

Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt after Mubarak

Talal Asad

Resumen

Todas las situaciones revolucionarias se caracterizan por el miedo, y por la valentía que lo trasciende. Todas suelen generar una desconfianza generalizada. Esto es tan cierto en el caso del levantamiento egipcio como en otras revoluciones. Pero el miedo y su opuesto no son emociones singulares. Este artículo intenta describir las diferentes modalidades del “miedo” que han jugado un rol central en la política egipcia desde Mubarak: el miedo al fracaso en la consecución de una democracia total, el miedo a la inestabilidad en la vida cotidiana, y el miedo a que la revolución sea traicionada por los generales y los islamistas. Una tendencia importante en el despliegue de acontecimientos es el miedo a que el conflicto sectario enardecido por la reacción destruya a la solidaridad nacional. Este artículo analiza en detalle el interrogante sobre el secularismo en el contexto egipcio, y concluye con un análisis del discurso religioso utilizado públicamente por una activista pro-democracia para incitar a la valentía ante el estado represor.

Miedo; primavera árabe; Egipto; minorías

Abstract

All revolutionary situations are characterized by fear - and fearlessness. All tend to generate widespread suspicion. This is as true of the Egyptian uprising as of other revolutions. But fear and its opposite are not singular emotions. This article attempts to describe the different modalities of “fear” that have played a central part in Egyptian politics since Mubarak: fear of failure to achieve full democracy, fear of instability in everyday life, and fear that the revolution will be betrayed by the generals and the Islamists. A major theme in the unfolding events is the fear that national solidarity will be torn apart by sectarian conflict inflamed by reaction. This article takes up at length the question of secularism in the Egyptian context, and ends with an analysis of religious discourse employed publicly by a prodemocracy activist to urge fearlessness toward the repressive state.

Fear; arab spring; Egypt; minorities

El miedo y el Estado fragmentado: reflexiones sobre Egipto después de Mubarak¹

Talal Asad²

Tema central:
Miedo

Poco después del levantamiento en Egipto que comenzó el 25 de enero del 2011 y desembocó en la destitución del presidente Hosni Mubarak ese 11 de febrero, el exitoso novelista egipcio Alaa al-Aswany otorgó una entrevista al diario británico *The Independent*. Una “revolución”, según dijo, es como estar enamorado. Quienquiera que viva ese proceso sabe qué clase de persona era antes de que las protestas estallen, “y ahora se sentirá diferente. Tenemos dignidad. *Ya no estamos asustados*” (MacIntyre 2011, énfasis añadido). Esa sensación de euforia, de excitación pasional que señala Aswany, está aún claramente presente en los activistas y partidarios pro-democracia. Pero el sujeto de esta declaración no hace referencia a las masas empobrecidas que permanecen aún sin dignidad; o, para el caso, a las numerosas personas que siguen atemorizadas ante la situación política por una razón u otra. El miedo sigue presente y extendido en la población en diversas formas. Algunas de esas formas parecen ser fáciles de articular, como aquellas que se corresponden con la intención oculta del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas (SCAF) o de la Hermandad Musulmana; otras son más complicadas, como por ejemplo las que se vinculan a los efectos negativos de las fuerzas económicas internacionales o a la disrupción de la vida cotidiana en tiempos revolucionarios. Y atravesando a todas ellas aparecen la desconfianza y la necesidad de tener que depender de vocabularios políticos ambiguos.

1. Traducción: Lucía Tejada. Traducido de Asad, Talal, 2012. “Fear and the Ruptured State: Reflections on Egypt After Mubarak”, *Social Research: An International Quarterly*, 79(2): 271-298. © 2012 The New School for Social Research. Traducido y reeditado con el permiso de Johns Hopkins University Press.

2. Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY).

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

51

Puede ser, incluso, que la revolución misma esté siendo socavada por los miedos generados por algunos de los supuestos liberales democráticos que guían a los activistas pro-democracia. La amenaza de un eventual retorno al autoritarismo es muy real; no es así debido a unos motivos secretos de ciertos elementos de la población, ni tampoco por la supuesta cultura política del Medio Oriente musulmán, sino más bien debido a la lógica de los miedos que surgen de la situación política fluida. Lo que resulta llamativo es el grado en que el miedo y la sospecha sobre los motivos del SCAF y de los islamistas han ido endureciendo gradualmente la postura de los jóvenes revolucionarios, y cómo paralelamente ha tendido a aislarlos de gran parte de la sociedad. De la misma manera, el miedo y la desconfianza de la Hermandad Musulmana ante los “secularistas” y su miedo a volver a ser marginalizados políticamente los ha conducido, paranoicamente, a abstenerse de la conformación de alianzas efectivas con las fuerzas pro-democracia. Creo por lo tanto necesario alcanzar una mejor comprensión de estos miedos que la que tenemos actualmente, y en un esfuerzo preliminar a lograr esta comprensión en lo que sigue, tomaré tres ejes temáticos sucesivamente en los que aparece el miedo político: el deseo de realizar un quiebre drástico con el régimen represivo de Mubarak; el deseo de establecer una democracia secular; y el deseo de suprimir la intolerancia religiosa a través de medios constitucionales, lo cual incluye la protección de la minoría cristiana copta. Considero que este último eje temático es, en muchos sentidos, el más importante dado que el deseo de secularizar (“modernizar”) la cultura egipcia es una poderosa tendencia política en este país. En consecuencia, le dedicaré la mayor parte de este artículo a la discusión de este tema.

La mayoría de los egipcios con formación académica que expresan una opinión sobre el tema aspiran a ser ciudadanos de un estado democrático, un estado con fundamento en la ley y no en el miedo. Pero el miedo ya está presente en el sistema legal moderno. Recientemente, Uday Mehta destacó el rol que desempeñan el miedo y la violencia en las teorías de estado modernas (Mehta 2001). El autor señala que la articulación que la ley hace de los derechos de propiedad y de la persona, y de la disposición de las cortes y la policía a defender estos derechos, tienen por premisa el miedo a una amenaza a la que sólo el estado podría responder con éxito. A esto agregaría que la seguridad es un objetivo crucial de la función de policía del estado moderno, objetivo que responde a este miedo y lo expresa. Al desempeñar esta función, el estado no sólo utiliza vastos aparatos de vigilancia (cámaras, sensores y otros dispositivos electrónicos), sino que además clasifica a la totalidad de la población en “normal”, “sospechosa”, “peligrosa” y “criminal”. No obstante, el miedo político más significativo para muchos no es la vigilancia constante del estado, sino su incapacidad de llevar a cabo la tarea básica de garantizar la seguridad y el orden.

Las revoluciones incitan una valentía que roza la imprudencia, lo cual genera aprensión en quienes están en el poder; la explosión social que ocurrió en Egipto no fue la excepción en este sentido. Los comentaristas han

especulado sin cesar sobre cuál pudo haber sido su causa. No basta con señalar la creciente angustia ante la brecha entre los pobres y los ricos, el desempleo juvenil, la corrupción flagrante y la brutalidad del régimen. No se trata simplemente de indignación ante lo que el economista Mahmoud Abdul-Fadil describe como el “capitalismo amiguista de Egipto”;³ ni tampoco de vergüenza ante la subordinación de la política externa del régimen a la estadounidense a cambio de asistencia financiera y militar (incluyendo la terciarización estadounidense de la tortura y su apoyo a la represión de Israel sobre los palestinos). Ninguno de estos factores explica en su totalidad por qué ocurrió el levantamiento de la forma y en el momento en que sucedió, dado que todos los elementos mencionados estuvieron presentes durante muchos años.

¿Cuál fue la composición del levantamiento? La “juventud” fue un elemento prominente, pero se trata de una categoría no homogénea en términos socioeconómicos y políticos. Los manifestantes en la Plaza de la Liberación (Plaza Tahrir) provenían de todas las clases sociales, varones y mujeres. Musulmanes y cristianos expresaron solidaridad mutua. Entre los jóvenes manifestantes activos en las principales ciudades egipcias estuvieron activamente involucrados la “generación Facebook” de clase media, los fanáticos de fútbol de clase trabajadora conocidos como “Ultras”, y los numerosos miembros disidentes de la Hermandad Musulmana. Al igual que en otros levantamientos nacionales, la mayoría de la población no intervino activamente en la revuelta a pesar de que bien puede ser que simpatizaran con ella. Las estimaciones de los activistas en todo Egipto oscilan de diez a veinte millones de una población total de ochenta y cinco millones. En todo caso, es llamativo que tanto los habitantes rurales como los de los barrios pobres del Cairo y otras ciudades egipcias, en donde la pobreza y el desempleo agudos son más visibles, no participaron en los levantamientos. (Hubo unas pocas excepciones, como el caso de Suez, en donde muchos de los pobres se alzaron violentamente). Irónicamente, el éxito inicial del movimiento pro-democracia bien puede haber frustrado una revuelta explosiva de los sectores más empobrecidos en un país cuya situación ha empeorado como consecuencia de las políticas neoliberales de Mubarak (más del 40% de la población está por debajo de la línea de pobreza). Con esto no estoy postulando que la frustración de una revuelta de los más pobres haya sido un *motivo* que impulsó los levantamientos; no hay evidencia que respalde tal declaración. Sin embargo, esto no cambia el hecho de que aún cuando los revolucionarios pro-democracia expresan una preocupación por las condiciones económicas objetivas de los más pobres, los sentimientos de estos sectores rara vez constituyen un tema de discusión pública.

3. Abdul-Fadil (2011) describe cómo los círculos de empleados empresariales y gubernamentales estaban engranados en las vísperas del levantamiento del 25 de enero, cuando el acceso personal a los altos cargos estatales se había convertido en un medio común para la acumulación de enormes patrimonios privados. Algunos elementos de “la economía de la corrupción” eran la privatización de tierras por orden administrativa, amiguismo en el nombramiento de individuos para puestos altos, el desvío recurrente de fondos de ayuda extranjera a fondos privados, préstamos amigables (es decir, sin garantías), y comisiones de transacciones básicas y para la compraventa de armas.

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

53

La “revolución” en Egipto está compuesta por múltiples sucesos de menor envergadura, la incidencia de cada uno ha sido sujeto de sostenidos debates y especulaciones con respecto al acontecimiento de mayor amplitud; en parte debido a que su inicio y su fin, tanto temporales como espaciales, no están del todo claros, y en parte porque en las explicaciones ofrecidas se les da prioridad a motivos individuales abstrusos. ¿Quiénes están actuando? ¿Por qué actúan de este modo? ¿Y por qué ahora? ¿Los actores sabían cuáles serían las consecuencias de su acción? Los motivos que se invocan con estas preguntas tienden a considerarse en términos de binomios mutuamente exclusivos: a favor o en contra de la democracia, de la ley, de la revolución. ¿Qué quiere el actor? ¿Está él o ella diciendo toda la verdad? Todos parecen tener una opinión sobre la revolución: qué la causó, quién está sacando beneficio de ella, qué es evidente, qué permanece oculto, y qué puede o debería depararle el futuro; y las múltiples opiniones no están, en general, de acuerdo, ni son siempre constantes. La sensación es que las cosas no son lo que aparentan ser, que lo que se nos presenta de estos acontecimientos es una superficie que no nos revela lo que subyace a ella, y que la opacidad es intencional y peligrosa: ¿quién planificó los desastres? ¿Qué acuerdos secretos se están pactando entre individuos dentro y fuera del país?

La inclinación a buscar complots es un sello distintivo de todas las revoluciones; con tanta incertidumbre, tanto en juego, y tantos enemigos, la sospecha se expresa desde varios sectores: gubernamentales y revolucionarios, liberales y radicales, islamistas y secularistas. En esta situación, la línea entre la sospecha razonable y no razonable no siempre es fácil de trazar. Poco después de que empezaran los levantamientos, Hosni Mubarak advirtió públicamente sobre los “infiltrados” empeñados en difundir el caos; Israel, Irán, Hezbollah, y Hamas fueron traídos a colación repetidamente. Poco importa si creía o no en la veracidad de estas declaraciones. Luego de su derrota, la culpa se depositaba en “una minoría infiltrada” o “mafiosos” o “vestigios del viejo régimen” cuando se alegaba que las elecciones habían sido fraudulentas, o cuando ocurrían enfrentamientos entre fuerzas de seguridad y ciudadanos o entre ciudadanos. Tales explicaciones no siempre pueden desestimarse como una simple fantasía. La situación ha sido tan confusa que parece razonable cuestionar la transparencia de motivos, y resulta tentador hacer el salto desde la sospecha sobre los motivos hasta la certeza de que hubo maquinaciones ocultas. Se recordó que todos los gobernantes de Egipto desde 1952, Mubarak inclusive, fueron militares. ¿Acaso el SCAF fue un mero artulugio para prolongar un gobierno militar indefinidamente?

No siempre se pensó de esta manera. En un principio, una mayoría aceptó el desplazamiento de autoridad de Mubarak al SCAF como la resolución de una crisis de legitimidad que había sido causada por los levantamientos. El establecimiento del SCAF como autoridad provisional que se proclamaba defensor de la revolución resolvió una confrontación indeterminada en-

tre el régimen de Mubarak (como representante del estado egipcio) y el movimiento pro-democracia (que afirmaba ser representante del “pueblo” egipcio: *ash-sha'b*). En aquel momento, todos reaccionaron ante esto con entusiasmo; “el ejército y el pueblo, una sola mano”, según el popular eslogan. Luego del referéndum constitucional del 19 de marzo, los pequeños partidos secularistas reclamaron que, a diferencia de la Hermandad Musulmana, ellos no estaban organizados de forma adecuada para las elecciones (desde su punto de vista, los resultados del referéndum fueron extremadamente decepcionantes). El inicio de las elecciones se retrasó varios meses, mas nunca se estableció decisivamente si la razón de esta demora fue que el SCAF quería aferrarse al poder, tal como alegaron los activistas, o que quería ayudar a los pequeños partidos a contrarrestar el peso que tenía la Hermandad Musulmana, tal como estos últimos afirmaron.

De cualquier manera, desde entonces el maltrato hacia los manifestantes por parte del ejército y la policía llevó a que se intensificaran las demandas de una pronta reforma y de que los oficiales responsables deban rendir cuentas por este comportamiento. El “gobierno del ejército” se convirtió en algo inaceptable para muchos críticos radicales. Según su perspectiva, el hecho mismo de que Mubarak le haya entregado (a través de su vicepresidente) sus facultades presidenciales al Consejo Supremo hacía que éste fuera ilegítimo. En retrospectiva, les daba la impresión de que la expulsión de Mubarak no había sido el primer paso de una revolución, sino más bien una táctica dilatoria, un sacrificio necesario del presidente que habrían dispuesto los generales que querían rescatar el sistema del que formaban parte. No obstante, la alternativa a aceptar al SCAF desde el principio mismo de “la transición” hubiera sido el establecimiento inmediato de una Autoridad del Pueblo que consistiera de un comité civil. Dado que el SCAF ya venía afirmando defender la revolución, el intento de dejarlo de lado por la fuerza por parte de un comité civil recientemente formado hubiera acarreado el riesgo de una confrontación sangrienta con el ejército y una presencia militar más agresiva desde los inicios mismos de las políticas pos-Mubarak.

Por más violentos que fueran sus intentos de reprimir a los manifestantes (“restauración del orden”), los generales parecerían estar evitando una confrontación masiva, realizando concesiones ocasionales a demandas populares. Las manifestaciones continuaron en la Plaza de la Liberación los días viernes, y las críticas de la Hermandad Musulmana hacia el SCAF fueron incrementando a medida que éstos se fortalecían a través de su partido en las elecciones. (Un conflicto latente que los generales probablemente temen es que muchos líderes de la Hermandad Musulmana apoyan una economía de libre mercado que constituiría una amenaza para los monopolios del ejército). Es posible, por lo tanto, concebir al SCAF como no motivado por un único propósito inequívoco (sea la genuina defensa de “la revolución”, sea la conspiración en su contra) sino como respondiendo inciertamente ante presiones provenientes de una multiplicidad de fuentes: los siempre activos revolucionarios radicales, la confianza política creciente de

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

55

los Hermanos Musulmanes, las maniobras financieras y diplomáticas de los Estados Unidos y Arabia Saudita, y los mismos privilegios institucionales del SCAF. Pero esto no significa que el SCAF quería gobernar permanentemente con toda la responsabilidad que ese gobierno acarrea. ¿Qué consecuencias tendría una supresión sangrienta y sostenida, si se llegara a eso, sobre su legitimidad local, su imagen internacional, y (lo cual no es para nada menor) sobre la disciplina en las filas más bajas de conscriptos del ejército? De hecho, muchas personas señalan indicios de que algunos oficiales subalternos pueden no estar del todo contentos con el modo en que se está gobernando el país.⁴

En respuesta a las demandas radicales de que las elecciones se posterguen y que se obligue al SCAF a renunciar “inmediatamente”, Fahmi Huwaydi, un conocido periodista simpatizante de la Hermandad Musulmana, sostuvo que tanto la violenta represión policial a fines de noviembre como la acumulación de problemas económicos y políticos graves en el país demuestran que el SCAF no es capaz de dirigir Egipto, o incluso de mantener el orden en el país. Dicho de otro modo, Huwaydi consideraba que los designios ocultos del SCAF son menos importantes que su evidente incapacidad para gobernar. Según afirma, Egipto estaba “acéfalo”, y la única solución era reemplazar el consejo militar por una autoridad civil suprema *a través de medios legítimos*; esto es, mediante elecciones nacionales, tal como se planeó originalmente, y no a través de una revuelta violenta (2011a).⁵ (Si el Partido de la Libertad y la Justicia es más competente o no, el tiempo lo dirá). Las acusaciones de incompetencia e incluso de complicidad del SCAF surgieron nuevamente en enero de 2012 luego de una revuelta futbolística en Port Said, que tuvo un saldo de setenta y cuatro muertes. Los acontecimientos estuvieron inundados de sospecha en casi todas las etapas, y las diferentes interpretaciones se atropellaban mutuamente.

Cuando los activistas egipcios hablan de “la revolución” como algo positivo, están imaginando la destrucción completa de una estructura de poder (*ash-sha’b yurid isqat an-nizam*, “¡El pueblo quiere tirar abajo el sistema!”), pero hay poca discusión profunda sobre lo que debe suceder. Conversé con un habitante del Cairo de clase media que había participado en varias protestas en Tahrir, y me dijo lo siguiente:

El mayor crimen que cometieron Mubarak y su cuadrilla (usba) durante sus treinta años de gobierno probablemente haya sido el fomento de una cultura de corrupción moral a lo largo de la sociedad

4. Existe una opinión generalizada de que algunos de los oficiales subalternos ven críticamente a los generales en jefe. Así, a principios de septiembre apareció brevemente una declaración en Internet bajo el nombre de “los oficiales libres” (ad-dubbat al-ahrar) que criticaba al SCAF. “Los oficiales libres” es el famoso nombre de un grupo de oficiales radicales liderado por Gamal Abdel Nasser que llevó adelante el golpe de estado de 1952. Las referencias a indicios de una posible insatisfacción dentro del ejército se repiten en un artículo que afirma provenir del diario de un oficial de reserva del ejército que completó su período como conscripto a fines de 2011; ha sido editado para preservar la identidad del autor (véase Shenker 2011).

5. Aquí, Huwaydi está respaldando la postura de la Hermandad Musulmana con respecto a las elecciones.

(mujtama' fasid). Todos nosotros hemos vivido en esa sociedad por treinta años y hemos sido moldeados por ella en alguna medida. Somos incapaces de pensar por nosotros mismos.⁶ Mirá a los jóvenes revolucionarios en Tahrir que sin duda tienen buenas intenciones (mukhlisin). ¿Pero a quién representan? Bueno, quieren enseñarle a la gente común cuáles son sus intereses reales, pero la gente común sabe lo que quiere. Los revolucionarios creen que ellos entienden todo lo que pasó y que saben lo que hay que hacer, pero no es así. Ninguno de nosotros lo sabe. Piden un cambio inmediato en las fuerzas de seguridad, pero ¿cómo reemplazar a los agentes de seguridad con experiencia cuando la mayoría de ellos están moralmente implicados (fasidin)? Son aproximadamente un millón y medio. ¿A dónde van a ir los agentes despedidos y sus dependientes? ¿De dónde van a sacar a los policías 'limpios'? ¿Quién los va a entrenar?

Aparte de estas dificultades prácticas, hay un problema más profundo. Cuando el SCAF rebautizó la antigua “seguridad estatal” (*amn al-dawla*) como “seguridad nacional” (*amn al-watani*) con la retención de casi todo su personal, el jurista egipcio Rif'at al-Sayyid advirtió sobre el peligro de una mutación de la organización encargada de la “seguridad de la nación” a un aparato para la “seguridad del estado” (*ash-Shuruq* 3 de mayo, 2011). Pero esto es precisamente lo que no puede garantizarse, pues en una democracia liberal, la nación debe estar circunscripta y disciplinada por agentes autorizados del estado si es que va a estar efectivamente protegida.

Los activistas, periodistas y políticos han invocado con frecuencia la “difícil transición a la democracia” de Egipto. Pero ¿cuál es ese destino exactamente? El deseo de apartar a los miembros corruptos del viejo régimen de sus posiciones de autoridad e influencia es lo suficientemente clara, así como también lo es el deseo de tener una justicia independiente. Esto no nos dice demasiado sobre lo que debemos construir en reemplazo de lo que existe hoy. Tal como Wael Hallaq (2009) nos ha recordado recientemente, la tradición premoderna de la ley y la jurisprudencia en el Oriente medio medieval era políticamente independiente, pero esto no significaba que fuera un sistema que pudiera llamarse democrático. De manera similar, la idea de que numerosas ONGs de origen extranjero son una fuente importante de “educación democrática” para los egipcios tampoco acarrea mucha convicción; aunque sea tan solo por su carácter elitista (El Naggar 2012).

El sociólogo egipcio Hazem Kandil responde en una entrevista sobre el futuro de su país con las siguientes palabras: “¿Hasta qué punto vamos a

6. Estas denuncias fueron repetidas por varias personas con las que hablé. También están presentes en un libro del poeta Yasir Anwar que apareció en 2011. La verdadera crisis en Egipto, sostiene Anwar, no es ni el islamismo ni el secularismo como tales; es la consciencia social pervertida que nos ha marcado a todos en el movimiento que hemos realizado de una prisión política a una prisión de los viejos tomos que no nos permiten pensar claramente por cuenta propia: en lugar de ver al mundo tal como es, lo vemos a través de los textos del teólogo Ibn Taymiyya, o del místico Ibn 'Arabi, o el teórico del capitalismo del siglo diecinueve Karl Marx.

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

57

tener una verdadera democracia? Estoy bastante seguro de que va a ser más democrática que antes, pero es poco probable que sea perfectamente democrática” (2011, 55). En el discurso de los auto-proclamados liberales, a veces explícitamente y más a menudo implícitamente, se hace referencia a occidente como proveedor de modelos de la democracia perfecta y la modernidad real. Lo que resulta desconcertante es que para muchos partidarios pro-democracia los Estados Unidos son simplemente un modelo. Esto aún sigue siendo así; a pesar del crecimiento irresistible de su complejo militar-industrial, la creciente influencia que las inversiones privadas tienen en el gobierno, y la expansión de la vigilancia en el hogar (y las guerras en el exterior) para combatir el “terror global”. El SCAF es criticado repetidamente, no obstante no se presta virtualmente la menor atención crítica al hecho de que las fuerzas armadas son el brazo institucionalizado de la violencia estatal, sea liberal o no liberal. La coacción militar es un pilar de la gobernabilidad liberal, no sólo para defender el estado nación (y los derechos de sus ciudadanos en disputas internas) sino también, como en el modelo estadounidense, para la defender a la “humanidad”.

La mirada de Kandil está posada en la Rusia y China revolucionarias, donde cuadros partidarios organizados podían diseminarse por todo el país y extirpar jerarquías antiguas y arraigadas, según señala. “Pero mientras no haya un movimiento revolucionario que llene el vacío”, observa, “acorrallar a los oponentes sin contar con una organización que pueda erradicarlos congela a la rebelión en una posición de simple demanda, que luego sólo puede esperar lo mejor” (2011: 55). Si bien no sostiene explícitamente que un partido revolucionario de este tipo sea la única garantía posible de una transición exitosa hacia la “democracia perfecta”, parece insinuarlo. Un partido revolucionario debe ser implacable al destruir las viejas leyes y aterrorizar a la gente en pos de defender la “revolución”. No es suficiente que los revolucionarios sean intrépidos, que demanden un fin a la corrupción; deben sembrar el miedo en sus enemigos. De modo contrario, se nos da a entender, la contrarrevolución va a triunfar en el restablecimiento del viejo sistema y la libertad y la democracia habrán sido frustradas. Ésta era la lógica del gobierno de Gamal Abdel Nasser (quien llegó al poder a través del golpe de estado militar de 1952), que buscaba transformar a Egipto en una nación moderna y de este modo articular y a la vez representar los verdaderos intereses del pueblo. Debido a que los partidos revolucionarios y los oficiales militares revolucionarios consideran que la modernización es su tarea principal, suelen establecer un rígido control sobre la sociedad, y esto conduce a la desconfianza y al miedo al fracaso. En todas las situaciones revolucionarias hay incertidumbre, y la desconfianza florece y promueve la idea de que es necesario recurrir a la violencia. La reacción a esto, sin embargo, puede llevar la desconfianza hasta la paranoia cuando la duda se transforma en certeza. Utilizo aquí el término “paranoia” para referirme al modo obsesivo en que continuamente se vislumbran conspiraciones en donde, con frecuencia, no hay otra cosa que caos. Y la “paranoia” es evidente no sólo en el comportamiento de los revolucionarios, sino también

en el de los liberales; así como sucedió en la Guerra Fría (la amenaza global del comunismo) y en la guerra contra el terrorismo (la amenaza global del Islam).

El problema que identifica Kandil es el clásico dilema liberal: por un lado hay una profunda desconfianza hacia el poder político absoluto; por el otro, hay sospechas sobre lo que pueden estar tramando los anti-demócratas, de aquí surge la necesidad de coacción para guiar los acontecimientos en una dirección “democrática”. La situación es tal que típicamente la desconfianza y el miedo a sufrir graves consecuencias generarán contradicciones continuas. Por ejemplo, después de la semana sangrienta que siguió las manifestaciones del 18 de noviembre del 2011, cuando los activistas radicales exigieron que las fuerzas armadas entregaran el poder a una autoridad civil *inmediatamente*, el SCAF propuso un referéndum sobre la cuestión. “Si el pueblo decide que deberíamos irnos inmediatamente, entonces lo haremos”, dijo el mariscal de campo Mohamed Tantawi (Hassan y Sulayman 2011)⁷. Los activistas rechazaron esta propuesta por miedo a que los resultados favorecieran la permanencia del SCAF. La suposición parecía ser que una votación no expresa la voluntad del pueblo adecuadamente cuando los votantes no comprenden sus intereses reales y en consecuencia deciden su voto en base a pasiones inducidas. La creencia implícita parecería ser que los intelectuales progresistas tienen la capacidad de articular esos intereses porque comprenden la economía política en su conjunto. Aún más, la suposición liberal es que el sistema político de una economía capitalista sólo puede representar *intereses* calculables, y no *pasiones* caóticas (Hirschman 1977); he aquí otro argumento a favor de la exclusión de la “religión” de la esfera pública. “Los intelectuales liberales e izquierdistas”, observa Kandil, “han abogado por mucho tiempo por una completa secularización de la cultura egipcia, y han intentado convencer a la gente de relegar a la religión a la esfera privada, o al menos dejarla de lado cuando toman decisiones políticas. Desde la revolución, muchos sienten que ahora poseen la autoridad moral para insistir con esta opinión” (2011: 51-52). Puede comprenderse por qué el SCAF no puede representar los intereses del pueblo egipcio (dado que no fue electo). Sin embargo, no queda claro qué principio *democrático* les concede “autoridad moral” a los intelectuales modernizadores para hablar en nombre de la sociedad en su conjunto ante la ausencia de un órgano electo por la nación; o, llegado el caso, para invalidar las decisiones de ese órgano.

En las vísperas de las elecciones por la asamblea nacional egipcia que comenzó el 28 de noviembre, se formaron treinta y un partidos nuevos: religiosos y seculares, liberales y socialistas, demostrando no sólo una nueva libertad para conformar partidos, sino además un reconocimiento implícito de que ningún partido popular puede por sí solo representar los intereses fundamentales de una población heterogénea. En todo caso, los activistas radicales expresaron una gran preocupación por el tiempo insu-

7. Véase también su discurso en <https://youtu.be/2m5Z38BDWos>

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

59

ficiente para prepararse para las elecciones porque temían obtener malos resultados en contra del Partido de la Libertad y la Justicia de la Hermandad Musulmana. No obstante, no hubo debate público alguno, hasta donde conozco, sobre las contradicciones que genera la competencia de los partidos políticos en las democracias liberales occidentales: que cuanto más los partidos disputantes intentan representar una nación *unificada*, más están ocultando la pluralidad dentro de ella y los vínculos complejos entre pueblos que desbordan los límites nacionales; que en tanto máquinas electorales, la preocupación de los partidos no es la representación efectiva sino lograr la mayor cantidad de votos; que una vez que alcanzan el poder, se encuentran libres de responsabilidad ante el electorado y pueden hacer lo que quieran hasta la elección siguiente; que los partidos no representan el “interés general” del pueblo (sean éstos seculares o religiosos), sino que intentan convencer a los votantes indecisos en circunscripciones marginales, los cuales casi por definición no son siquiera parecidos al votante promedio. La importancia desproporcionada de los votantes marginales para las elecciones es una de las razones por las cuales los partidos en el poder no son representativos. El financiamiento privado de las elecciones modernas permite explicar por qué los partidos son tan receptivos a los intereses especiales de aquellos que más los ayudan. Las denuncias de los liberales a los efectos de que el Partido de la Libertad y la Justicia está haciendo política partidista en la asamblea nacional me parecen poco sinceras.

Los críticos dentro y fuera de Egipto temen que la democracia con que anhelan los egipcios está en peligro por el ejército, por las fuerzas anti-secularistas, y por una supuesta alianza entre el poder militar y los partidos religiosos posicionados en contra de los intereses del pueblo. Se ve a las fuerzas divisorias y reaccionarias como afirmándose cada vez más; cuanto más se acepta que la unión y estabilidad del país y su marcha revolucionaria hacia la democracia están en riesgo, más tentadora resulta una solución autoritaria (sea ésta militar o civil). El miedo a unas fuerzas armadas engañosas, a conspiraciones imperiales, y a pasiones divisorias (no tanto a pasiones religiosas sino más bien a pasiones sobre el rol político de la religión), se expresa con frecuencia públicamente. Sin embargo, los problemas *estructurales* de la democracia representativa (si es realmente sostenible en un mundo dominado por una gobernanza global no democrática: financiera, militar, legal; que funciona conjuntamente con el Estado de seguridad nacional) no se debaten públicamente en Egipto. Lo que sí se debate ampliamente es el miedo a que el “sectarismo” desgarré el tejido nacional y ponga en peligro la consecución de una democracia genuina. No obstante, este problema no siempre se comprende completamente, y sus raíces históricas en la estructura misma del estado nación generalmente se ignoran. La mayoría de los críticos de izquierda y liberales simplemente insisten en que la solución a la amenaza del sectarismo consiste en la separación formal de “religión” y “política”.

Varios ataques a minorías coptas y a sus iglesias han reforzado la visión de que la “violencia religiosa” es una particular amenaza para las perspectivas de una democracia egipcia. El régimen de Mubarak siempre mantuvo que era la única fuerza capaz de asegurar la “paz religiosa” precisamente debido a que contenía el extremismo islámico. La afirmación de que Mubarak cohibió con éxito a los islamistas se repite en ocasiones en el Egipto posrevolucionario. Pero el término “islamista” tal como es utilizado en el debate y la polemización política de hecho cubre orígenes de clase y compromisos ideológicos heterogéneos que rara vez se distinguen: no sólo no todos los “islamistas” son potenciales terroristas, sino que tampoco son todos empresarios y neoliberales, y sus puntos de vista políticos no siempre son los mismos.⁸ Cada vez que hay tensiones internas o deserciones dentro de la Hermandad Musulmana, se las presenta como sorpresivas o los anti-islamistas las caracterizan como un engaño. Así, cuando Abdul Mun’im Abu al-Futtuh, un prominente miembro de la Hermandad Musulmana, decidió postularse para la presidencia como un candidato comprometido a una conciliación con los coptos y los secularistas, fue obligado a renunciar de la organización bajo el argumento de que la política de la organización era no presentar ningún candidato presidencial; varios amigos míos de izquierda me aseguraron en seguida que esto era todo parte de una táctica islamista para mostrar un perfil liberal.⁹

Magdí Guirguis, un historiador del Egipto otomano y un amigo mío, ha analizado el interrogante sectario tanto en artículos periodísticos publicados desde la revolución, como en conversaciones personales.¹⁰ Guirguis critica al Papa copto no sólo por su alianza íntima con el régimen de Mubarak, sino también por desempeñar lo que él considera un papel peligroso en la formación de una identidad nacional egipcia. De este modo, el recurso frecuente del régimen de Mubarak a la retórica sobre el “terrorismo islámico”, así como su ampliación de los privilegios institucionales que disfrutaba la Iglesia, tuvo como resultado reforzar la autoridad del Papa sobre todos los coptos como tales, y a la vez recrudecer la separación entre coptos y musulmanes. Cada una de las disputas sociales en las que uno de los bandos en

8. El 8 de abril de 2011, los “Trabajadores de la Hermandad Musulmana” distribuyeron un folleto al público con el título de “Yad tabni... wa yad tahmi ath-thawra” que exigía varios derechos laborales. “Los trabajadores de Egipto, en su esencia los trabajadores de la Hermandad”, proclamaba, “son los protectores de la revolución y quienes la encendieron. Fueron la vanguardia al propiciar sus inicios con miles de paros y manifestaciones. No llaman ni llamarán a la destrucción. Más bien, son los soldados de la revolución y los constructores de Egipto”. Entre otras cosas, exigía subsidios para bienes fundamentales para las condiciones de vida de los trabajadores (comida, salud, educación), un salario mínimo, y el derecho al paro (siempre y cuando el paro “no interfiriera con el trabajo”!). Dejando a un lado la curiosa caracterización de los paros, ¿por qué razón deberíamos interpretar estas demandas “de la clase trabajadora” (en el folleto se utiliza el término at-tabaqa al ‘ummaliyya, “clase trabajadora”) como simple oportunismo de parte de una organización islamista en lugar de interpretarlas como expresión de tendencias islamistas entre los trabajadores?

9. Abu al-Futtuh respondió (como en “Ahammiyyat ibti’ad al-hayy’at al-islamiyya [al-rasmiyya w-al-sha’biyya] ‘an al-‘amal al-hizbi” [ash-Shuruq 26 de agosto, 2011]) que según su visión la lógica de organizaciones misioneras como la Hermandad Musulmana difiere de la de los partidos políticos y por lo tanto no debe confundirse con ellas.

10. Véase Guirguis 2011a y 2011b, y su artículo en *Social Research: An International Quarterly* 79, n°2, 2012).

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

61

disputa es copto se traduce rápidamente como una “confrontación religiosa”. El discurso de los elementos musulmanes violentos (que tienen como eslogan “¡Egipto es un país musulmán!”) refuerza y se ve a la vez reforzado por el discurso de una identidad copta separada; cada uno ve en el otro la prueba de una provocación religiosa. Las sospechas musulmanas sobre las intenciones de los coptos se responden con eslóganes coptos de reafirmación (“¡Somos los propietarios originales de estas tierras!”). Algunos coptos que viven en los Estados Unidos incluso han llamado públicamente a Occidente “a proteger a los cristianos en Egipto”.¹¹ Este pedido ha recibido una reacción compleja por parte de los coptos, la mayoría de los cuales se sienten representados por la iglesia en la actualidad, y ha facilitado el apoyo material y moral de organizaciones de derechos humanos de Europa y Estado Unidos dedicadas a defender a los coptos como “minoría amenazada”. Guirguis sostiene que uno de los resultados de esta situación estructurada, en la cual la intervención de Occidente es un factor constante, es el debilitamiento de un sentimiento común de una ciudadanía *egipcia*.

Paul Sedra identifica dos discursos entre los coptos: el que denomina el “discurso de unidad nacional” y el “discurso de la persecución”. En el primero, se niega la existencia de una “minoría copta” y los coptos se consideran una parte integral de la sociedad egipcia; lo que liga a los cristianos y a los musulmanes en una única nación, según se afirma, es su conexión física perdurable con la antigua tierra de Egipto, en donde la antigua civilización egipcia precedió tanto al cristianismo copto como al islam. El segundo discurso presenta un claro contraste: una diferencia histórica esencial y una completa animosidad mutua entre musulmanes opresores y cristianos oprimidos. Sedra rastrea los orígenes del primero de estos discursos al siglo diecinueve, con la élite copta propietaria de tierras y recientemente establecida que recogió la idea incipiente de una ciudadanía egipcia. El segundo discurso tiene sus orígenes en la Iglesia, que promovió una identidad religiosa distintiva en las clases medias coptas a quienes proporcionaban asistencia social y económica, especialmente a partir de la década de los ochenta. (Ese fue el comienzo de un período económico particularmente difícil para la mayoría de los egipcios, que padecieron los efectos de las políticas neoliberales). “Con el cambio de siglo,” escribe Sedra, “los coptos de la elite lideraron la lucha por una reforma de la Iglesia y la comunidad, y defendieron vehementemente sus derechos de ciudadanía dentro de la sociedad egipcia. Actualmente son los coptos de clase media quienes conducen esta lucha y defienden vehementemente tales derechos. Los coptos de la elite han rechazado el lenguaje del discurso de persecución; discurso con gran resonancia en la clase media copta” (1999: 227). Es el segundo discurso (“que crece en virulencia, alcance y apoyo, tanto en Egipto como en el exterior” [223]) el que ahora afirma hablar exitosamente en nombre de una parte de la población egipcia en términos de una “minoría nacional”. En

11. Véase por ejemplo el periódico online basado en EEUU Copts United en www.coptsunited.com, en especial el llamado de los líderes coptos estadounidenses del 30 de octubre de 2010 en miras de salvar a los cristianos de Egipto.

este contexto, el estado egipcio, las fuentes de financiación occidentales, y los líderes de la comunidad copta (así como algunos elementos en la población musulmana) utilizan la diferencia en función de sus propios objetivos. La paradoja es que la simultánea aserción y negación de la diferencia interna se han tornado en igual medida en factores fundamentales para la política secular de homogeneidad nacional. Un estado-nación moderno articula sus propios patrones de discriminación interna y, de este modo, alimenta sus propios miedos específicos. Historiadores eminentes de Medio Oriente como Albert Hourani (1947) equiparan la pluralidad religiosa y lingüística de las poblaciones de Medio Oriente con el concepto liberal-democrático de “minorías”.¹² Pero estas nociones no son equivalentes.

La idea de “minorías” tiene una larga y fascinante historia en Europa que luego causó un enorme impacto en el mundo no europeo dominado por los europeos, en especial en el Imperio Otomano y en los estados que eventualmente lo reemplazaron, incluyendo a Egipto. Esa historia no es simplemente tal que el estado-nación liberal emerge como un faro de tolerancia. Es además, y por ello tanto más interesante, una narrativa sobre la emergencia de “la política” como dominio autónomo separado de la religión, que no obstante la domina a través del estado. Ernst-Wolfgang Böckenförde ha trazado los orígenes de este proceso más allá del Tratado de Westfalia, hasta la Querrela de las Investiduras en la Edad Media. En el nuevo espacio secularizado, el miedo a la Iglesia y con respecto a la vida después de la muerte quedan subordinados a un miedo espontáneo al poder punitivo del estado, que Hobbes denominó “el Dios mortal” (Böckenförde 1991: 30). La ley pasa a tener su fundamento en el soberano y no en la Iglesia. El miedo a la muerte marca el límite de la política. No hay política después de la muerte; sólo está el reino de la religión.

Para la época de la Revolución francesa, el estado pasa a ser concebido como un “cuerpo social”, una institución para proteger los derechos naturales y las libertades del ciudadano individual (40-41). El deber del estado ahora pasa a ser utilizar la violencia para la defensa los derechos subjetivos de todos los ciudadanos, y no de sus creencias religiosas. La soberanía, el derecho a no sufrir intervención alguna, el derecho al auto-gobierno, pasa a estar investido en un conjunto de individuos, y el hecho de que éstos son responsables es lo que define el espacio de lo político. Ahora los muchos gobiernan a los pocos, ignorando cualquier diferencia en riqueza, conocimiento, y creencias, insistiendo únicamente en la igualdad de los individuos en tanto responsables (y por lo tanto reemplazables), y en su representación a través de partidos organizados.

Una vez que el soberano ha aceptado el principio de no coacción en materia de creencia religiosa, la diferencia empezó a ser concebida como un problema de la política-sin-la-religión. La política representativa (la polí-

12. Hourani considera a la intervención europea como una fase en la adquisición de la cultura occidental por parte de las minorías de Oriente Medio, y a éstas últimas como un agente catalítico de modernización. La “minoría” no se considera un concepto político moderno que organiza a los estado-nación de un modo distintivo.

tica secular del estado-nación liberal) se convirtió en la esfera en donde el problema (percibido recientemente) de la diversidad colectiva sería de allí en adelante tratado como el problema de los “derechos de las minorías”. A pesar de que los derechos de las minorías debían ser protegidos, el mismo estado pertenecía, de una manera muy especial, a “la mayoría”. Surge entonces una nueva ansiedad: cómo mantener el equilibrio demográfico del estado de modo tal que la mayoría pueda tener la seguridad de mantener su privilegio. Jennifer Jackson Preece resume la historia europea del concepto de minoría política de la siguiente manera:

Los derechos de las minorías en su formulación política más temprana eran las libertades de culto concedidas por el soberano a las comunidades religiosas no conformistas en los territorios adquiridos poco tiempo atrás de otro príncipe. Estas concesiones se hacían en pos de mantener un poder en equilibrio en Europa en los siglos diecisiete y dieciocho, y al statu quo religioso que lo ratificaba... A medida que el nacionalismo fue reemplazando lentamente a la religión en la determinación de lealtades e identidades europeas, esta formulación inicial comenzó a modificarse. Ya en el Acta Final del Congreso de Viena de 1815, las minorías eran definidas como grupos nacionales y se les garantizaban derechos entre los cuales se incluían libertades cívicas y políticas, y libertades religiosas. Para 1878, esta nueva formulación nacional había reemplazado completamente a la formulación religiosa más antigua sobre los derechos de minorías (1998: 66).

Ya no se trataba simplemente de extender libertades civiles a todos los ciudadanos del estado, como sucedía previamente con la libertad de culto, sino de fijar identidades políticas a comunidades religiosas (así como a otros grupos en un estado que tenía una “identidad nacional”). La existencia de una “minoría nacional” típicamente da lugar a un miedo y desconfianza por parte de la “mayoría nacional” de que los primeros pueden minar o traicionar a su estado soberano. Por ende, como señala Jackson Preece (1998), una “minoría” puede llegar a sentir resentimiento y aspirar a un futuro que trascienda su posición social desdeñada, y la situación puede convertirse en presa de manipulaciones externas. (Justin McCarthy [1995] ha registrado la limpieza étnica de musulmanes otomanos en los Balcanes con el ascenso de los nacionalismos locales en el siglo diecinueve; el genocidio armenio alrededor de la Primera Guerra Mundial es, por supuesto, ampliamente conocido). Eric Weitz (2008: 1313-43) ha señalado que en la primera mitad del siglo veinte, los tratados para proteger a las minorías le dieron un ímpetu a las deportaciones forzadas, a las limpiezas étnicas y a la guerra en Europa. El reconocimiento formal de derechos especiales para una “minoría nacional” contribuyó a crear una forma de gobernanza que fija límites legalmente y contribuye a moldear identidades colectivas. Luego de la caída del régimen de Mubarak, esto ha conducido en Egipto a sospechas entre elementos de la “mayoría” musulmana (que se expresa estrepitosamente en manifestaciones organizadas) de que existen

planes para “dividir a Egipto como a Irak”.¹³ Pero lo que Jackson Preece no percibe es que esta perspectiva sobre política nacional acompaña (y es racionalizada y se fija en) el contexto de una sociedad capitalista en proceso de maduración, en la cual las pasiones religiosas se deben subordinar al lenguaje más frío de los *intereses* que pueden entonces asignarse como *derechos* a las minorías. (La expresión de una *pasión* no puede conformar un derecho). Para invocar a estos derechos, es necesario entonces aludir a una forma de vida (y de política) en la cual las diferencias pueden ser justificadas, atacadas, y defendidas en términos calculables.

Con frecuencia se dice que la población de Egipto es homogénea, pero esto no es del todo acertado. En Alto Egipto, por ejemplo, hay campesinos que originalmente se convirtieron del cristianismo ortodoxo al Islam, nubios ubicados en la frontera entre Egipto y Sudán, y campesinos coptos que poco se diferencian en su estilo de vida (e incluso en sus creencias) de sus vecinos musulmanes. Luego están los respetados inmigrantes del Hiyaz que afirman ser descendientes de la familia del Profeta (*ashraf*), y, finalmente, los beduinos (principalmente los Hawwara) que llegaron siglos atrás en tribus completas. ¿Cómo es que sólo uno de estos grupos conforma una “minoría”?

Lo que estaría faltando en la fecunda explicación de Sedra es la experiencia social cotidiana de los campesinos coptos. Guirguis, quien se crió en el campo, me reveló durante una conversación que las diferencias en las creencias entre los campesinos coptos y musulmanes en los pueblos de Alto Egipto son mínimas, y que los campesinos poseen escasos conocimientos sobre las doctrinas y prácticas cristianas o islámicas oficiales (com. pers.). Por ejemplo, cuando se les preguntó a los campesinos coptos que recitaran el Padre Nuestro, a menudo entonaban el *fatiha* (el primer capítulo del Corán); a los campesinos musulmanes se les prohibió dar testimonio en la corte en los casos que requieran testigos musulmanes cuando confesaron que no tenían idea de cómo rezar. También señala que en el largo período otomano, la categoría de *Shari'a*¹⁴ era la aplicable a los coptos, la *ahl al-dhimma*¹⁵ virtualmente no era utilizada en el campo, y que el contenido de los archivos legales en el Cairo o Alejandría es muy diferente al de los de Alto Egipto, en donde vive una parte importante de la población copta. Por supuesto, esto no es una constatación de que el campo era “secular” en lugar de “religioso”, o de que la gente no distinguía entre musulmán y copto en el día a día. Simplemente complica la pregunta sobre qué significados políticos tenían estas distinciones.

13. Un orador pronunció la siguiente advertencia: si les concede reconocimiento legal a las minorías, pronto habrá un “estado para los nubios, un estado para los habitantes de Sinaí, un estado para los coptos, otro para los musulmanes”. “mudhaharat mudada fi-l-husayn wal-azhar”, ash-Shuruq, 28 de mayo, 2011.

14. La Shari'a es el Derecho Islámico. [N. de T.]

15. La ahl al-dhimma es un concepto del Derecho Islámico según el cual se les reconoce a los creyentes de otras religiones (especialmente judíos y cristianos) una condición diferenciada que les confiere derechos y obligaciones legales distintas a las del pueblo musulmán. Ésta incluye el derecho a practicar su fe (a veces con limitaciones) y a tener sus propios jueces en cuestiones civiles, en general se encuentran exentos del servicio militar y del impuesto religioso y deben pagar en su lugar otros impuestos, etcétera. [N. de T.]

Una característica bien conocida de la cultura rural de Alto Egipto, objeto de numerosos trabajos de novelistas, periodistas y sociólogos, es la enemistad o disputa heredada. El estudio antropológico de Ahmad Abu Zayd de principios de los sesenta retrata lo que en ese momento se identificó como un “problema social” grave en Alto Egipto, que involucraba a los musulmanes y a los cristianos debido a que perturbaba el orden social (Abu Zayd 1965).¹⁶ La disputa es un círculo de provocaciones enardecidas entre diferentes agentes, el intercambio medido de violencia activado por una sensación de deshonra (*ar*). Hay una igualdad de derecho de cada lado (especialmente el derecho de venganza) pero, lejos de ser esto una garantía de tolerancia mutua, esa igualdad es el prerrequisito para la violencia. Lo que aquí resulta inaceptable para el estado no es la violencia como tal (el propio estado utiliza violencia unilateral y la considera legítima) sino la aseveración de que la disputa mantiene el orden. Por el contrario, los conflictos entre “minorías” y “mayorías” producen víctimas y violadores del orden tal como es definido por la ley del estado y las regulaciones de derechos humanos. La esperanza liberal es que el estado utilice su poder para restaurar el orden público castigando a los infractores y protegiendo los derechos de las “minorías”, o, en su defecto, que la “comunidad internacional” intervenga en nombre del humanitarismo. Las políticas sobre las “minorías” en el estado liberal moderno tienen una potencialidad brutal precisamente porque y en la medida en que las identidades legalmente constituidas pueden (a diferencia de los participantes de una disputa local) involucrar a otros estados soberanos. La representación de los coptos como víctimas nacionales que tienen una memoria de injusticias perpetradas sobre ellos debería entonces apreciarse dentro del contexto de la historia política europea (la cual se ha convertido en parte de la historia de Egipto) y en el contexto de la diversidad socioeconómica de la población egipcia.

Para muchos secularistas que se reconocen como tales, la disrupción violenta con frecuencia adquiere un rostro “religioso”, facilitando la propuesta de medidas constitucionales para controlar a “la religión”. Así, la representación pública de la masacre de veintisiete coptos perpetrada en octubre por el ejército en el exterior del edificio de la televisión estatal alimentó esta tendencia. Todas las fuerzas políticas organizadas del país (todos los partidos y candidatos presidenciales, incluyendo al Partido de la Libertad y la Justicia de la Hermandad Musulmana) condenaron la masacre. Sin embargo, los medios de comunicación egipcios y occidentales describieron el evento (cada uno por razones particulares) como un caso más de violencia entre la mayoría musulmana y la minoría cristiana, como si fuese indiscutible que las fuerzas armadas querían atacar a los manifestantes porque eran coptos, a pesar de que algunos musulmanes se unieron en solidaridad con los cristianos. Rara vez fue caracterizado como el uso de fuerza brutal de los soldados contra civiles indefensos, como sí sucedió con la represión de

16. En el pueblo que estudió Abu Zayd, los habitantes musulmanes estaban sujetos por una obligación no sólo de proteger a sus vecinos cristianos de forasteros, sino también de vengar a cualquiera de ellos en el caso de que fueran asesinados.

manifestantes en las afueras de la embajada israelí en una ocasión anterior. Y aún así el suceso reavivó las demandas por una “constitución secular”, como si eso hubiera prevenido las muertes y daños, como si por la falta de una separación constitucional entre estado y religión no pudiera esperarse que el gobierno defienda la vida y propiedad de todos sus ciudadanos.

El término común en árabe para “un estado secular” es *dawla ‘almaniyya*, y el término *dawla madaniyya* (literalmente, “un estado civil”) es un sustituto reciente para aquél en el debate público en Egipto. ¿Cuán significativo es esto? En parte, este desplazamiento en terminología se debe al hecho de que el término más antiguo para “secularismo”, *‘almaniyya*, es portador de connotaciones hostiles hacia la religión. Pero hay otra razón. El prominente abogado islamista Muhammad Saleem al-‘Awwa (un candidato presidencial con buenas expectativas) declaró poco tiempo atrás que “el Islam no tiene el concepto de un estado religioso (*dawla diniyya*)”. A lo que está haciendo referencia con la expresión “un estado religioso” es a un gobierno dirigido por un sacerdocio establecido, como es el caso de la iglesia católica. Pero el hecho de que la tradición islámica no tenga un sacerdocio sagrado no excluye por ese mismo hecho la posibilidad de lo que podría llamarse “un estado religioso”. Fue Max Weber, después de todo, quien señaló que la ruptura del Protestantismo con la Iglesia Católica en el siglo dieciséis no eliminó el sacerdocio; lo universalizó. Paradójicamente, esa fractura significó también un paso crucial hacia la formación de lo que hemos venido en llamar “secularismo”. El punto importante aquí es que las categorías “secular” y “religioso” tienen una historia europea complicada (y que a menudo se entrecruza) y no hay fórmula simple alguna que describa su relación con el miedo político.

Muchos islamistas han declarado abiertamente que la idea de un estado civil se opone no a un estado islámico sino a un estado militar. El distinguido jurista Tariq al-Bishri ha ido aún más lejos: sostiene que un estado civil y un estado religioso son complementarios, cada uno es indispensable para el otro. El primero, según su perspectiva, se ocupa de organizar los asuntos terrenales de la sociedad, y el segundo de los principios y valores supremos que le dan su legitimidad al estado en los ojos de los seres humanos organizados.

Al-Birshri, defensor de la idea de un estado islámico y nacionalista liberal, afirma que los no musulmanes están calificados para ser candidatos a presidente, dado que la autoridad en un estado moderno es institucional y no personal, a diferencia de como fue el *imamate* en tiempos premodernos. En otras palabras, debido a que hoy en día las funciones del *imam* como líder supremo están distribuidas entre diversas instituciones, la fe personal del jefe de estado no debería importar (al-Bishri 2004: 842-845)¹⁷. Pero el interrogante persiste: incluso si cada ciudadano es legalmente elegible para cualquier cargo estatal sin importar su afiliación religiosa o étnica,

17. Véase también las entrevistas a al-Bishri sobre el tema subidas a su página web oficial en <http://www.tark-bishry.com>

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

67

¿significa esto que el *estado* no puede ser identificado con la “mayoría” religiosa o étnica? Y si puede serlo, entonces el miedo político ¿no tiene lugar alguno en un estado de estas características? El problema no se plantea con la “religión” como tal, sino con el estado que clasifica a sus súbditos en una mayoría legalmente privilegiada y una minoría legalmente protegida, distinción ésta que identifica a los primeros totalmente con la nación y a los segundos sólo de manera indirecta con ella. Ésta es la razón por la cual las políticas sobre inmigración, así como las reglas para la conversión individual de un estatus legal a otro (siempre se trata de un caso de “conversión” en términos objetivos, sin importar el motivo individual), se traduce en discriminación política.

Huwaydi, quien publicó el influyente libro *Ciudadanos, No Minorías Protegidas* (2009)¹⁸ varios años antes de la revolución, afirma que en el contexto político actual la pregunta fundamental no es de qué modo debería denominarse el futuro estado, sino cuáles deberían ser sus poderes coercitivos. Sostiene que la “alianza secularista” de diseño propio que se ha hecho presente en la escena política actual (alianza que incluye a sufíes, liberales, nacionalistas árabes y marxistas) consiste de una elite con intereses y valores diversos (y a veces mutuamente contradictorios), y que se posiciona en oposición a la vasta mayoría de egipcios para quienes la dicotomía “secular” versus “religioso” no es un problema. Huwaydi cree que la obsesión política con el secularismo como garantía constitucional de libertad, tolerancia e igualdad sólo provocará que sea más difícil alcanzar la justicia y la democracia (2011b). La activista radical Rabab al-Mahdi también critica el clamor por un “estado secular”. La activista advierte que durante la era de Mubarak, “la continuidad del autoritarismo bajo el manto del pluralismo estaba montado sobre la condición de desconfianza entre las diferentes tendencias políticas y esto las condujo a aliarse con el régimen en lugar de hacerlo en contra de él”. Una vez que las masas perdieron su confianza en estas agrupaciones, sostiene, éstas perdieron cualquier interés por la política (2011).

El verdadero peligro, por lo tanto, a los objetivos fundamentales de la revolución (libertad y justicia) no proviene de las diferencias religiosas: proviene de los generales y sus aliados. Sobre esta cuestión me encuentro con que estoy de acuerdo con Huwaydi en la derecha y al-Mahdi en la izquierda, pero con la siguiente salvedad: la fluidez de la situación emergente no puede reducirse a los peligros de tener una mayoría religiosa en el Parlamento o incluso a las intenciones siniestras de los generales o de los Estados Unidos. Es la constitución del estado en tanto estado de una “mayoría” institucionalizada (una mayoría que por supuesto está de acuerdo con proteger los derechos de sus minorías nacionales) y los miedos que esto genera lo que conforma una amenaza mucho más grave en Egipto, así como en los demás países de la región.

18. El libro de Huwadi se titula *Muwatinun la dhimmiyun* (Ciudadanos, No Minorías Protegidas). Sin embargo, dhimmi (un miembro del grupo ahl adh-dhimma) hace referencia a un individuo no musulmán que es súbdito de un gobernante musulmán, y está legalmente vinculado a éste por la obligación de un impuesto especial de capitación y por el derecho a la protección. Es muy diferente a la concepción moderna de una “minoría” política.

Hice referencia en este ensayo a varios tipos de miedo político: inestabilidad social y económica, conspiraciones nacionales y extranjeras la vulnerabilidad de las minorías, y el fracaso de la revolución misma. Cada uno de estos miedos se fortalece con la desconfianza o la promueve. Algunos de ellos se relacionan con actos particulares de brutalidad policial, algunos con fuerzas internacionales que afectan la viabilidad de la economía, y algunos otros con un nuevo desorden e inseguridad en la vida cotidiana. Estas diferentes clases de miedos y emociones afectan a los grupos sociales diferencialmente porque varían según su motivación, su objeto y su contexto. He intentado sugerir que la fuente más intratable de miedo político es el estado democrático liberal en sí mismo, notablemente debido al modo en que define la pertenencia como pertenecer a “la nación”. Pero la rebelión no ocurre simplemente por la opresión y humillación que perpetra el estado; también debe estar presente la sensación de que el estado no amerita terror, y que no debería generarlo. Quiero finalizar con una ponderación más directa de la constitución del miedo político. Haré esto con el análisis de las sensibilidades que se articularon en las expresiones públicas de una joven que ha estado en la vanguardia del levantamiento político desde antes del 25 de enero de 2011. Con esto espero que esta exposición de cierre logre problematizar aún más la distinción tajante que se hace en la revolución entre lo “religioso” y lo “secular”.

Asma Mahfuz era poco conocida fuera de Egipto, probablemente porque siempre aparece usando un *hijab* y tiene la reputación de seguir las normas de su religión. Fue uno de los miembros fundadores del movimiento del 6 de abril que se conformó en solidaridad con los trabajadores en paro de Mahalla (2006), y en la actualidad es un miembro prominente del Partido de la Corriente Egipcia (*al-hizb al-tayyar al-misry*), un pequeño partido fundado en su mayor parte por jóvenes disidentes de la Hermandad Musulmana. Mahfuz se hizo famosa por la producción de un video en donde aparecía ella misma el 18 de enero, que tuvo gran circulación en Egipto a través de YouTube. En el video instaba a los espectadores con palabras enardecedoras, pero sin perder una apariencia de calma y dignidad, a que la acompañen a la manifestación en la Plaza de la Liberación que dio inicio a la revolución el 25 de enero. Alaa al-Aswany caracterizó su presencia en un comentario hecho más tarde en solidaridad, como: “alguien que podría ser nuestra hija, nuestra hermana”. En esta aparición en video, Mahfuz desafía a los hombres egipcios a salir a las calles por medio de la amenaza de una potencial humillación: “Si creés que sos un hombre, vení conmigo el 25 de enero. Quienquiera que diga que las mujeres no deberían ir a manifestaciones porque serán golpeadas, que tenga algo de honor y hombría y venga conmigo el 25 de enero... Si tenés honor y dignidad como hombre, vení a protegerme y a las otras mujeres en la manifestación”. Estas declaraciones provocadoras indican no sólo un conocimiento sobre los valores de género asimétricos en Egipto en la actualidad, sino también la voluntad de ponerlos en cuestión en vistas de un propósito que es a la vez político y religioso. No obstante, en su oratoria podemos identificar algo aún más interesante

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

PÁGINA

69

que su disposición a explotar la inequidad social en sí para fines revolucionarios, algo que va más allá de una hábil instrumentalidad. Hacia el final del video, Mahfuz recita un conocido verso del Corán: “Dios dice que Él ‘no cambia la condición de un pueblo mientras éste no cambie su propia condición’”. Muchos musulmanes en Egipto, los sufíes y salafistas inclusive, citan este verso para justificar el retraimiento de la política a favor de una cultivación de la devoción personal. Mahfuz lo cita por razones muy diferentes: para incitar a la “desobediencia civil” (*‘isyan madany*). Para ella, el verso no insta a un giro hacia la virtud privada; más bien extiende la invitación a una reconfiguración de las emociones y las actitudes con el propósito de involucrarse más eficazmente en la esfera política. “Nunca teman al gobierno”, concluye Mahfuz. “¡Teman sólo a Dios!”. En los términos coloquiales que utiliza, dice literalmente: *aw’a takhaf min hukuma, khaf min rabbina* (“Tengan cuidado de no temer el gobierno, teman a nuestro Señor”). En esta expresión, el *miedo* no es una emoción natural que surge espontáneamente; esa clase de miedo no está sujeta al dominio de las decisiones, aunque sí puede ser producido retóricamente con la utilización de un lenguaje que causa miedo en las personas. Mi interpretación es que el discurso de Mahfuz hace referencia a una sensibilidad que se espera estará presente en el oyente religioso. El término árabe que utiliza para lo que se suele traducir simplemente como “miedo” es *khawf*, cuyos derivados (por ejemplo, *takhwif*) se utilizan en el Corán para referirse a una disposición apropiada ante Dios; pero estos términos suelen aparecer junto con el término *khasha’a* (“permanecer dócil, reverente”) o ser directamente reemplazados por él. Por lo tanto, conserva el sentido de “temor reverencial” ante Dios, una sensación familiar para su audiencia musulmana. Entonces su declaración propone *ese* miedo como elemento para medir comparativamente la relación personal con el estado. El significado del miedo a Dios no hace referencia a un instinto de evitar la muerte o un daño. En la retórica de Mahfuz, la referencia al miedo no pone el énfasis en la corrección o incorrección de un sentimiento espontáneo; su preocupación se enfoca en lo que uno hace con ese sentimiento, y cómo esto define un carácter de sujeción o confrontación. “Teman a Dios” se yuxtapone con “desobediencia civil”: uno no debería nunca sentir temor reverencial ante el estado. No se trata aquí de un movimiento instrumental, de un intento de “utilizar la religión” para estimular el coraje revolucionario. No dice “Dios te ayudará en tu lucha si le temes y obedeces”. Simplemente le dice a quienes la escuchan que el gobierno no puede ser obedecido de la misma manera que Dios es obedecido, incluso cuando tortura a sus súbditos, porque (esto es lo que insinúa) sentir temor de *esa* forma sería equivalente a cometer el pecado de idolatría (*shirk*).

Con esto no pretendo argumentar, en contraposición con la interpretación común, que el lenguaje de la revolución egipcia fue religioso. Tampoco estoy afirmando que yo sé lo que Mahfuz quiso realmente decir. El lenguaje que se encuentra en uso trasciende la intención individual por medio de la portación y descarga de rastros que otros hablantes y oyentes pueden co-

nectar. Mi preocupación es que reconozcamos la condición que denominamos “miedo” como una sensibilidad compleja en esa cultura política, sensibilidad que puede interpretarse como el locus de una fusión del sistema sensorial con el lenguaje y la práctica que contribuyen a darle forma volitiva al miedo. Una parte de este lenguaje puede ser teológico, pero otra parte (como por ejemplo las provocaciones que hace Mahfuz en torno al honor y la hombría) no posee resonancias teológicas. Si estoy en lo correcto, entonces su rechazo a sentir temor reverencial por el estado (diferente a “dejar” de tener “miedo”) puede interpretarse como un elemento importante del levantamiento contra su poder despótico secular. Ciertamente no estoy sugiriendo que si no fuera por el lenguaje religioso como el que utiliza Mahfuz el levantamiento no hubiera sucedido. Mi argumento es simplemente que analizar de cerca tales sensibilidades debería ayudarnos en la búsqueda de las formas menos evidentes en que las categorías ambiguas de “religioso” y “secular” han estado interconectadas en el levantamiento egipcio, y cómo podrán ser utilizadas en otras confrontaciones.

Estas sensibilidades no hacen más que delinear la complejidad del deseo de superar la sujeción del pueblo al despotismo. Es posible que ese deseo nunca alcance exitosamente su realización debido a los poderes, ambiciones y funciones del estado moderno. Por lo tanto, y al contrario de lo que postula al-Aswany, puede suceder que “nosotros el pueblo” permanezcamos temerosos. Porque incluso si emerge un ambiente político menos represivo, la presencia misma de un estado democrático liberal requiere que sus ciudadanos adquieran un *hábito del miedo*, el cual es necesario para su protección de los derechos legales.

Quizás la parte más importante de la política en las democracias liberales sea el lanzamiento de actos colectivos de desobediencia civil, una y otra vez, en una confrontación interminable con el poder estatista y en un rechazo de temer al otro. Ese rechazo es una de las razones por las que los mandatarios incluso en las democracias liberales temen la desobediencia civil al tiempo que permiten la “objección de conciencia” como derecho individual. La desobediencia civil no es un derecho subjetivo otorgado por la ley estatal; no debe ser confundido con el derecho a la libertad de expresión consagrado en las constituciones democrático-liberales. La ley no puede justificar la desobediencia civil porque la desobediencia necesariamente se erige en contraposición a la ley. Sus declaraciones públicas (eslóganes, exigencias, rechazos, invocaciones, acusaciones) son contingentes, y su fuerza se apoya en un sentimiento de indignación popular ante una injusticia particular, y en la posibilidad de una vida más compasiva. No obstante, la desobediencia civil se encuentra con serias dificultades que provienen no sólo de los poderes del estado moderno, o de la *realpolitik* de los poderes externos; también provienen de la sociedad en su conjunto, que teme la inestabilidad y la incertidumbre. Esto se ve reflejado en el rechazo de la mayoría de las personas a responder al llamado a una desobediencia civil generalizada luego de un paro general en el primer aniversario de la des-

T. Asad

Tema central:
Miedo

apuntes
CECYP

26

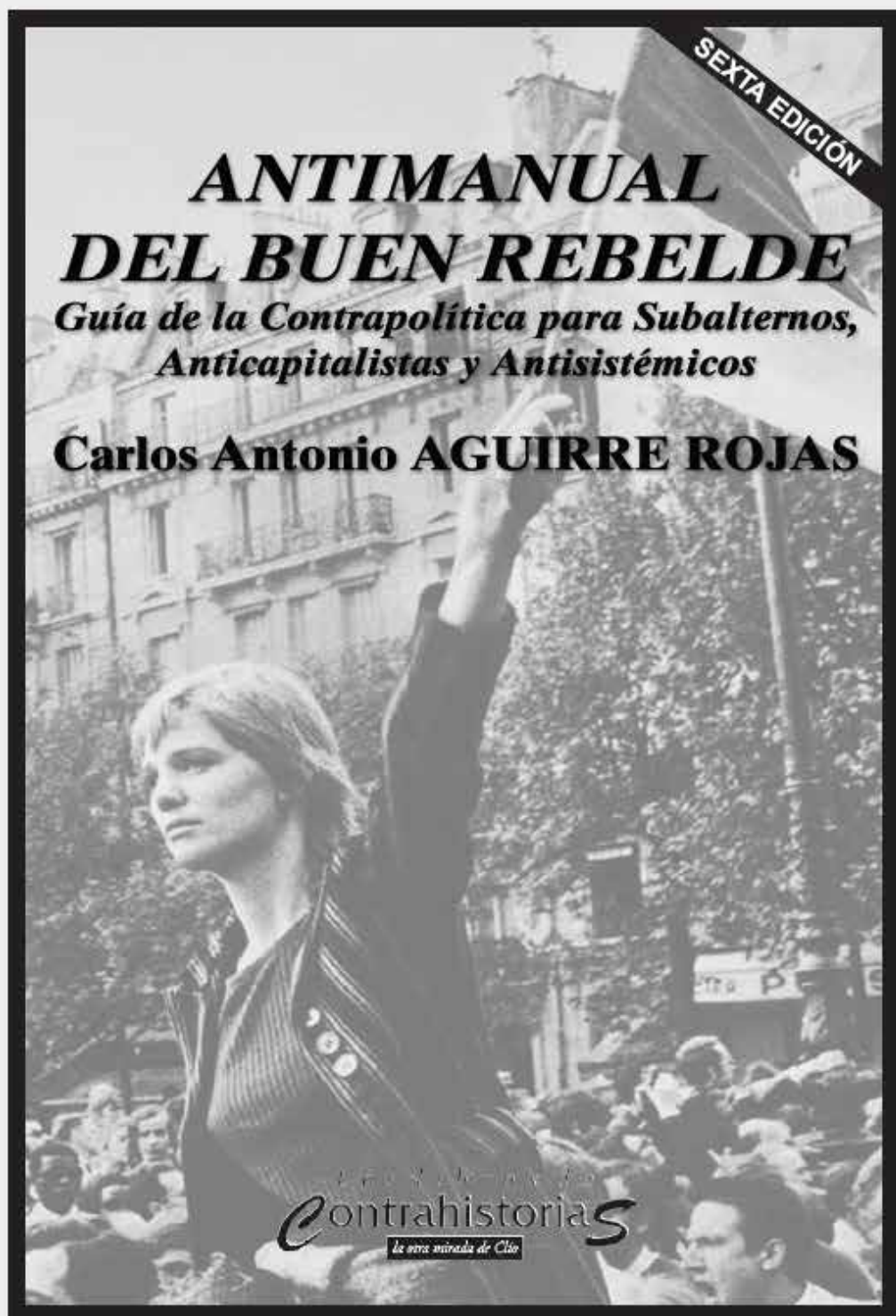
PÁGINA

71

titución de Mubarak. Para que estos movimientos tengan incluso el más mínimo éxito, deberán encontrar formas de involucrarse con seriedad con las tradiciones discursivas complejas (religiosas y seculares) de la gente común en Egipto. Las invocaciones acrílicas de la noción de “libertad” no los ayudarán en este emprendimiento.

Bibliografía

- Abdul-Fadil, Mahmoud. 2011. *Rasmaliyyat al-Mahasib*. Cairo: Dar al-Ayn li-n-Nashr.
- Abu Zayd, Ahmad. 1965. *ath-Tha'ar: dirasa anthrobolojiyya fi ihda qura as-sa'id*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
- Anwar, Yasir. 2011. *Islamiyyun wa 'ilmaniyyun: muhawila li-fad al-ishtibak*. Cairo: Shams li-n-Nashr wa tawzi'.
- Al-Bishri, Tariq. 2004. *al-Muslimun wa-l-Aqbat*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 1991. *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. Oxford: Berg.
- El Naggat, Mohamed Hussein. 2012. “Human Rights Organisations and the Egyptian Revolution.” *IDS Bulletin* (43) 1.
- Guirguis, Magdi. 2011a. “at-Tugha' as-sugar.” *ash-Shuruq* 1 de Febrero.
- 2011b. “al-Ikhwa al-misriyyun rifqan bi-l-aqbat” *al-'Arabi an-nasiri*. 24 de marzo.
- 2012. “The Copts and the Egyptian Revolution: Various Attitudes and Dreams.” *Social Research: An International Quarterly* 79 (2).
- Hallaq, Wael B. 2009. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hassan, Baha, y Muhammad Sulayman. 2011. “al-Mutadhahirun fi maidan at-tahrir yarfudun khitab al-mushir tantawi.” *ash-Shuruq*, 22 de noviembre.
- Hirschman, Albert O. 1977. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hourani, Albert. 1947. *Minorities in the Arab World*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- Huwaydi, Fahmi. 2004. *Muwatinun la dhimmiyun*. Cairo: Dar al-Shuruq.
- 2011a. “al-Intikhabat hiya al-hal.” *al-Shuruq*, 23 de noviembre.
- 2011b. “Fi-l-jadal hawl: al-madaniyya wa-d-diniyya.” *ash-Shuruq*, 7 de noviembre.
- Izzat, Shayma. 2011. “Hatta la yatahawwal 'al-amn al-watani' ila 'amn ad-dawla'.” *ash-Shuruq*, 3 de mayo.
- Jackson Preece, Jennifer. 1998. *National Minorities and the European Nation-State System*. Oxford: Clarendon Press.
- Kandil, Hazem. 2011. “Revolt in Egypt.” *New Left Review* 68 (Marzo-Abril): 17-55.
- Macintyre, Donald. 2011. “Alaa al-Aswany: ‘Like Being in Love’: Literary Reflections on the Revolution.” *The Independent*, 2 de febrero.
- al-Mahdi, Rabab. 2011. “Hawas ad-dawla al-madaniyya.” *ash-Shuruq*, 22 de junio.
- McCarthy, Justin. 1995. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*. Princeton: Darwin Press.
- Mehta, Uday. 2011. “Fear and Sacrifice: The Forging of a People.” Conferencia.
- Sedra, Paul. 1999. “Class Cleavages and Ethnic Conflict: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics.” *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (2).
- Shenker, Jack. 2011. “Egyptian Army Officer's Diary of Military Life in a Revolution.” *The Guardian*, 28 de diciembre.
- Weitz, Eric D. 2008. “From Vienna to the Paris System: International Politics and the Entangled Histories of Human Rights, Forced Deportations, and Civilizing Missions.” *American Historical Review* 113(5).



Contrahistorias. La otra mirada de Clio se imprime en:
Jiménez Editores, S.A. de C.V.
Callejón de la Luz #32-20, Col. Anáhuac, 11320
Tel. y Fax: 5399 4711 y 5527 7340