

MEMORIAS EN DISPUTA: PERFORMATIVIDAD Y CONMEMORACIÓN DE LA REVOLUCIÓN EGIPCIA

TROUBLED MEMORIES: PERFORMATIVITY AND COMMEMORATION OF THE EGYPTIAN REVOLUTION

مشكلة الذكريات: الأدائية وإحياء ذكرى الثورة المصرية

Laura Galián Hernández*

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 30/10/2022 Aceptado: 08/06/2023

BIBLID [1133-8571] 30 (2023) 119-135.

Resumen: Este artículo⁽¹⁾ tiene como objetivo indagar y analizar los actos conmemorativos y los efectos performativos de las diversas formas sociales a través de las cuales se han rememorado los sucesos revolucionarios que tuvieron lugar en Egipto en 2011. Dicha lectura se focalizará sobre el concepto de “thawra” (revolución). El sociólogo francés Maurice Halbwachs (2004) constató que la memoria está socialmente construida e influída por diferentes factores sociales. A la hora de ser conmemorado y recordado, el concepto de “thawra” (revolución), así como sus múltiples significados y matices, ha sido recreado e insertado en prácticas mnémicas a lo largo de la última década en Egipto (Erll, 2008). Con el fin de entender la relación entre el recuerdo y la revolución planteamos el siguiente doble objetivo: por un lado, elaborar un análisis conceptual en torno a la noción de “thawra” en la historia moderna de Egipto; y por otro, entender cómo su proceso de memorialización ha dado lugar a narrativas polémicas que deben contextualizarse desde el interior de los procesos performativos de recreación de la “revolución”. Esta “obsesión por el recuerdo” (Attallah, 2021) se materializa en una tentativa colectiva de dar nombre a unos acontecimientos que han redefinido la relación del individuo con el colectivo y de aquel con su propio pasado.

Palabras clave: Memoria, conmemoración, revolución, conceptos, Egipto.

Abstract: This article aims to investigate and analyze the commemorative acts and performative effects of the various social forms through which the revolutionary events that took place in Egypt in 2011 have been commemorated. The article will focus on the concept of “thawra” (revolution). The French sociologist Maurice Halbwachs (2004) found that memory is socially constructed and influenced by different social factors. When it comes to being commemorated and remembered, the concept of “thawra” (revolution), as well as its multiple meanings and nuances, has been recreated and inserted into mnemonic practices over the last decade in Egypt (Erll 2008). In order to understand the relationship between remembrance and revolution, we propose the following twofold objective: on the one hand, to elaborate a conceptual analysis around the notion of “thawra” in modern Egyptian history; and on the other, to understand how its memorialization process has given rise to polemical narratives that must be contextualized from within the performative processes of re-enactment of the “revolution”. This “obsession with memory” (Attallah 2021) materializes in a collective attempt to give a name to events that have redefined the relationship of the individual with the collective and of the collective with its own past.

Key Words: Memory, Concepts, Commemoration, Revolution, Egypt.

* Email: laura.galian@uam.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3769-3560>

(1) Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de investigación “Representaciones del islam en el Mediterráneo glocal: cartografía e historia conceptuales-REISCONCEP” (RTI2018-098892-B-100), financiado por el programa RETOS de la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

ملخص: يهدف هذا المقال إلى دراسة وتحليل الأعمال الاستذكارية والآثار الأدائية من مختلف الأشكال الاجتماعية التي تم من خلالها إحياء ذكرى الأحداث الثورية التي جرت في مصر في عام ٢٠١١. هذا المقال يركز على مفهوم "الثورة". وجذب العالم الاجتماعي الفرنسي موريس هالبواكس (٢٠٠٤) أن الذكرة تبني اجتماعياً وتتأثر بعوامل اجتماعية مختلفة. عندما يتعلق الأمر بالاحتفال والذكرى، فقد تم إعادة صياغة مفهوم "الثورة" ومعاناته المتعددة وفروعه الدقيقة، وإدخاله في ممارسات الذكرة على مدى العقد الماضي في مصر (إرل ٢٠٠٨). من أجل فهم العلاقة ما بين التذكر والثورة، تفترح المفهوم المزدوج التالي: أولاً، وضع تحليل مفاهيمي حول مفهوم "الثورة" في التاريخ المصري الحديث، وثانياً، فهم كيف أدى عملية الذكرى إلى ظهور روايات جدلية يجب وضعها في سياقها وفي قالب العمليات الأدائية لإعادة تشكيل "الثورة". يتجسد هذا "الموس بالذاكرة" (عطالله ٢٠٢١) في محاولة جماعية لإعطاء اسم للأحداث التي أعادت تعريف علاقه الفرد بالجامعة وعلاقه الجماعة ب الماضيها.

الكلمات المفتاح: ذكرة، مفاهيم، إحياء الذكرى، ثورة، مصر.

1. Introducción

Con motivo del décimo aniversario de la revolución egipcia, el periódico *Mada Masr*, uno de los pocos medios de comunicación independientes que aún siguen activos en el país, dedicó una serie de artículos de opinión a lo que, según los editores, no podía escapar a "esa sustancia llamada recuerdo" (Attallah 2021). Siendo conscientes de su advenimiento como parte del impulso social de 2011, su objetivo con esta serie de artículos era superar "las fórmulas fáciles del recuerdo nostálgico y/o del lamento trágico" (Attallah 2021). En su lugar, "optan por plantear preguntas como de qué manera el paso del tiempo cambia nuestra comprensión del acontecimiento revolucionario"⁽²⁾ (Attallah 2021). Es precisamente en la intersección entre el recuerdo, la imposibilidad de escapar de él y la comprensión de la llamada "revolución" donde se focaliza este trabajo de investigación. Nuestra intención es reflexionar sobre cómo los actos conmemorativos y los efectos performativos de las diversas formas sociales a través de las cuales se han rememorado los sucesos revolucionarios que tuvieron lugar en Egipto en 2011 han recreado y resignificado el concepto de "*thawra*"⁽³⁾ (revolución) durante y después las revoluciones árabes de 2011-2012.

Tomando como ejemplo el editorial de *Mada Masr*, Lina Attallah, directora y fundadora del periódico, aseguró en uno de los artículos publicados que Walter Benjamin se había convertido en uno de los autores más destacados de su grupo de lectura. La recuperación de Walter Benjamin, por parte de un grupo de jóvenes con capital social y cultural como son los editores de *Mada Masr* y en un contexto como el del Egipto actual, evidencia la necesidad de la sociedad egipcia de pensar colectivamente sobre la forma en que se recuerda y se construye la memoria de la "revolución".

Este trabajo tiene como objetivo avanzar en la comprensión del concepto de "revolución" a través de los estudios de la memoria. Desde esta perspectiva se asume que una aproximación a la historia de los conceptos y a los estudios de la memoria de manera entrelazada nos puede ayudar a vislumbrar el camino, aún no canonizado ni institucionalizado, de los significados y discursos que se están generando sobre las revoluciones de 2011. De esa manera podemos dar cuenta de las dinámicas que se ponen en juego a la hora de rememorar la revolución egipcia de 2011 y los efectos

(2) Todas las traducciones son propias a menos que se especifique lo contrario.

(3) El sistema de transcripción es el empleado por la *Encyclopaedia of Islam* en su tercera edición. Sin embargo, se priorizará la transcripción más conocida de los nombres o conceptos que tengan un uso extendido en castellano.

últimos que estas prácticas mnémicas y conmemorativas tienen en la negociación de sus múltiples significados. Para entender la intersección entre el recuerdo y la “*thawra*”, comúnmente traducida como “revolución” en árabe, nuestro objetivo es doble: por un lado, elaborar un análisis conceptual en torno a la noción de “*thawra*” en la historia moderna de Egipto; y por otro, entender cómo su proceso de memorialización ha dado lugar a narrativas polémicas que deben contextualizarse desde el interior de los procesos performativos de recreación de dicha “revolución”. Para ello, se empleará una metodología de análisis propia que combina herramientas heurísticas procedentes simultáneamente de la historia de los conceptos (Koselleck 1993, 2004, 2012) y de los estudios de memoria (Halbawchs 2004; Asmann 1992; Nora 2008; Erll 2008; Pérez Baquero 2017, 2021).

El artículo está dividido en tres partes: el primero de ellos da cuenta de la genealogía del término “*thawra*” en la historia moderna de Egipto. El segundo, analiza las prácticas memorialísticas de la última década en Egipto a través del concepto “lugares de memoria” de Pierre Nora (2008). Más específicamente, este segundo apartado se centra en dos de estos espacios mnémicos aparentemente estáticos y permanentes en el tiempo pero que están en constante construcción, destrucción y modificación: los archivos y las plazas. Finalmente, se dedicará el último apartado a las conclusiones.

Las revoluciones tienen una clara dimensión emocional que cruza las fronteras políticas de las mismas, por ello, tienen un importante carácter estético y rompen con el “régimen de historicidad”⁽⁴⁾ establecido moviéndose entre dos temporalidades: “rescatan el pasado para inventar el futuro” (Traverso 2021: 21). En este sentido, la necesidad de conmemorar la revolución egipcia se manifiesta como un intento colectivo de interpretar los acontecimientos que conforman ese peculiar momento colectivo, cuyo recuerdo perdura para muchos de tal forma que a su vez implica un reposicionamiento y redefinición esencial del yo y de las posibilidades de la sociedad a la hora de vislumbrar un futuro mientras se representa el pasado.

2. Sobre la revolución: la genealogía de la “*thawra*”

El término “revolución” es un término moderno. La preocupación sobre su desarrollo, evolución y puesta en práctica ha articulado un campo semántico que ha integrado y alterado las experiencias sociales y políticas de la historia moderna y contemporánea. Para Enzo Traverso (2021) las revoluciones son elementos fundamentales de análisis de la historia moderna y contemporánea. Acuñada inicialmente en el espacio de la ciencia y la astronomía y posteriormente “trasladada” al análisis de los cambios políticos de la edad moderna, la noción de “revolución” ha ido adaptándose a nuevos campos semánticos que han modificado su significado y problematizado su propia definición.

El concepto “revolución” ha estado presente en el vocabulario político desde el siglo XVII, sin embargo, no adquirió el significado de ruptura radical con el que lo conocemos hasta la edad moderna. Este nuevo significado cobra especial importancia en lo que la filósofa Hanna Arendt (1988) denomina el “*pathos*”, es decir la generación de algo nuevo,

(4) En su libro *Regímenes de historicidad* (2007) François Hartog analiza la relación que el historiador establece con el tiempo. El “régimen de historicidad” es una forma de articular las relaciones entre pasado, presente y futuro, o lo que es lo mismo, una forma de vincular “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativa”.

de algo original. El pathos hace referencia a la novedad en el significado y desarrollo de las revoluciones. Hanna Arendt piensa, cuando reflexiona sobre la revolución dos procesos políticos: la revolución americana, con un carácter más restaurador, y la Revolución Francesa, que da lugar al significado de cambio y ruptura que ha perdurado como significado primario hasta la actualidad. En la intersección entre restauración -como mirada al pasado- y revolución -como mirada al futuro-, es decir, entre el lenguaje y acto político, el pasado y el futuro, se concentran los dos aspectos fundamentales en los que nos queremos detener en este artículo.

El historiador de los conceptos Reinhart Koselleck planteó en 1992 que la palabra y la noción revolución han sido utilizadas dependiendo del contexto y de las circunstancias históricas que rodean al acto del habla. Para Koselleck, denominar a la revolución como concepto no es baladí. La diferencia que establece entre las palabras y los conceptos es clave para entender no sólo su historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) sino también, la entidad e importancia que otorga a la “revolución”. Las palabras se convierten en conceptos cuando el campo de experiencia y su significado sociopolítico pasan a formar parte exclusivamente del uso de esa palabra. De esa manera, su significado se colectiviza y deja de tener una autoría concreta (Koselleck 1993: 117). Para el pensador alemán, la revolución es un “concepto universal elástico” (Koselleck 1993: 66), es decir, se entiende en cualquier parte del mundo y hay una precompresión sobre el mismo, aunque adquiera significados basados en una experiencia concreta.

El lenguaje aparece para Arendt y Koselleck como ineludible a la hora de entender la revolución. Todo lenguaje es activo y receptivo, es decir “toma nota del mundo, pero al mismo tiempo es un factor activo en la percepción (*Wahrnehmung*), en la cognición (*Erkenntnis*) y en el conocimiento (*Wissen*) de las cosas” (Koselleck 2004: 30). Para Koselleck, el lenguaje es la metodología del análisis de la historia factual. Coadyuva a la comprensión de las experiencias y estado de cosas dadas previamente y se materializa en la forma concreta de los conceptos. Es desde esta perspectiva lingüística a la par que histórica desde la que queremos abordar el estudio del término “thawra” en el acervo cultural árabe. Así mismo, entendemos la revolución, siguiendo al historiador Enzo Traverso como un conjunto de experiencias que se cristalizan en imágenes dialécticas”: “en la medida en que surgen en sus contextos peculiares como cristalizaciones intelectuales de las necesidades políticas y de la conciencia (o inconsciente) colectivo” (Traverso 2021: 27).

El término “revolución” en lengua árabe, transscrito como “thawra”, ha cargado a lo largo de su historia con una amplia variedad de significados. Procedente de la raíz “thāra”: “excitarse; levantarse (polvo); surgir (problema,...)” (Cortés 1996: 150), el término lleva consigo la idea de movimiento repentino. De hecho, uno de sus significados es “entrar en erupción (volcán)”, lo que nos retrotrae a la connotación científica y naturalista que en un primer momento tuvo el término, también en el acervo europeo y que coincide con la metáfora de la transición desde la interpretación científica a la experiencia histórica. Gilbert Achcar (2013: 2) sugiere que el término “thawra” en su significado político y social, en un primer momento, se aproximaba más a la idea de “revuelta”, es decir, de un movimiento en curso que busca el cambio, que al significado europeo clásico de revolución como ruptura.

En el pensamiento árabe, la idea de revolución aparece con los pensadores de la *nahda*. La idea de acción revolucionaria era indisoluble de la creación de una nación

moderna y a su vez de la instauración de la historia como disciplina⁽⁵⁾ (Gorman 2003). De hecho, los intelectuales otomanos tomaron como modelo la Revolución Francesa, considerándola como un movimiento que, a pesar de haber surgido en Occidente, se expandiría a lo largo del mundo para llevar consigo la ley del derecho, los derechos naturales y las libertades individuales. Sin embargo, estos primeros pensadores entendían la “revolución” como reforma (*islāh*) y la definían como la culminación de un progreso histórico que acabaría con la adopción de la constitución y el fin de mandatos absolutistas (Sabaseviciute 2011: 4). Esta idea de revolución como progreso histórico no es única de los pensadores otomanos, sino que venía de la mano de un concepto concreto de la “historia”. En ese sentido, tanto en la tradición intelectual europea como árabe, la revolución era un elemento clave a través del que interpretar la historia moderna, siendo las “leyes de la historia” una de las obsesiones de finales del siglo XIX. En ese momento, el término “thawra” se usaba para hacer referencia únicamente a las revoluciones de contextos europeos. La investigadora Giedre Sabaseviciute considera que, debido a que en aquella época los intelectuales estaban bajo un mecenazgo del sultán, no podían usar un término que en aquel período se relacionaba con el uso de la violencia por motivos políticos y tenía, además, una connotación sectaria. Sin embargo, la revolución nacionalista de 'Urabī (1879-1882) fue nombrada así por los actores políticos que formaron parte de ella y más tarde aparecerá en las memorias del propio coronel Ahmad 'Urabī⁽⁶⁾.

Murshid al-Qubbī (2014) considera que, sin embargo, el momento clave para entender la obsesión del pensamiento árabe contemporáneo con las revoluciones llega a partir de la década de los cincuenta. Hasta el punto de que el pensador argelino Muḥammad Arkūn definió esta época como “la etapa de los intelectuales revolucionarios árabes” (Arkūn 1999: 15). Tanto es así que, el debate sobre el término “revolución” en la historia moderna de Egipto se produce, sobre todo, a partir de 1952 y tiene como objetivo nombrar no sólo los acontecimientos que estaban teniendo lugar cuando los oficiales del ejército –Oficiales Libres– dieron un golpe de Estado que resultó en la abdicación del rey Faruq, sino también a la revolución nacionalista de 1919⁽⁷⁾. A pesar de que los levantamientos sociales y políticos de 1919 y 1952 se conocen como revoluciones, existe aún un acalorado debate sobre cómo nombrarlos. Esta discusión se dirimió principalmente entre los miembros del Partido Nuevo Wafid (*al-Hizb al-Wafid al-Djadīd*) –cuya línea ideológica procede de los eventos de 1919 e interpretan que en 1952 hubo un golpe de estado– y los naseristas, quienes leen los sucesos de 1919 como un levantamiento burgués (Sabaseviciute 2011: 2).

(5) Muḥammad Ibrāhīm Sabrī (1890-1978) fue uno de los pioneros en instaurar la historia como disciplina moderna en Egipto. Educado en la Sorbonne, su libro *La Révolution égyptienne* (1919), fue una de las primeras interpretaciones nacionalistas de la revolución de 1919 y marcó un punto de inflexión en el estudio histórico de las revoluciones como “sujeto” de la historia.

(6) En el propio título de sus memorias Ahmad 'Urabī utiliza tanto el término “nahḍa” como el término “thawra” casi como sinónimos. Así mismo, da a entender que se conocía ya, en el momento de escribirlas en 1882, a la revolución de 'Urabī como tal: *as-Sitār 'an al-'asrār fī l-nahḍa al-miṣriyya al-mashhūra bi l-'urabīyya*.

(7) No será hasta el final de la Segunda Guerra Mundial cuando se empiece a publicar sobre los sucesos de 1919 y la revolución de 'Urabī. Será el historiador 'Abd al-Rahmān Rifā'ī (1889-1966) quien escribirá por primera vez sobre el levantamiento nacionalista de 1919 como “revolución” en su libro *al-Thawra 1919. Tārīkh miṣr al-qawmī min 1914 ilā 1921* (1946), a excepción de, como mencionábamos en la nota anterior, el libro *La revolution égyptienne* (1919) de Muḥammad Ibrāhīm Sabrī.

No fue hasta 1952 cuando la historiografía otorgue al término “*thawra*” el sentido de ruptura que tiene actualmente. De esa manera, la revolución de 1919 empezó a entenderse en términos negativos, como un proceso de ruptura que no concluyó y cuya última expresión tuvo lugar con el derrocamiento de la monarquía por los Oficiales Libres en 1952. Desde este prisma, los Oficiales Libres se vieron a sí mismos como los continuadores de un proceso histórico de largo recorrido. Dicho proceso había empezado en 1798 con la Revolución Francesa. Continuó en 1882 con la revolución de ‘Urabí, y posteriormente con los levantamientos de 1919 que no habían acabado con un régimen de dominación. Y finalmente culminó con la derrota de la monarquía y el antiguo régimen en 1952. Es en este momento de surgimiento de una nueva historiografía naserista cuando el término “*thawra*”, asegura la investigadora Giedre Sabaseviciute (2011: 8), adquiere su significado de ruptura y de proceso de cambio político, y, por lo tanto, recoge el campo semántico del concepto europeo. Podemos comprobar cómo la existencia de narrativas en disputa sobre la “revolución” en la historia moderna y contemporánea de Egipto ha establecido nuevos significados y regímenes de historicidad al concepto. Estas narrativas y memorias en conflicto sobre el significado y el campo de experiencia de la “*thawra*”, fueron las que se pusieron en juego durante 2011 y durante su proceso de conmemoración y memorialización en los años posteriores.

3. La memorialización de la revolución del 25 de enero

No son los eventos acaecidos en y/o desde 2011 y que se han nombrado como “la revolución del 25 de enero” los que nos interesan en este trabajo. Es decir, no es el discurso histórico, o el “hecho histórico” el objeto último de esta investigación. Sí lo son, sin embargo, las narrativas compartidas sobre el propio “hecho”, es decir, la memoria, y en concreto, la memoria colectiva. El sociólogo francés Maurice Halbwachs acuña en 1924 la noción de “memoria colectiva” en oposición al discurso histórico y considera que existen dos tipos de memoria: la memoria viva, es decir, la memoria que se produce a través de las relaciones humanas, y la memoria muerta, es decir, la historia. La historia, por lo tanto, solo es posible como objeto de estudio cuando el evento ha perdido, con el paso del tiempo, su pervivencia como recuerdo colectivo. Este recuerdo colectivo da cuenta de los mecanismos a través de los cuales los grupos humanos han interiorizado e interpretado su pasado para de esa manera articular y dar sentido a sus experiencias presentes. Mientras la memoria “al funcionar como eje de una continuidad narrativa de recuerdos compartidos, sirve como principio de identidad colectiva” (Pérez Baquero 2017: 42), la historia es diacrónica y hace referencia a un pretérito lejano, fuera del recuerdo colectivo. En sentido general, desde los estudios de la memoria, se ha cuestionado y puesto en duda el binomio historia-memoria como dos caras opuestas de la misma moneda, siendo la historia comúnmente entendida como el objeto de estudio del pasado objetivo y la memoria como una representación parcial de este pretérito.

El concepto de memoria colectiva de Halbwachs ha sido ampliamente analizado en la sociología y la teoría cultural. El estudio de la memoria ha surgido como un fenómeno internacional que integra elementos muy dispares de prácticas que van desde la celebración de festividades y conmemoraciones, a la creación de memoriales, archivos, museos, monumentos, libros de texto y una amplia variedad de artefactos culturales. El “boom de la memoria”, en palabras de Huyssen (1995), en la sociedad y la academia, es evidente en numerosos contextos europeos y occidentales, sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial. Y se acentuó en los años setenta y ochenta debido a los procesos de

globalización. Sin embargo, esta obsesión por el recuerdo, por recuperar ese pasado que no pasa, no ha sido tan evidente en los contextos árabes del sur del Mediterráneo, o por lo menos, no con la intensidad que se han vivido tras los procesos políticos y sociales de 2011 en adelante⁽⁸⁾. Sune Haugbolle (2019: 2) considera que 2011 supuso un punto de inflexión en la manera en que la academia se aproximó a las cuestiones relativas al recuerdo, la memoria y las historias de las revueltas fuera de los marcos nacionales e institucionales, si bien sitúa en los años 90 la emergencia de los estudios de la memoria en relación con el mundo árabe e islámico.

La producción de la memoria es un proceso fluido, en constante evolución y desplazamiento que requiere interacciones entre personas, medios, contenidos y prácticas mnémicas más allá de los soportes institucionales. Es este lenguaje informal y vernáculo el que media la memoria en la articulación de las narrativas sobre el pasado común. Las representaciones simbólicas en los medios de comunicación de masas, el cine, los documentales, las series de televisión, la fotografía, el arte plástico, así como los diferentes soportes actuales para la difusión de contenido, nos ayuda a pensar en la memoria como producto cultural y como proceso interconectado, y no sólo como el resultado de las interacciones sociales, como hacía Halbwachs. Con esta idea, Astrid Erll (2008) avanza en la construcción de un conjunto de categorías que nos permiten entender la memoria como un elemento enraizado en la cultura en lo que denomina como “memoria cultural” o “culturas de rememoración”. Para Erll, la memoria cultural no viene impuesta desde las élites o el poder político del estado-nación, sino que forman parte de ella todos los discursos, tanto el historiográfico y oficial como los testimonios personales basados en la experiencia, que viaja y transciende las diferentes fronteras: nacionales, epistémicas, físicas, etc. Por ello, tanto los textos literarios canónicos como los productos culturales de masas (televisión, series etc.) son susceptibles de ser estudiados desde esta perspectiva.

Los conceptos de memoria cultural o culturas de la rememoración y memoria política son especialmente interesantes para entender los discursos y procesos mnemónicos de la revolución en Egipto en los años posteriores a 2011. Siguiendo la línea de trabajo de Jan y Aleida Assmann (1992) quienes trazan un salto desde la memoria comunicativa como discursos de cercanía directos, dados en un espacio y tiempo cercano y con un alto componente afectivo, la memoria cultural se basa en artefactos y medios que rompen con esta cercanía diacrónica y personal en la rememoración del pasado. La aproximación de Astrid Erll (2008) trasciende las fronteras del tiempo y el espacio y considera que estas memorias culturales ya sean locales, nacionales o transnacionales, coexisten y se adaptan entre ellas de manera fluida, dinámica e híbrida.

Nuestro objetivo es destacar las complejidades, similitudes y diferencias en la construcción discursiva de las memorias en disputa en relación a la revolución del 25 de enero para entender cómo se ha representado, interpretado y reconceptualizado el concepto de “*thawra*”. Para ello planteamos un enfoque comparativo de las narrativas que han interactuado y lo siguen haciendo en la construcción de esta memoria y de cómo, en última instancia, están coadyuvando a introducir nuevos campos de experiencia al propio concepto. A priori, privilegiamos dos narrativas que parecen opuestas y homogéneas,

(8) Sune Haugbolle (2019) sitúa la emergencia de los estudios de la memoria en relación a la historiografía sobre el mundo árabe en los años 90 con el trabajo de Ted Swedenburg, *Memories of Revolt* (1995) sobre la rebelión palestina de 1936-1939; y con el trabajo de la antropóloga francesa Jocelyne Dakhlia, *L'Oubli de la cité* sobre la memoria local en el sur de Túnez a través de historia oral.

pero que no lo son en absoluto: la del Estado egipcio tras el golpe de Estado de 2013 y la de los actores sociales que formaron parte en los acontecimientos y que se autodenominaron como “*thuwwār*” o “revolucionarios”. Privilegiar estas dos narrativas memorialísticas no obvia la existencia de otras muchas en la construcción de la memoria colectiva y cultural del 25 de enero y en las formas en las que se relacionan e influyen entre sí. De esta manera, entendemos la memoria como un fenómeno discursivo, a través del lenguaje y prácticas en procesos memorialísticos que interpretan, alteran, modifican y se disputan el significado o los significados colectivos de “la revolución”. Estas prácticas mnémicas se materializan en el espacio público, como un lugar maleable y en constante construcción, donde los grupos no se limitan a articular sus posiciones previamente establecidas, sino que emergen a través de sus interacciones con los demás. Es decir, en esta negociación espacial de la puesta en práctica de sus actos mnemónicos se construyen y redefinen los individuos en su relación con el colectivo y este, a su vez, con su propio pasado.

En el caso de Egipto, las prácticas memorialísticas que comenzaron durante el transcurso de los propios eventos de 2011 permitieron dar nombre, definir y, sobre todo, pensar en un futuro prefigurado en el presente mientras buscaban en el pretérito referentes y una tradición propia a través de la que poder definirse como grupo. Para analizar estos procesos de memorialización en la construcción de una memoria cultural sobre la revolución, vamos a analizar dos ámbitos o “lugares de memoria”, utilizando el término de Pierre Nora (2008), es decir, los lugares donde se cristaliza, expresa y performa la memoria colectiva: los archivos y las plazas.

Para que un lugar se convierta en “lugar de memoria” es necesario que conserve su condición de encrucijada, que sea visitado y constantemente remodelado y modificado, conservando así su capacidad para perdurar en el tiempo. Un monumento abandonado dejaría de ser un “lugar de memoria”, para pasar a ser, en el mejor de los casos, un mero recuerdo.

Los lugares de memoria son, ante todo, restos. La forma extrema bajo la cual subsiste una conciencia conmemorativa en una historia que la solicita, porque la ignora. Es la desritualización de nuestro mundo la que hace aparecer la noción. Aquello que segregá, erige, establece, construye, decreta, mantiene mediante el artificio o la voluntad una colectividad fundamentalmente entrenada en su transformación y renovación, valorizando por naturaleza lo nuevo frente a lo antiguo, lo joven frente a lo viejo, el futuro frente al pasado. Museos, archivos, cementerios y colecciones, fiestas, aniversarios, tratados, actas, monumentos, santuarios, asociaciones, son los cerros testigos de otra época, de las ilusiones de eternidad (Nora 2008: 24).

Son estos “restos”, construidos por una colectividad frente a lo viejo, lo antiguo o la tradición, del futuro frente al pasado, los que queremos analizar en este artículo. Concretamente, nos centraremos en dos “lugares de memoria”: los archivos y las plazas. Creemos que estos dos lugares de memoria de la revolución son especialmente interesantes porque han sido espacios tradicionalmente ocupados por el poder y, sin embargo, en este contexto, han sido disputados y renegociados por los diferentes actores políticos que formaron parte del contexto revolucionario. Además, en ambos espacios se contestan y disputan las memorias de un pretérito cercano que aún está por consolidar.

3.1 Archivos

El historiador egipcio Khaled Fahmy tuvo un papel fundamental en la relevancia que los archivos tuvieron desde el inicio del proceso revolucionario en Egipto. Poco después del levantamiento de 2011, Khaled Fahmy fue nombrado coordinador, por el Director de los Archivos Nacionales egipcios, de un proyecto que tenía como objetivo archivar la revolución. Es importante señalar que los Archivos Nacionales egipcios se han caracterizado por su opacidad y acceso limitado a historiadores y personas interesadas⁽⁹⁾. El objetivo del proyecto, donde Fahmy fue encargado de seleccionar a un comité para documentar la revolución del 25 de enero, era agrupar el mayor número de documentos (desde informes oficiales, historias de vida, testimonios, fotografías, periódicos, artículos, dibujos) en diversos formatos, para dar cuenta de los eventos que estaban teniendo lugar. El comienzo de un proceso de tal envergadura supuso un momento de duda donde surgieron grandes preguntas relativas al trabajo archivístico, por un lado, y al propio concepto de revolución, por otro: ¿qué tipo de materiales se incluirían en este archivo? ¿en qué formatos? Si se digitalizaban los materiales, según se había prometido al profesor Fahmy, ¿qué protocolos digitales se seguirían para proteger el almacenamiento? ¿quién y cómo podría acceder al material?

Estas preguntas, que surgen frente a la prefiguración del archivo documental como garante de la memoria, por un lado, pero también de la distancia epistémica entre la memoria y la historia, por otro, están atravesadas, como en todo proceso de construcción de un archivo, “por intereses, fuerzas y afectos que tienen su origen particular en la memoria colectiva” (Pérez Baquero 2021: 51). Bajo esta premisa, estaba claro que el proyecto de construcción de un archivo de la revolución en los Archivos Nacionales auspiciado por las autoridades tenía sus días contados ya que no garantizaba el anonimato y preservación necesarias para tal efecto. El problema, según el propio Fahmy, se debió a dos razones fundamentalmente: la primera, la sospecha de la población de que cualquier testimonio personal podría ser utilizado en su contra por parte del régimen, lo cual se tornó una realidad poco tiempo después; y la segunda, la falta de accesibilidad a los archivos nacionales, algo que no era único del momento, aunque sí se dificultó tras el golpe de estado de 2013 (Amer 2018).

Esta experiencia temprana de fracaso en la construcción de un archivo de la revolución auspiciado desde el poder político atestiguó que el proceso de memorialización de la revolución era susceptible de convertirse en un lugar de disputa entre diferentes memorias, es decir, un “lugar de memoria”. Desde el inicio de la revolución, el archivo, o más bien, la archivística, se constituyó como un arma indispensable en la construcción de la memoria revolucionaria. Tradicionalmente el archivo ha sido el garante de preservar la palabra por escrito, pero en la actualidad, también las fuentes orales, sonoras y visuales han pasado a formar parte de este “makhzen” del preterito. De esa manera, la memoria, de carácter etéreo, tiene un medio a través del que consolidarse y convertirse, con el tiempo, en historia.

(9) La relación del Estado egipcio con los archivos ha sido, desde su creación, problemática. En ocasiones ha destruido intencionadamente su contenido, particularmente en momentos de crisis políticas, con el objetivo de cubrir crímenes de Estado como sucedió durante las revueltas del pan en 1977 cuando el presidente Anwar Sadat ordenó la quema de los documentos de estado desde 1970. Amer (2018): «Memory and Revolution: How Have Web-Based Art Platforms Contributed to Preserving January 25?».

Los esfuerzos por recopilar, conservar y organizar los materiales históricos relacionados con la revolución se convirtieron rápidamente en un asunto primordial para los diferentes actores políticos, sociales y culturales del momento. Así surgieron diferentes iniciativas con el objetivo de contrarrestar la narrativa propagandística de la revolución patrocinada por el Estado. Estas iniciativas nacían con diferentes objetivos, pero con una idea común: preservar la memoria de la revolución más allá de los tentáculos del régimen. Una de ellas, “Lan Nansahom” (No los olvidaremos)⁽¹⁰⁾ fue un proyecto que se encargó de recopilar información bibliográfica e imágenes de aquellos que fueron asesinados y heridos durante las protestas de 2011. Otro de los proyectos más innovadores y duraderos de archivo de la revolución es “Tahrir Documents” (Documentos de Tahrir)⁽¹¹⁾. Se trata de un archivo físico y digital en acceso abierto que contiene actualmente 567 documentos en árabe escaneados en PDF, traducidos al inglés y disponibles online (se recopilaron y tradujeron entre marzo de 2011 y mayo de 2012). La iniciativa surgió de un estudiante de doctorado de la Universidad de Chicago, Camerun Hu, que en ese momento se encontraba haciendo trabajo de campo en El Cairo y comenzó a recopilar panfletos, posters, octavillas y diferentes materiales que se distribuían en los espacios revolucionarios de la ciudad. Muchos de estos documentos eran impresos y distribuidos por nuevos partidos políticos u organizaciones que emergieron durante el proceso revolucionario. Hu consiguió reunir a un grupo de estudiantes para ampliar su labor y así fue cómo surgió la iniciativa que actualmente se encuentra alojada en la Library Special Collections de la Charles E. Young Research Library de la Universidad de California, Los Ángeles (Thompson, Drumsta y Saba 2019)⁽¹²⁾. El proyecto, que surgió como un trabajo de traducción documental, pronto transcendió sus propios objetivos⁽¹³⁾. Para sus creadores, la sorpresa llegó rápidamente al darse cuenta del valor de la narrativa revolucionaria que traslucían aquellos documentos y de su discurso contra hegemónico, pero también de su valor estético y lingüístico. Este lenguaje contrarrestaba al difundido en los medios de comunicación, en el ámbito institucional e incluso en la esfera internacional.

Engarzando con los valores revolucionarios de colectivización, antijerarquía y antiautoritarismo, se fundó en 2018 otra de las iniciativas archivísticas de salvaguarda de la memoria revolucionaria: 858. Arshīf Thawrī (858. Archivo revolucionario)⁽¹⁴⁾, creada por el colectivo de difusión audiovisual Mosireen. Mosireen fue 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 cámaras de más y menos calidad, el colectivo Mosireen ha documentado las protestas sociales y los abusos policiales desde 2011, aunque su

(10) Actualmente su página web no funciona, pero se puede ver parte de su trabajo de recopilación y archivo en su página de Facebook: shorturl.at/mnrX5

(11) Véase: <https://www.tahrirdocuments.org/>

(12) No hemos encontrado información de cómo y cuándo se trasladaron los documentos de Tahrir Documents a Estados Unidos. Entendemos que este proceso ha sido esencial para evitar la censura del actual gobierno egipcio y evitar así el desmantelamiento del archivo. Sin embargo, esta es sólo una hipótesis que es necesario verificar.

(13) De hecho, el énfasis en la traducción al inglés ha hecho que el buscador del archivo de documentos obvие el árabe como lengua de investigación, lo que dificulta la labor del investigador para poder buscar conceptos o términos en árabe. Además, las traducciones tienen algunos problemas de inconsistencias con la transcripción del árabe al inglés, lo cual, dificulta también la labor del investigador.

(14) Véase: <https://858.ma/> [Consultado el 11/04/2022].

presencia en el espacio público se evidenció principalmente en julio de ese mismo año en lo que denominaron la segunda ocupación de la plaza. El colectivo, que se presentaba como una plataforma de comunicación colectiva, comunitaria, surgida de la sociedad civil, intentó contrarrestar la narrativa hegemónica sobre la revolución egipcia del discurso político dominante. Y creó un archivo audiovisual años después (cuyo material ya estaba alojado en gran medida en Youtube y otras plataformas) conocido como el proyecto *858. Arshīf Thawrī*. El número 858 hace referencia a las horas de metraje del archivo, es decir, las horas de material audiovisual y de imagen.

858 es un archivo revolucionario. No es, por supuesto, el único archivo que recopile las voces de la revolución, ni puede llegar a serlo. El archivo es una colección de nuestras narrativas y los hechos que compartimos en y por la revolución. Elegimos grabar todo, coger nuestra cámara, fotografiar y encontrarnos con personas a los que hacer preguntas. El archivo 858 es una herramienta que nos ayuda en la lucha por la historia y a aferrarnos a un sueño de futuro (Mosireen 2018).

En la propia descripción del archivo en su página web se pueden entrever algunas de las grandes cuestiones que atraviesan la reflexión sobre su creación y objetivos. Se describe como un “archivo revolucionario”, y no como un archivo de la revolución. Esta distinción es importante porque implica una idea de qué es la revolución, por un lado, y de qué connotación tiene el adjetivo “revolucionario”, por otro. De esa manera, cuestiones relativas a la autoría o los límites del contenido audiovisual que puede formar parte de éste, han sido parte de la reflexión durante su puesta en marcha (Mada Masr 2018).

El carácter efímero del formato, la inmediatez de la censura y la eliminación y desaparición de los archivos digitales son algunos de los problemas a los que se enfrentan estas plataformas de salvaguarda de la memoria online. Al tiempo que intentan preservar, y en cierto modo, santificar la “la revolución”, estos archivos imponen y crean una narrativa concreta (Amer 2018). Khaled Fahmy, en una mesa redonda organizada en 2012 en la Universidad Americana de El Cairo –en la que participaban el profesor ‘Amad Abū Ghāzī⁽¹⁵⁾, profesor de archivística de la Universidad de El Cairo y exministro de cultura, y el colectivo Mosireen– preguntó de manera certera mientras dialogaban sobre los archivos: “¿qué es la revolución?”⁽¹⁶⁾.

La idea del archivo como institución va en contra de la idea de revolución, esto quiere decir que el archivo es autoridad. Y el documento también es autoridad. Que el archivo sea autoridad quiere decir que reproduce la autoridad en la sociedad a través de los documentos que alberga”(Fahmy 2012).

(15) ‘Amad Abū Ghāzī (Cairo, 1955) es profesor de archivística de la Universidad de El Cairo y sirvió de Ministro de Cultura desde marzo hasta noviembre 2011, cuando presentó su renuncia en protesta por la represión policial de las protestas. Procede de una familia cercana al arte, la cultura y la ciencia en Egipto. Su padre, Badr al-Dīn Abū Ghāzī fue un crítico de arte y Ministro de Cultura entre 1970 y 1971; y su madre era la artista Reaya Helmi. Asimismo, su tío era el famoso escultor Maḥmūd Mokhtar.

(16) El video de la mesa redonda ha estado disponible online en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=yELkjU80_yg&t=2s. Sin embargo, hemos observado que actualmente han restringido su visionado. Hemos referenciado el video en las referencias bibliográficas como: Fahmy, Khaled (2012): «Archiving the revolution. Panel discussion», *Khaledfahmy.org* [en línea], disponible en: <https://khaledfahmy.org/en/2012/11/21/archiving-the-revolution/> [consultado el 15/05/2021].

Para 'Amad Abū Ghāzī, existe una contradicción indisoluble que surge de la imposición de la lógica de los archivos que, mientras intentan subvertir un régimen de conocimiento particular, al ser un proceso sistemático, se adhieren a otra estructura o régimen de conocimiento. Para el exministro, no sólo el archivo es autoridad, sino que, sobre todo, la construcción de los archivos es un proceso contrarrevolucionario, ya que son las personas encargadas las que deciden qué forma parte y qué no de este archivo (Fahmy 2012).

De esta manera, estos archivos, que dependen de diferentes fuerzas políticas e ideológicas, modulan y configuran los límites de qué puede ser preservado y qué no, y en última instancia, resignifican la “la revolución” como proceso histórico, político, social y también, lingüístico.

3.2. Las plazas

La plaza pública es un elemento de construcción urbano cuyas características históricas, identitarias y simbólicas la convierten en un lugar de conmemoración y memoria. La ocupación de la Plaza Tahrir el 25 de enero de 2011, día fijado para la celebración del Día de la Policía en Egipto, se convirtió en el símbolo mundial de las revoluciones árabes y tuvo un reflejo transnacional cuyo eco se pudo apreciar en la organización y dinámica de otras plazas a nivel mundial: en España con la Puerta del Sol, en Grecia con la Plaza Sintagma, en Turquía en Gezi Park etc. En un contexto de globalización, la plaza representa una cierta permanencia en el espacio y el tiempo y rompe con la lógica de los no-lugares que surgen con la modernidad capitalista (Levy 2012: 156). El individuo crea una identidad personal y social en los espacios que habita y de esta manera las plazas, fuera del tránsito de otros espacios, como las calles o avenidas, representa lo estático, lo permanente:

[...] sin embargo, la diferencia esencial entre un parque público y una plaza pública es que, en la plaza, el ciudadano no está conectado con las manifestaciones de la naturaleza, sino con el corazón de la cultura urbana, su historia y su memoria (Levy 2012: 157).

Por ello, la ocupación de la Plaza Tahrir trajo consigo una reflexión sobre la historia y la memoria de los movimientos sociales en su lucha histórica contra el poder colonial y poscolonial en Egipto, sobre todo desde la revolución de 1952. La convergencia de los participantes en este espacio urbano hunde sus raíces en su localización estratégica y su simbología histórica. La Plaza Tahrir tiene una larga historia como símbolo de contención política y movilización ciudadana en el país. Su nombre actual lo recibe tras la Revolución de 1952 y alude a la liberación de Egipto del control británico. Desde entonces, la plaza ha sido el espacio de encuentro y disputa política más visible del país, 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 de 2003.

La Plaza Tahrir, siguiendo con la noción de Nora, ha sido un “lugar de memoria” de la “revolución”, o más bien “las revoluciones”. Pero también un espacio de negociación y disputa de sus memorias en competición. Los diferentes monumentos conmemorativos que se han erigido en Tahrir a lo largo de la última década atestiguan su carácter simbólico y cristalizan el concepto de “revolución” a través de su memorialización por parte de los

diferentes actores políticos. La batalla sobre la memoria de este espacio simbólico de la revolución ha formado parte de la redefinición de su significado actual.

Desde 2011, Tahrir se ha utilizado como espacio para honrar y conmemorar a las víctimas de la violencia y para reclamar justicia. Durante los meses sucesivos a enero de 2011, Tahrir se convirtió en el epicentro de diferentes marchas cuyo objetivo era honrar la memoria de los activistas asesinados durante las protestas, así como conmemorar los grandes hitos de la revolución durante los meses anteriores. Ese mismo año, unos meses después del comienzo de los levantamientos, se construyó un primer monumento con imágenes de los mártires (*shuhadā*) que perdieron la vida durante las protestas⁽¹⁷⁾. Este primer monumento fue rápidamente desmantelado por las autoridades en un continuo proceso de “memoricidio” es decir, de borrar cualquier rastro de la memoria colectiva de la revolución. El 2 de diciembre de 2011 se organizó una marcha cuyo propósito era recordar a las 42 personas que perdieron la vida durante los enfrentamientos en la calle Muḥammad Maḥmūd, junto al Ministerio del Interior, y pedir el fin del liderazgo militar, encargado de la gestión del país en ese momento. La marcha consistió en la representación de un paso fúnebre donde los asistentes transportaban ataúdes de los mártires y muchos participantes llevaban un parche en el ojo, en solidaridad con aquellos que lo habían perdido por el impacto de proyectiles durante las protestas⁽¹⁸⁾. Más tarde, en enero de 2012, durante la conmemoración del primer aniversario de las protestas, los activistas construyeron un obelisco que llevaba inscrito los nombres de todos los mártires de la revolución (Barsalou 2012).

Mientras los así llamados “revolucionarios” recordaban a los mártires, es decir, aquellos ciudadanos que formaban parte del *sha‘ab* (pueblo) y que luchaban en contra del régimen o Estado profundo, el Estado erigía sus propios monumentos para resignificar qué formaba parte de la revolución e incluían, también, a los agentes de las fuerzas de seguridad del estado, policías y militares. En 2013, poco después del golpe de Estado del 3 de julio, un nuevo monumento se erigía para honrar a aquellos que murieron durante el derrocamiento de Hosni Mubarak en 2011 y Mohamed Morsi en 2013.

2013 marcó un punto de inflexión en el significado y el campo de experiencia de la “revolución” en Egipto. Mientras que anteriormente había servido para nombrar al proceso político y social que llevó al derrocamiento de Hosni Mubarak y que luchaba contra el buró político y militar en el país, desde el 3 de julio de 2013 la “revolución” pasó a englobar a toda acción que tuviera como propósito luchar contra la desestabilización del país desde un punto de vista institucional y del Estado. En este sentido, los Hermanos Musulmanes o cualquiera que fuera sospechoso de oponerse al régimen o sus representantes, es decir, la policía o el ejército. El monumento de la Plaza de Tahrir de 2013 simbolizó y materializó este nuevo significado de la revolución, que en esta ocasión englobaba no sólo los sucesos de 2011 y 2012, sino también al movimiento que dio lugar a las manifestaciones contra el gobierno democrático del presidente Mohamed Morsi del Partido Libertad y Justicia y que acabó con su derrocamiento el 3 de julio de ese año⁽¹⁹⁾.

(17) Véase la imagen aquí: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f7/Martyrs_memorial_in_Tahrir.jpg

(18) Véase la imagen aquí: <https://www.flickr.com/photos/drumzo/6448277273/in/photostream/>

(19) El movimiento “Tamarrud” (rebelión) se formó en abril de 2013 para protestar contra las políticas del gobierno de Mohamed Morsi y de su partido, Libertad y Justicia. El objetivo del movimiento era tener más de 15 millones de firmas antes del 30 de junio, día del aniversario del gobierno de Mohamed Morsi, para pedirla celebración de elecciones anticipadas. El movimiento acabó con una

A este monumento le siguió un segundo memorial en conmemoración a la policía y los militares junto a la Plaza Rábi'a al-Adawiyya, epicentro del “incidente más sangriento de la historia reciente de Egipto” según Amnistía Internacional el 12 de agosto de 2013 (Amnistía Internacional 2015). Este monumento, erigido en noviembre de 2013, tres meses después de la masacre, fue el culmen de un proceso de limpieza, remodelación y eliminación de todo resto de la acampada y los enfrentamientos que tuvieron lugar en la plaza. El memorial, una estatua minimalista hecha en mármol, muestra dos manos unidas, símbolo del ejército y la policía, formando una órbita entorno a una esfera que representa al pueblo egipcio (Rashwan 2013). El monumento fue recibido con estupefacción por parte de los vecinos del barrio que lo percibieron como una provocación.

Siguiendo esta misma lógica, a principios de 2020, un obelisco de Ramsés II (a pesar de las críticas de muchos arqueólogos) se erigió en la Plaza de Tahrir. Como hemos visto, no era la primera vez que el símbolo del obelisco aparecía como monumento conmemorativo y memorialístico en la plaza, ya que, en 2012, los activistas erigieron uno para conmemorar el primer aniversario de la revolución. Mientras que el elemento faraónico servía a los activistas para agrupar a los diferentes sectores de la sociedad egipcia y dejar de lado el sectarismo que el régimen trataba de explotar, el obelisco de 2020 ha servido para afianzar la identidad faraónica, epítome del nuevo régimen y símbolo de la lucha contra el islamismo en la construcción de un “nuevo egipcio”⁽²⁰⁾. Así mismo, el nuevo obelisco simboliza la libertad y constancia del pueblo egipcio tras la revolución de 1919 y 2011, pero se ha constituido en un símbolo de los egipcios y su libertad conseguida tras “la revolución del 30 de junio”, como se puede leer en el propio obelisco (Ebrahim y Lewis 2020).

La narrativa del Estado egipcio construye un relato que tiene como objetivo borrar la memoria de la revolución y así construir una propia de acuerdo con sus propios intereses. El “memoricidio”, como apuntábamos anteriormente, es un elemento clave de la contrarrevolución y de la disputa memorialística por parte del ejército golpista. Como término, acuñado por el historiador y médico franco-croata Mirko D. Grmet para definir la destrucción intencional de la memoria y de la cultura del “Otro”, se ha utilizado en el análisis de diferentes contextos históricos (la *nakba* palestina, la revolución siria etc) y sigue siendo de total actualidad (Ramos Tolosa 2015; Spadoni 2022). Por ello, resulta especialmente interesante para el análisis de la disputa memorialística de la revolución en Egipto.

4. Conclusión

Si algo ha marcado el cambio conceptual de la “revolución” en Egipto en la última década ha sido el revisionismo histórico al que se ha visto sometida su historia contemporánea por parte de la sociedad civil, por un lado, y del nuevo régimen, por otro, al poner en duda la narración a partir de la cual se observa el pasado cercano de 2011,

manifestación masiva el 30 de junio que fue el antecedente y la excusa que dio lugar al golpe de Estado del 3 de julio, liderado por el general Abdel Fattah al-Sisi y una coalición, con el fin de derrocar al presidente electo.

(20) En el artículo “al-harb ‘alà l-hawiyya”, Muḥammad Kamāl, periodista cercano a la oficina del Presidente ‘Abd al-Fattah al-Sisi, describe la guerra sobre la identidad egipcia como un campo de batalla entre el régimen y los islamistas y cree necesaria la construcción de una identidad nacional fuerte en contra de las amenazas que la están poniendo en entredicho. Véase: Kamāl, Muḥammad. 2014. “al-harb ‘alà l-hawiyya”. *Al-Masry al-Youm*. <https://www.almasryalyoum.com/news/details/589201>

pero también, los eventos de 1952 y 1919. La memoria de la revolución ha cambiado a lo largo de esta última década, también en los libros de texto, que, aunque no han sido objeto de análisis de este estudio, forman una parte imprescindible de esos “lugares de memoria” donde se renegocian las narrativas de la memoria revolucionaria. En abril de 2011, un comité formado por expertos tuvo el objetivo de desarrollar nuevos temas sobre la revolución del 25 de enero para incorporarlos en las guías docentes y libros de texto. Mientras que para 2013-2014 no hubo ningún cambio significativo a este respecto, en 2021, la memoria de la revolución - ya fuera entendida como una lucha contra el estatus quo del régimen de Mubarak, como una lucha contra la islamización del país de los Hermanos Musulmanes - fue eliminada totalmente de las guías docentes y los libros de texto tras un cambio radical por parte del Ministerio de Educación (Mahmūd 2021).

Como sucedió con los Oficiales Libres tras su golpe de estado en 1952, el régimen de 'Abd al-Fattāh al-Sīsī se ha enfrascado en el proceso de redefinir el significado de la revolución. Aunque existe un reconocimiento de 2011 como un estadio más del proceso revolucionario, los eventos del 30 de junio de 2013 fueron, de acuerdo con esta narrativa, los pasos finales para la consecución de la libertad del pueblo egipcio. En sus prácticas mnemónicas, las políticas de la memoria han exacerbado un nacionalismo que continúa con la línea de la era de Sadat y que combina “el trasfondo antioccidental de los naseristas y un tono explícitamente antiislamista” (Adly 2014). Por otro lado, las víctimas y supervivientes de la represión policial conmemoran la revolución para obtener el merecido reconocimiento y promover la recuperación social dejando claro que sólo existe un enemigo: el régimen (*al-nizām*).

Este proceso de memorialización de la revolución está redefiniendo su significado. Aunque las víctimas y supervivientes no encuentren el reconocimiento a través de las políticas de memoria del régimen, mientras estas prácticas memorialísticas sigan existiendo, el *horizonte de expectativa* revolucionario, en términos de Koselleck, permitirá articular un pasado para proyectar un futuro a través de sus prácticas presentes. En ese sentido, la disputa sobre la memoria de la revolución aún no ha finalizado y nuevos niveles de significación se están añadiendo a su campo de experiencia. Mientras haya un recuerdo y una mirada al pasado revolucionario, habrá margen para seguir imaginando una utopía futura.

5. Referencias bibliográficas

ACHCAR, Gilbert (2013): *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising*, London: Saqi Books.

ADLY, Amr (2014): «Egypt's Conservative Nationalism: Discourse and Praxis of the New Regime», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: <https://www.jadaliyya.com/Details/31358>, [consultado el 05/09/2022].

AMER, Fatma (2018): «Memory and Revolution: How Have Web-Based Art Platforms Contributed to Preserving January 25?», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: <https://www.madamasr.com/en/2018/01/27/feature/culture/memory-and-revolution-how-have-web-based-art-platforms-contributed-to-preserving-january-25/> [consultado el 30/06/2021].

AMNISTÍA INTERNACIONAL (2015): «Sangre, muerte y llamas: Recuerdo de la masacre de Rabaa en Egipto», *Amnistía Internacional* [en línea], disponible en: <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2015/08/egypt-blood-death-and-flames-memories-of-the-rabaa-massacre/> [consultado el 14/07/2022].

ARENDT, Hannah (1988): *Sobre la revolución*, Madrid: Alianza Editorial.

ATALLAH, Lina (2021): «Baṣd al-ashyā’ allatī taṣallamtu-hā ‘an kayfa lā natadhakkar al-thawra» *Mada Masr* [en línea], disponible en: shorturl.at/osUX9, [consultado el 09/09/2021]

ASSMANN, Jan (1992): *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Massachusetts: Cambridge University Press.

BARSALOU, Judy (2012): «Recalling the Past: The Battle over History, Collective Memory and Memorialization in Egypt», *Jadaliyya* [en línea], disponible en: <https://www.jadaliyya.com/Details/26242>, [consultado el 30/06/2022].

CORTÉS, Julio (1996): *Diccionario de Árabe Culto Moderno. Árabe-Español*, Madrid: Editorial Gredos.

ERLL, Astrid (2011): *Memory in Culture*, New York: Palgrave MacMillan.

FAHMY, Khaled (2012): «Archiving the revolution. Panel discussion», *Khaledfahmy.org* [en línea], disponible en: <https://khaledfahmy.org/en/2012/11/21/archiving-the-revolution/> [consultado el 15/05/2021].

GORMAN, Anthony (2003): *Historians, State and Politics in Twentieth Century Egypt: Contesting the Nation*, London, New York: Routledge Curzon.

HALBWACHS, Maurice (2004): *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.

HARTOG, François (2007): *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.

HAUGBOLLE, Sune (2019): «Memory Studies in the Middle East: Where Are We Coming From and Where Are We Going?» *Middle East Critique* 28(3), pp. 279-288. DOI: <https://doi.org/10.1080/19436149.2019.1633742>

HUYSEN, Andreas (1995): *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, New York: Routledge.

KAMĀL, Maḥmūd (2014): «al-Ḥarb ‘alā l-hawiyya», *Al-Masry al-Youm* [en línea], disponible en: <https://www.almasryalyoum.com/news/details/589201> [consultado el 03/06/2022].

KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.

KOSELLECK, Reinhart (2004): «Historia de los conceptos y conceptos de la historia», *Ayer* 53(1), pp. 27–45.

KOSELLECK, Reinhart (2012): *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Editorial Trotta.

LEVY, Bertrand (2012): «Urban Square as the Place of History, Memory, Identity», *Memory of the City*, eds. Dusica Drazic, Slavica Radisic, Marijana Simu. Belgrado: Kulturklammer, pp. 156–73.

LEWIS, Aidan; Nadeen Ebrahim (2020): «Cairo’s Tahrir Square Gets a Contested Makeover», *Reuters* [en línea], disponible en: <https://www.reuters.com/article/egypt-tahrir-square-idINKCN2561OK> [consultado el 03/09/2022].

MAHMŪD, Rīm (2021): «Dimn ṣafaṣāt taṣallaṣat maṣ al-zaman, al-manāhidj al-madrasiyya al-miṣriyya al-ṣāliya tadḥkur ķushūrān min thawra 25 yanā’ir», *Rassef22* [en línea], disponible en: <https://t.ly/P0zm> [consultado el 04/09/2022].

MASR, Mada (2018): «858: Archiving as a Tool of Resistance. On Revolution, Non-Production and Subversive Documentation» *Mada Masr* [en línea], disponible en: <https://www.madamasr.com/en/2018/02/11/feature/culture/858-archiving-as-a-tool-of-resistance/> [consultado el 04/08/2021].

MOSIREEN (2018): «Mā hādhā al-shay’?», 858. *Archive of resistance* [en línea], disponible en: <https://858.ma/> [consultado el 04/04/2022].

NORA, Pierre (2008): *Les lieux de la mémoire*, Montevideo: Ediciones Trilce.

PÉREZ BAQUERO, Rafael (2021): *Trauma, Recuerdo y Duelo. Una aproximación filosófica a las relaciones entre memoria e historia*, Granada: Editorial Comares.

PÉREZ BAQUERO, Rafael (2017): «Las discontinuidades entre la memoria colectiva y la historia: Una crítica a partir de la experiencia del Holocausto» *Thémata. Revista de Filosofía* (56), pp. 41–60. DOI: <https://doi.org/10.12795/themata.2017.i56.02>

AL-QUBBÌ, Murshid (2014): *Al-tawra fī l-fikr al-‘arabī al-mu‘āṣir*, Dār al-baydā?: al-markaz al-taqāfi al-‘arabī.

RAMOS TOLOSA, Jorge (2015): «‘¿No hay eco en el eco?’ El Memoricidio de la Nakba y sus resistencias». *REIM* (18), pp. 164–86.

RASHWAN, Nada (2013): «Rabaa’s New Army-Installed ‘Memorial’: Fresh Paint, Bitter Reminder», *Anadolou Agency* [en línea], disponible en: <https://www.aa.com.tr/en/archive/rabaas-new-army-installed-memorial-fresh-paint-bitter-reminder/204243#> [consultado el 14/07/2022].

SABASEVICIUTE, Giedre (2011): «Re-Creating the Past: The Manipulation of the Notion of Rupture in Egyptian Revolutions», *La Révolution française* [en línea], DOI: <https://doi.org/10.4000/lrf.348>.

SPADONI, Giulia (2022): «La literatura siria contemporánea: estudios de las obras de Samar Yazbek desde la revolución hasta 2018» (Tesis doctoral), Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos, Universidad de Granada.

TRAVERSO, Enzo (2021): *Revolution. An Intellectual History*, New York: Verso Books.

THOMPSON, Levi, Emily Drumsta, Elias G. Saba (2019): «Translating Tahrir. From Praxis to Theory with Tahrir Documents », *The Routledge Handbook of Arabic Translation*, eds. Sameh Hanna, Hanem El-Farahaty, Abdel-Wahab Khalifa, London: Routledge, pp. 176-188.