: contesting the state and imagining a new nation”. *Journal for Cultural Research*, 19(2), pp. 199-206.
- Kane, P., 2014. “Art Education and the Emergence of Radical Art Movements in Egypt : The Surrealists and the Contemporary Arts Group, 1938-1951”. *The Journal of Aesthetic Education*, 44(4), pp. 95-119.
- Karamustafa, A.T., 2006. *God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Perios 1200-1550*, Oxford: Oneworld Publications.
- Kendall, E., 2006. *Literature, Journalism and the Avant-Garde : Intersection in Egypt*, Florence, KY, USA: Routledge.
- Khuri-Makdisi, I., 2006. “Theater and Radical Politics in Beirut, Cairo and Alexandria: 1860-1914”. *Center for Contemporary Arab Studies Edmund A. Walsh School of Foreign Service*, pp. 5-57.
- Khuri-Makdisi, I., 2010. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kina, R., 2005. *Anarchism a beginner’s guide*, Oxford: Oneworld Publications.
- Knight, M.M., 2003. *The Taqwacores*, Berkeley, Beirut: Telegram Books.
- Knight, R., 2012. “Anti-colonial Anarchism, Or Anarchistic Anti-Colonialism: The Similarities in the Revolutionary Theories of Frantz Fanon and Mikhail Bakunin” *Theory In Action*, 5(4), pp. 82-92.
- Kornegger, P., 1975. “Anarchism: The Feminist Connection”. *Second Wave*, 4(1). Disponible en: <https://theanarchistlibrary.org/library/peggy-kornegger-anarchism-the-feminist-connection.pdf> [Consultado el 16 de agosto de 2015]
- Krämer, G., 1989. *The Jews in Modern Egypt 1914-1952*, London: I.B. Tauris and Co. Ltd.
- Kropotkin, P., 1905. “Anarchism”. *Encyclopedia Britannica*. Disponible en: <http://dwardmac.pitzer.edu/kropotkin/britanniaanarchy.html>. [Consultado el 16 de agosto de 2015]
- La Commun Libertaire., 2015. “Tunisie. Rencontres anarchistes méditerranéennes. Appel à une première Rencontre Anarchiste Méditerranéenne!” *International of Anarchist Federations*. Disponible en: <http://i-f-a.org/index.php/fr/article-2/625-appel-a-une-premiere-rencontre-anarchiste-mediterraneenne> [Consultado el 3 de abril de 2015]

- Lacoss, D., 2010. On Blasphemy and Imagination: Arab Surrealism Against Islam. *Fifth Estate*, (383).
- LaCoss, D., Art and Liberty: Surrealism in Egypt. *Communicating Vessels*, (21), pp. 28-33.
- Lander, E., Dussel, E. & Coronil, F., 2000. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. E. Lander, ed., Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.
- Lane, E., 2012. “Egypt’s activists use film to move beyond Tahrir Square”. *BBC*. Disponible en: <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-17277156> [Consultado el 23 de julio de 2016]
- Lavoro, C.G.I. del, 2015. “La Storia della CGIL. Dalla nascita ai giorni nostri”. *Confederazione Generale Italiana del Lavoro*. Disponible en: <http://old.cgil.it/CGIL/Storia/Storia.aspx> [Consultado el 23 de enero de 2017]
- Lazarus, N., 2004. “The fetish of “the West” in postcolonial theory”. En *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43-64
- Lefebvre, H., 1974. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Lewis, M.W. & Wingen, K.E., 1997. *The Myths of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Libcom.org., 2013. “The Black Bloc Myth”. *Libcom.org*. Disponible en: <http://libcom.org/forums/africa/egypt-black-bloc-myth-26022013> [Consultado el 23 de junio de 2013]
- López García, B., 1997. *El mundo arabo-islámico contemporáneo*, Madrid: Editorial Síntesis.
- López García, B., 2007. “El olvido del exilio de los españoles en el norte africano. La investigación sobre el exilio y la emigración de los españoles en Marruecos”. En *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la independencia de Marruecos*. Madrid: Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, pp. 176-208.
- Löwy, M., 2009. *Morning Star. Surrealism, marxism, anarchism, situationism, utopia*, Austin: University of Texas Press.
- Mada Masr., 2016. “Update: Townhouse building demolition postponed”. *Mada Masr.* Disponible en: <http://www.madamasr.com/news/culture/update-townhouse-building-demolition-postponed> [Consultado el 27 de junio de 2016]
- Makawi, N., 2013. “Al-Intikhābāt al-ṭullābiyya fī Miṣr qirā’ fī-l-muqadimmāt wa-l-natā’ij”. *Al-Safir al-‘Arabī*. Disponible en: <http://arabi.assafir.com/Article/25/3192> [Consultado el 27 de junio de 2016]
- Makouke, M.L., 2013. “Après les Femen, les Feminism Attack veulent faire parler d’elles en Tunisie”. *Tarrafemina*. Disponible en: <http://www.terrafemina.com/societe/international/articles/28904-apres-les-femen-les-feminism-attack-veulent-faire-parler-delles-en-tunisie.html> [Consultado el 10 de abril de 2015]
- Mansour Desvaux, M.-F., 2014. *Le surréalisme à travers Joyce Mansour: peinture et poésie, le miroir du désir*. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I. [Tesis doctoral]

- Marchart, O., 2007. *Post-foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marshall, P., 2008. *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London, New York, Toronto, Sydney: Harper Perennial.
- Martín Rojo, L., & Díaz de Frutos, C., 2014. “En #Sol, revolución: paisajes lingüísticos para tomar las plazas”. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 2014, 15(1-2), pp. 1-24.
- Martínez, M., 2004. *Casbah d’oubli: l’exile des réfugiés politiques espagnoles en Algérie (1939-1962)*, Paris: Editions L’Hamarttan.
- Marx, K., 1872. “La nacionalización de la tierra”. *International Herald*. Disponible en: <http://archivo.juventudes.org/karl-marx/la-nacionalizaci%C3%B3n-de-la-tierra> [Consultado el 3 de abril de 2017].
- Massad, J., 2007. *Desiring Arabs*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Massad, J., 2012. “The Arab Spring and other American seasons”. *al-Jazeera*. Disponible en: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/08/201282972539153865.html> [Consultado el 2 de agosto de 2016].
- May, T., 1994. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- May, T., 1994. *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Meddeb, H., 2013. *Electro Chaabi*. Egipto, Francia.
- MEE., 2015. “Egypt court bans diehard “ultra” football fans”. *Middle East Eye*. Disponible en: <http://www.middleeasteye.net/news/egypt-court-bans-diehard-ultra-football-fans-1082393607> [Consultado el 28 de julio de 2015]
- Mehdi Ali, A.S., 1987. *A linguistic study of the development of scientific vocabulary in Standard Arabic*, London, New York: Routledge & Kegan Paul.
- Meijer, R., 1985. *Contemporary Egyptian Historiography of the Period 1936-1952: A Study of its Scientific and Political Character*, Amsterdam: Netherlands Flemish Institute.
- Mignolo, W.D., 2000. “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, pp. 55-86.
- Mignolo, W.D., 2005. “La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales”. *AdVersuS: Revista de Semiótica*, (4). Disponible en: http://www.adversus.org/indice/nro4/articulos/articulo_mingolo.htm. [Consultado el 3 de junio de 2015]
- Migueláñez Martínez, M., 2012. “Anarquismo argentino. ¿Hito histórico o hito historiográfico?” En *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles*, pp. 436-452.
- Mitchell, T. ed., 2000. *Questions of Modernity*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press.

- Mitchell, T., 1988. *Colonizing Egypt*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- MLS., 2012b. “Mursī yu‘alin al-ḥarb ‘ala al-sha‘b”. *Blogspot*. Disponible en: http://ismegypt.blogspot.com.es/2012/12/blog-post_11.html [Consultado el 13 de junio de 2013]
- MLS., 2011. “al-Ḥaraka al-ishtirākiyya al-taḥarruriyya”. *Blogspot*. Disponible en: <http://ismegypt.blogspot.com.es/> [Consultado el 12 de junio de 2013]
- MLS., 2012. “al-Ḥaraka al-ishtirākiyya al-taḥarruriyya”. *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/LibertarianSocialistsMovementEgypt/> [Consultado el 12 de junio de 2013]
- MLS., 2012a. “Idrāb ‘ām um khidā‘a ‘ām?”. *Blogspot*. Disponible en: <http://ismegypt.blogspot.com.es/2012/02/blog-post.html> [Consultado el 13 de junio de 2013]
- MLS., 2015. “Khitāb al-Ḥaraka al-Ishtirākiyya al-Taḥarruriyya - Miṣr li-l-multaqa al-anārki al-mutawasiṭi bi-Tūnis”. *Documento interno, EMA*.
- Moheb, S., 2011. “Ungaretti ad Alessandria”. En F. Però & P. Vascotto, eds. *Le rotte di Alessandria. Po aleksandrijskih poteh*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, pp. 111-122.
- Monaco, A., 2012. “Un contributo dimenticato al dibattito culturale nell’ Egitto del 1940: la rivista “ al-Taḥawwur” *Rivista di Arablit*, II(4), pp. 19-32.
- Monciaud, D., 2015. “Pacifisme, antifascisme et anticolonialisme dans l’Égypte des années 1930: l’expérience de la ligue pacifiste Ansār al Sālam”. *Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique*, 127, pp. 51-74.
- Montasser, F., 2012. “A year of El-Fan Midan in Egypt”. *Abramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/5/0/38785/Arts--Culture/0/A-year-of-ElFan-Midan-in-Egypt.aspx> [Consultado el 20 de agosto de 2016]
- Mora, J.F., 1994. “Experiencia”. *Diccionario de Filosofía*. Tomo II, Barcelona: Editorial Ariel, pp. 1181-1188.
- Mosireen., 2011. *Mosireen*. Disponible en: http://mosireen.org/?page_id=330 [Consultado el 3 de julio de 2015]
- Musa, S., 1961. *The Education of Salama Musa*, Leiden: E.J. Brill.
- Nassif, D., 2000. “Dissidents in Communist Party Revolt against Damascus”. *Middle East Intelligence Bulletin*, 2(10). Disponible en: https://www.meforum.org/meib/articles/0011_13.htm [Consultado el 10 de abril de 2015]
- Nettlau, M., 1996. *A Short History of Anarchism* H. M. Becker, ed., London: Freedom Press.
- Nettlau, M., 2006. *La anarquía a través de los tiempos*, Ediciones HL. Disponible en: <https://docs.google.com/file/d/0B14Synwe1mHzLWJLbWVDSEQIemc/edit>. [Consultado el 7 de marzo de 2014]
- Newman, S., 2003. *The politics of postanarchism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Newman, S., 2011. “Postanarchism and space: Revolutionary fantasies and autonomous zones”. *Planning Theory*, 10(4), pp. 344-365.

- Onodera, H., 2009. “The Kifaya Generation Politics of Change Among Youth in Egypt”. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, 34(3), pp. 44-64.
- Operation Egypt., 2013. “#OpEgypt: Hekayetna (Our Story) - Song by Ultras Ahlawy”. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=hkkYxzfkoKo&list=PLSIHwMS7qUPUV_biFNhDCwkYQG05DpbB2&index=7 [Consultado el 7 de marzo de 2014]
- Ortega, A., 2015. *El movimiento sindical en Túnez y Egipto: Colaboración, disidencia y renovación*. Universidad Autónoma de Madrid.
- Paonessa, C., 2018. “L’anarchismo in situazione coloniale: breve storia degli anarchi italiani in Egitto (1860-1914)”. *Studi storici* [En prensa]
- Paramerswar Gaonkar, D., 2001. *Alternative Modernities*, Durham and London: Duke University Press.
- Pea, E., 1995. *Vita in Egitto*, Ponte alle Grazie.
- Petricioli, M., 2007. *Oltre il mito. L’Egitto degli italiani (1918-1947)*, Milano: Bruno Mondadori.
- Porter, D., 2011. *Eyes to the South: French Anarchists and Algeria*, Okland, Edimburgh, Baltimore: AK Press.
- Prado, A., 2010. *El islam como anarquismo místico*, Barcelona, Ed. Virus Editorial.
- Pratt, N., 2012. “Bringing the Revolution to Campus: An Interview with March 9 Activist Laila Soueif”. *Jadaliyya*. Disponible en: http://www.jadaliyya.com/pages/index/5457/bringing-the-revolution-to-campus_an-interview-wit [Consultado el 16 de julio de 2015]
- Pratt, N., 2014. “From revolution to repression. Egyptian universities on the frontline of protest”. *Egypt Solidarity Initiative*. Disponible en: <https://egyptsolidarityinitiative.org/egyptian-universities-on-the-frontline-protest-order-form/> [Consultado el 16 de julio de 2015]
- Quijano, A. & Wallerstein, I., 1992. “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”. *Revista internacional de ciencias sociales*, (134), pp. 583-591.
- Radical Beirut, 2012. “Radical Beirut”. *Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/RadicalBeirut/info?tab=page_info [Consultado el 4 de abril de 2015]
- Radical Beirut, 2013. “A Letter to North American Anarchists”. *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/notes/radical-beirut/a-letter-to-north-american-anarchists/413180332114614> [Consultado el 1 de abril de 2015]
- Radio Tram., 2012. *Radio Tram*. Disponible en: <http://www.radiotram.com/> [Consultado el 18 de marzo de 2015]
- Rafanelli, L., 2010. *Memorie d’una chiromante* Milva Maria Cappellini, ed., Cuneo: Nerosubianco.
- Ramnath, M., 2011. *Descolonizing Anarchism: An Antiauthoritarian History of India’s Liberation Struggle*, Edinburgh: AK Press - Institute for Anarchist Studies.
- Ramón Grosfoguel, 2006. “World-System Analysis in the Context of Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality”. *Review*, 29(2), pp. 167-188.

- Ramos Tolosa, J., 2015. “¿No hay eco en el eco?”. El memoricidio de la Nakba y sus resistencias”. *REIM*, (18), pp. 164-186.
- Raouf Ezzat, H., 2004. “Beyond Methodological Modernism: Towards a Multicultural Paradigm Shift in the Social Sciences”. En A. Helmut, M. Glasius, & M. Kaldor (Eds.), *Global Civil Society 2004-2005*. London: SAGE Publications, pp. 40-58.
- Rapolitics., 2013. “I Rap to Break the Silence Inside Me”. *Rapolitics*. Disponible en: <http://www.rapolitics.org/i-rap-to-break-the-silence-inside-me/> [Consultado el 25 de junio de 2016]
- Red and Black Revolution, 2001. “Rebels at Ruesta. International Libertarian Meeting”. *Red and Black Revolution*, (2), pp. 28-30.
- Renton, D., 2004. *Dissident Marxism: Past Voices for Present Times*, London, New York: Zed Books.
- Renton, D., 2011. “Bread and Freedom”. *Revolutionary History*, 8(2). Disponible en: <http://www.marxists.org/history/etol/revhist/backiss/vol8/no2/renton.html>. [Consultado el 21 de junio de 2014]
- Revolution Records., 2006. “Revolution Records”. *Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/revrecordz/info/?entry_point=about_section_header&tab=page_info [Consultado el 21 de junio de 2016]
- Reynaud Paligot, C., 1995. *Parcours Politique des surréalistes 1919-1969*, Paris: CNRS Editions.
- Rissmandel, P., 1996. “About Grassroots and Community Media” *WayBack Machine*. Disponible en: <http://web.archive.org/web/20081006211953/http://www.mediageek.org/rfc/media.html> [Consultado el 5 de julio de 2016]
- Rizk, P., 2013. “The Necessity of Revolutionary Violence in Egypt”. *Jadaliyya*. Disponible en: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/11073/the-necessity-of-revolutionary-violence-in-egypt> [Consultado el 20 de junio de 2013]
- Rosemont, F. & D.G. Jekkey, R. eds., 2009. *Black, Brown and Beige. Surrealist writings from Africa and the Diaspora*, Austin: University of Texas Press.
- Ryzova, L., 2004. *L'effendiyya ou la modernité contestée* Collection., Le Caire: Cedej.
- Sacchetti, G., 2013. “La presse anarchiste italienne en Égypte et en Tunisie à la fin du XIXe siècle”. En *Press et exit*. Padova: Università di Padova. Disponible en: <http://exil.hypotheses.org/169> [Consultado el 20 de mayo de 2015]
- Sadat ALGNT., 2012. “Rāb al-sha‘ab wa al-ḥukūma”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=VKjKU8jE7IE> [Consultado el 20 de junio de 2016]
- Sa‘id, R., 1986. *Tārikh al-ḥaraka al-shuyū‘iyya al-miṣriyya*. Al-Qāhira: Sharika al-amal li-l-ṭabā‘a wa-l-nashr. V. 1, 2, 3, 4.
- Saïl, M., 1930. “L’opinion publique”. *La voix libertaire*, N.55. Disponible en: http://cntaittoulouse.lautre.net/article.php?id_article=960 [página rota] [Consultado el 14 de marzo de 2015]

- Saïl, M., 1951. “La mentalité kabyle”. *Le Libertaire*, (257). Disponible en: <https://www.kabyle.com/articles/mentalite-kabyle-mohamed-sail-libertaire-ndeg-257-16-fevrier-1951-21377-18012013>. [Consultado el 4 de abril de 2015]
- Salam., 2013. “The Choir Project”. *The Choir Project*. Disponible en: <http://www.choirproject.net/> [Consultado el 16 de agosto de 2016]
- Samantha, S. M., 2009. “Revolution, Facebook-Style”. *The New York Times Magazine*. Disponible en: http://www.nytimes.com/2009/01/25/magazine/25bloggers-t.html?_r=0 [Consultado el 16 de agosto de 2016]
- Samidoun, 2006. “Samidoun”. *Samidoun*. Disponible en: <http://samidoun.blogspot.com.es/> [Consultado el 5 de abril de 2015]
- Samir, 1996. “News from the land of cedars”. *Spunk Library*. Disponible en: <http://www.spunk.org/library/pubs/ws/ws47/spoo1539.html> [Consultado el 6 de abril de 2015]
- Sánchez Díaz, A.M. & Mula Gómez, A.J., 1996. “Noticia sobre la circulación en Tánger en 1896 del periódico Conciencia Libre de Valencia”. *Anales de historia contemporánea*, 12, pp. 639-649.
- Santilli, A., 2013. “Penser et analyser le cosmopolitisme. Le cas des Italiens d’Alexandrie au XIXe siècle”. *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*. Disponible en: <http://mefrim.revues.org/1516>. [Consultado el 6 de abril de 2015]
- Secrétariat International., 2007. “A propos du text d’Al Badil al Chouyouii al taharrouri du 23 février 2007”. *Alternative Libertaire*. Disponible en <http://www.alternativelibertaire.org/?A-propos-du-texte-d-Al-Badil-al> [Consultado el 6 de abril de 2015]
- Senta, A., 2016. *L'altra rivoluzione. Tre percorsi di storia dell'anarchismo*, Bologna: BraDypUS Editore.
- Shams El-Din, Mai, 2014a. “Campus oppression protends grom future of Egypt’s youth”. *Mada Masr*. Disponible en: <http://www.madamasr.com/sections/politics/campus-oppression-portends-grim-future-egypt%E2%80%99s-youth> [Consultado el 21 de septiembre de 2015]
- Shams El-Din, Mai., 2014b. “Can the police return to campus?” *Mada Masr*. Disponible en: <http://www.madamasr.com/sections/politics/can-police-return-campus> [Consultado el 10 de septiembre de 2015]
- Shannon, D. & Rogue, J., 2009. *Refusing to Wait: Anarchism and Intersectionality*, Fordsburg: Zabalaza Books.
- Sherif, T., 2012. “Egypt students mark 46’ workers and students anti-British uprising with anti-SCAF marches, presets”. *Ahramonline*. Disponible en: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/35051/Egypt/Politics-/Egypt-students-mark--workers-and-students-antiBrit.aspx> [Consultado el 10 de septiembre de 2015]
- Shojaei, A., 2012. “A Critical Discourse Analysis of Political Ideology and Control Factors in News Translation”. *Theory and Practice in Language Studies*, 2(12), pp. 2535-2540.

- Sholz, S. J., 2014. “Transnational feminist solidarity and lessons from the 2011 protest in Tahrir Square”. *Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought*, 4(2-3), pp. 205-219.
- Sibai, S.A., 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, México D.F.: AKAL.
- Sibā’ī, B., 1987. “al-Trutskiyya al-Miṣriyya” baīna a‘āmaī 1938 wa 1948”. En Aḥmad ‘Abd Allah. *Tarikh baīn al-minhaj al-‘ilmī wa-l-ṣirā‘ al-ḥizbī*. Al-Qāhira: Dār Shahdī li-l-nashr.
- Sibā’ī, B., 1993. “Anwār Kāmil (1913-1991) raḥil saḥīb “al-Kitāb al-Manbudh”” *Adāb wa Naqad*. N.75, pp. 108-110.
- Skirda, A., 2002. *Facing the Enemy. A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968*, London, Berkeley: AK Press.
- Smith, R. C. 2002. *Art and the Performance of Memory. Sounds and gestures of recollection*. (R. C. Smith, Ed.). New York: Routledge: Taylor and Francis Group.
- Sonn, R.D., 1989. *Anarchism and Cultural Politics in Fin De Siecle France*, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Sorbera, L. 2014. “Challenges of thinking feminism and revolution in Egypt between 2011 and 2014”. *Postcolonial Studies*, 17(1), pp. 63-75.
- Soueif, A. 2011. “Image of unknown woman beaten by Egypt’s military echoes around world”. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2011/dec/18/egypt-military-beating-female-protester-tahrir-square> [Consultado el 10 de agosto de 2016]
- Soueif, A., 2012. *Cairo. My City, Our Revolution*. London: Bloomsbury. [Epub]
- Spivak, G.C., 1998. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” I. *Orbis Tertius*, III(6), pp. 205-217.
- Stephens, J., 2013. “Representation and the Egyptian Black Bloc: The Siren Song of Orientalism?” *Jadaliyya*. Disponible en: http://www.jadaliyya.com/pages/index/10411/representation-and-the-egyptian-black-bloc_the-sir [Consultado el 26 de junio de 2016]
- Stephens, J., 2013a. “Palestinian Anarchists in Conversation: Recalibrating Anarchism in a Colonized Country”. *Anarchist Studies*. Disponible en: <https://anarchiststudies.org/2013/07/19/palestinian-anarchists-in-conversation-recalibrating-anarchism-in-a-colonized-country/> [Consultado el 10 de abril de 2015]
- Stephens, J., 2013b. “Syrian Anarchist Challenges the Rebel/Regime Binary”. *Truthout*. Disponible en: <http://www.truth-out.org/news/item/18617-syrian-anarchist-challenges-the-rebel-regime-binary-view-of-resistance> [Consultado el 11 de abril de 2015]
- Stetkevych, J., 1970. *The Modern Arabic Literary Language*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Suto, R. J., 2014. “Egypt’s New Terrorism Law”. *Atlantic Council*. Disponible en: <http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/egypt-s-new-terrorism-law> [Consultado el 18

- de agosto de 2016]
- Swierk, Y., 2011. “Entrevista a Dina Hassan”, Cairo. Disponible en: <http://dar.aucegypt.edu/bitstream/handle/10526/1653/InterviewTranscript.docx?sequence=1> [Consultado el 19 de agosto de 2016]
- Syrian Nonviolence Movement., 2012. “Non-violence Map in Syrian Uprising”. *Syrian Nonviolence Movement*. Disponible en: http://www.alharak.org/nonviolence_map/en/ [Consultado el 10 de abril de 2015]
- Tahrir Documents., 2011a. “Bayān al-ta’asīs li-lijān al-sha‘biyya li-l-difā’a ‘an al-thawra” Disponible en: <http://www.tahrirdocuments.org/2011/06/foundational-announcement-of-the-popular-committees-for-the-defense-of-the-revolution/> [Consultado el 19 de mayo de 2016]
- Tahrir Documents., 2011b. “Mubādarāt al-lijān al-sha‘biyya li-l-difā’a ‘an al-thawra bil-l-Askandiriyya”. *Tahrir Documents*. Disponible en: <http://www.tahrirdocuments.org/wp-content/uploads/2011/04/leganalex.png> [Consultado el 3 de octubre de 2015]
- Tahrir Monologues., 2012a. “Tahrir Monologues”. *Facebook*. Disponible en: <https://www.facebook.com/TahrirMonologues/?fref=ts> [Consultado el 20 de agosto de 2016]
- Tahrir Monologues., 2012b. “Tahrir Monologues. The Idea”. *Youtube*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JtyhaPi3tsk> [Consultado el 20 de agosto de 2016]
- Taibo, C., 2013. *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*, Madrid: Catarata.
- Talarcrea, M., 2013. “Le peuple veut la chute du systeme. An V de la revolution tunisienne”. *Cine2000*. Disponible en: <http://cine2000.org/le-peuple-veut-la-chute-du-systeme.html> [página rota] [Consultado el 2 de abril de 2015]
- Tarrow, S., 1998. *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.
- Tilly, C. & Tarrow, S., 2015. *Contentious Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Tisdall, S., 2011. “Hosni Mubarak: Egyptian “pharaoh” dethroned amid gunfire and blood”. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2011/feb/11/hosni-mubarak-resigns-analysis> [Consultado el 3 de octubre de 2013]
- Toledano, E.R., 2002. *State and Society in Mid-Nineteenth Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuhiwai Smith, L., 2006. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* 9th ed., Zed Books.
- Turcato, D., 2007. “Italian Anarchism as a Transnational Movement, 1885-1915”. *International Review of Social History*, 52(3), pp. 407-444.
- Turcato, D., 2015. “Nations without Borders: Anarchists and National Identity”. En C. Bantman & A. Altena, eds. *Reassessing the Transnational Turn. Scales of Analysis in Anarchist*

- and Syndicalist Studies*. New York: Routledge: Taylor and Francis Group.
- Turner, S., 1998. “Global Civil Society, Anarchy and Governance: Assessing an Emerging Paradigm”. *Journal of Peace Research*, 35(1), pp. 25-42.
- Vallespín, F., 1990. *Historia de la Teoría Política V.1 y V.2*, Madrid: Alianza Editorial.
- Van Der Walt, L. & Schmidt, M., 2009. “The Anarchist Movement in North Africa: 1877 - 1951”. *ZABALAZA: A journal of Southern African Revolutionary Anrchism*, 10, pp. 18-21.
- Wagner, P., 2008. *Modernity as Experience and Interpretation. A New Sociology of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- White, R., 2004. *Post-colonial Anarchism: Essays on race, repression and culture in communities of color 1999-2004*, Oakland California: Jailbreak Press.
- Woodcock, G., 1962. *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements*, Cleveland, Ohio: The World Publishing Company.
- WOW - Women on Walls., 2012. “Women on Walls”. *Facebook*. Disponible en: https://www.facebook.com/womenonwalls/info/?entry_point=page_nav_about_item&tab=page_info [Consultado el 7 de agosto de 2016]
- Yacoub, H., 2013. “The Lebanese Left: The Impossibility of the Impossible”. En J. Hilal & K. Hermann, eds. *Mapping of the Arab Left. Contemporary Leftist Politics in the Arab East*. Ramallah: Rosa Luxemburg Stiftung. Regional Office Palestine, pp. 82-101.
- Yilmaz, I., 2014. “Anti-Anarchism and Security Perceptions during the Hamidian Era”. *Zapruder World*, 1 (Primavera). Disponible en: <http://www.zapruderworld.org/anti-anarchism-and-security-perceptions-during-hamidian-era> [Consultado el 14 de mayo de 2015]
- Zakī, A., 2007. *al-Anārkiyya: al-madrassa al-thawriyya allatī lam ya‘arifhā al-sharq*. al-Qāhira: Maktaba al-qit al-asuad al-iliktrūniyya.
- Zakī, A., 2012. *al-Anārkiyya: al-madrassa al-thawriyya allatī na‘rifuha*. al-Qāhira: Dār al-Khamasīn.