

## “Ana Sa’idi!” (Είμαι Σαΐντι): Στοιχεία της ταυτότητας των Σαΐντι (καταγόμενοι από την περιοχή της Άνω Αιγύπτου) στους bawabeen (θυρωρούς) του Καΐρου.

Μαρία Κουμαριανού

### Περίληψη

Αφορμή γι’ αυτό το άρθρο υπήρξε η τριετής παραμονή μου στο Κάιρο της Αιγύπτου από τον Οκτώβριο του 2015 έως τον Αύγουστο του 2018. Ο σκοπός μου είναι διττός: Στοχεύει να περιγράψει μια κοινωνική πραγματικότητα της σύγχρονης Αιγύπτου που είναι η παρουσία και ο ρόλος των *μπαουαμπίν/θυρωρών* (*bawabeen*, αραβ. بوابين = θυρωροί) (ενικός *μπαουάμπ* αραβ. بواب), αλλά κυρίως να ορίσει την έννοια της *Sa’idiya*, δηλαδή την έννοια μιας ξεχωριστής ταυτότητας που έχουν αναπτύξει οι Σαΐντι (*Sa’idi identity*), δηλαδή οι καταγόμενοι από την Άνω Αίγυπτο, από τους οποίους προέρχεται μεγάλος αριθμός των θυρωρών/*μπαουαμπίν*. Εκτός από την επιτόπια έρευνα, η μελέτη αυτή στηρίζεται σε βιβλιογραφική έρευνα σχετικά με την περιοχή αυτή της Αιγύπτου, καθώς και στην καταγραφή και ανάλυση ενός αριθμού αφηγήσεων που συλλέχτηκαν κατά τη διάρκεια της εκεί παραμονής μου. Η μελέτη χωρίζεται σε δυο μέρη. Το πρώτο μέρος παρουσιάζει το επάγγελμα του θυρωρού/*μπαουάμπ*, από την πλευρά τόσο των ίδιων όσο και αυτών που έχουν άμεση σχέση μαζί τους. Στο δεύτερο μέρος διερευνάται η έννοια της *Sa’idiya* (*Sa’idi identity*), ως μιας ξεχωριστής ταυτότητας που έχει αναπτυχθεί στον λόγο αλλά και στις πράξεις των υποκειμένων. Παράλληλα, εξετάζεται το κατά πόσο ο κόσμος της αφήγησης, δηλαδή η *emic* αντίληψη των υποκειμένων, συγκρούεται με τον κόσμο της πραγματικότητας (την *etic* αντίληψη των υπολοίπων) και κατά πόσο οι δυο αυτές οπτικές αλληλοεπιβιβαιώνονται ή αλληλοαναιρούνται.

Λέξεις-κλειδιά: *Sa’idi identity*, Άνω Αίγυπτος, *μπαουάμπ/θυρωρός*, Κάιρο, εσωτερική μετανάστευση



## “Ana Saidi!” (I am Sa’idi): Sa’idi identity (originating from the Upper Egypt region) among the bawabeen (doormen) of Cairo.

Maria Koumarianou

### Abstract

The reason for this article was my three-year stay in Cairo, Egypt from October 2015 to August 2018. My purpose is twofold: It aims to describe a social reality of modern Egypt which is the presence and role of the bawabeen/ doorkeepers/doormen (Arabic بوابين plural) ((singular بواب), but above all to define the concept of Sa’idiya, i.e. the concept of a separate identity developed by the Sa’idis (Sa’idi identity) originating from Upper Egypt, from which a large number of doormen/bawabeen come. In addition to field research, this study is based on literature research about this area of Egypt, as well as on the analysis of several narratives collected during my stay there. The study is divided into two parts. The first part presents the bawab profession, from their point of view and of those who have a direct relationship with them. In the second part, the concept of *Sa’idiya* (Sa’idi identity) is explored as a separate identity that has been developed in speech but also in the actions of the subjects. At the same time, it is examined to what extent the world of the narrative, i.e. the *emic* perception of the subjects, conflicts with the world of reality (the *etic* perception of the others) and to what extent these two viewpoints confirm or negate each other.

**Keywords:** *Sa’idi identity*, Upper Egypt, bawab/ doorman, Cairo, internal migration

## Εισαγωγή

Αφορμή γι’ αυτό το άρθρο υπήρξε η τριετής παραμονή μου στο Κάιρο της Αιγύπτου από τον Οκτώβριο του 2015 έως τον Αύγουστο του 2018<sup>1</sup>. Ο σκοπός μου είναι διττός: στοχεύει να περιγράψει μια κοινωνική πραγματικότητα της σύγχρονης Αιγύπτου που είναι η παρουσία και ο ρόλος των *μπαουαμπίν*/θυρωρών (*bawabeen*, αραβ. بوابين = θυρωροί) ((ενικός *μπαουάμπ* αραβ. بواب), αλλά κυρίως να ορίσει την έννοια της *Sa’idiya*, δηλαδή την έννοια μιας ξεχωριστής ταυτότητας που έχουν αναπτύξει οι Σαΐντι (*Sa’idi identity*), δηλαδή οι καταγόμενοι από την Άνω Αίγυπτο, από τους οποίους προέρχεται μεγάλος αριθμός των θυρωρών/*μπαουαμπίν*.

Εκτός από την επιτόπια έρευνα, η μελέτη αυτή στηρίζεται σε βιβλιογραφική έρευνα σχετικά με την περιοχή αυτή της Αιγύπτου, καθώς και στην καταγραφή και ανάλυση ενός αριθμού αφηγήσεων που συλλέχτηκαν κατά τη διάρκεια της εκεί παραμονής μου. Οι αφηγήσεις αυτές αντανακλούν τρεις διαφορετικές οπτικές γωνίες: καταρχάς τη δική μου προσωπική εμπειρία και συμμετοχική παρατήρηση σε σχέση με τους θυρωρούς/*μπαουαμπίν*, στη συνέχεια, αυτή άλλων Αιγυπτίων που σχετίζονται έμμεσα ή άμεσα με αυτούς (ιδιοκτήτες, ενοικιαστές, υπηρετικό προσωπικό, μέλη της οικογένειάς τους και μη καταγόμενοι από την περιοχή της Άνω Αιγύπτου) και τέλος τη σκοπιά των ίδιων των *μπαουαμπίν* που ζουν από τη συγκεκριμένη απασχόληση.

Το κυρίαρχο στοιχείο όλων των αφηγήσεων ήταν ο τονισμός και η προσκόλληση σε αυτό που ονομάζεται *Sa’idiya*, δηλαδή στην ιδιαίτερη ταυτότητα που έχουν αναπτύξει, και γύρω από την οποία σπειρώνονται σε αντιπαράθεση με την ταυτότητα των αστών Καϊρινών ή των άλλων εσωτερικών μεταναστών που προέρχονται από διάφορες αγροτικές περιοχές της Αιγύπτου. Η επιτόπια έρευνα διεξήχθη κυρίως στην περιοχή Ηλιούπολη (*Masr al-Gadida*) και στο κέντρο του Καΐρου (*Wasat al-balad*), στις δυο περιοχές που κατοικούσα και εργαζόμουν. Όμως, κατά τη διάρκεια της διαμονής μου και λόγω της επιθυμίας μου να γνωρίσω το Κάιρο εκ των έσω, είχα την ευκαιρία να έρθω σε επαφή με πολλούς συνομιλητές που κατοικούσαν και σε άλλες περιοχές.

Η μελέτη χωρίζεται σε δυο μέρη. Το πρώτο μέρος παρουσιάζει το επάγγελμα του θυρωρού/*μπαουάμπ* από την πλευρά τόσο των ίδιων όσο και αυτών που έχουν άμεση σχέση μαζί τους. Στο δεύτερο μέρος διερευνάται η έννοια της *Sa’idiya* (*Sa’idi identity*) ως μιας ξεχωριστής ταυτότητας που έχει αναπτυχθεί στον λόγο αλλά και στις πράξεις των υποκειμένων που δίνουν μορφή και νόημα σε ένα σχήμα σχέσεων (*Mink*, 1974). Παράλληλα εξετάζεται το κατά πόσο ο κόσμος της αφήγησης, δηλαδή η *emic* αντίληψη των υποκειμένων, συγκρούεται με τον κόσμο της πραγματικότητας (την *etic* αντίληψη των υπολοίπων) και κατά πόσο οι δυο αυτές οπτικές αλληλοεπιβεβαιώνονται ή αλληλοαναιρούνται.

---

<sup>1</sup> Ο λόγος της παραμονής μου είναι ο ορισμός μου ως Συντονίστριας Εκπαίδευσης Εξωτερικού στην Πρεσβεία της Ελλάδας στο Κάιρο, με δικαιοδοσία σε έντεκα αραβικές χώρες (Βόρεια Αφρική, Μέση Ανατολή, Αραβική Χερσόνησος).

Η προσέγγιση του θέματος είναι ανθρωπολογική, καθώς αντανακλά μια καθημερινότητα η οποία ξεφεύγει από τον επίσημο λόγο. Η επαλήθευση κάποιων γεγονότων έγινε μέσω της διασταύρωσης πληροφοριών και με βάση την παρατήρηση στο χώρο. Η αδυναμία της μελέτης είναι ότι το σύνολο των συνεντεύξεων έγινε κατ’ αποκλειστικότητα στα αραβικά, μια γλώσσα την οποία δεν χειρίζομαι πολύ καλά. Παρ’ όλα αυτά, θεωρώ ότι η οπτική ενός ξένου παρατηρητή στην Αίγυπτο μπορεί να συμβάλει σε αυτό που αποκαλείται ανθρωπολογία *οίκοι*.

## Η περιοχή της Άνω Αιγύπτου (Upper Egypt).

Άνω Αίγυπτος ή *as-Sa’id* στα αιγυπτιακά αραβικά<sup>2</sup> ονομάζεται η περιοχή που εκτείνεται γεωγραφικά από βορρά προς νότο κατά μήκος της κοιλάδας του Νείλου από τη Γκίζα (νότια του Καΐρου) μέχρι τα αιγυπτιακο-σουδανικά σύνορα, το μεγάλο φράγμα του Ασουάν και τη λίμνη Νάσσερ<sup>3</sup>. Ο γενικός όρος *Sa’idi* (πληθ. *sa’āida*), επομένως, προσδιορίζει οποιοδήποτε άτομο που προέρχεται από αυτές τις περιοχές (περίπου 36 εκατομμύρια). Στην ουσία, η Άνω Αίγυπτος προσδιορίζει μια λωρίδα καλλιεργήσιμης γης μήκους περίπου 850 χιλιομέτρων και πλάτους περίπου είκοσι χιλιομέτρων εκατέρωθεν της κοίτης του ποταμού Νείλου. Πέρα από αυτά τα όρια υπάρχει μόνο έρημος. Η καλλιεργούμενη έκταση αρδεύεται ως επί το πλείστον από τον Νείλο, καθώς οι βροχοπτώσεις είναι σπάνιες.

Μόλις τον 19<sup>ο</sup> αιώνα οι αρχαιολόγοι θεώρησαν ότι έπρεπε να χωρίσουν την Άνω Αίγυπτο σε δυο περιοχές. Ως αποτέλεσμα, χρησιμοποίησαν τον όρο «Μέση Αίγυπτος» για το τμήμα του ποταμού μεταξύ της περιοχής νότια του Καΐρου και της καμπύλης του Νείλου στην πόλη Κένα (Qena)<sup>4</sup>. Η Μέση Αίγυπτος αποτελεί γεωγραφικά τμήμα της Άνω Αιγύπτου, ενώ πολιτιστικά βρίσκεται πιο κοντά στην Κάτω Αίγυπτο, δηλαδή στο Βορρά της Αιγύπτου (Schneider, 2008: 182). Για παράδειγμα, όσον αφορά τη γλώσσα, η αιγυπτιακή αραβική των ανθρώπων στο Beni Suef (νότια του Φαγιούμ) και προς τα βόρεια έχει κοινά χαρακτηριστικά με τη διάλεκτο του Καΐρου και ιδιαίτερα τα αραβικά του Δέλτα του Νείλου, παρά με την αραβική *Sa’idi* που ομιλείται νοτιότερα<sup>5</sup>. Επιπλέον οι κάτοικοι της Μέσης Αιγύπτου τείνουν να μη θεωρούν τον εαυτό τους ούτε να θεωρούνται πολλές φορές ως *Sa’idi*<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Από το αραβικό ρήμα *sa’ada* > δηλαδή *ανεβαίνω*. Προσδιορίζει την πορεία προς τις πηγές του ποταμού Νείλου στο όρος Κιλμάντζαρο στην Τανζανία, νότια της Αιγύπτου προς το Βορρά, στη Μεσόγειο θάλασσα. Εξ ου και ο όρος *sa’id* σημαίνει επίσης το Νότο.

<sup>3</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Upper Egypt". *Encyclopedia Britannica*, 28 Sep. 2023, <https://www.britannica.com/place/Upper-Egypt>. Ανάκτηση 20 Ιουνίου 2024.

<sup>4</sup> Η Μέση Αίγυπτος συνδέθηκε επίσης με μια περιοχή που ονομαζόταν «Επτανομίς» (Πτολ. iv. 5. § 55) ή Επτάπολις (Διονύσιος ο Περιηγητής).

<sup>5</sup> <https://www.geocurrents.info/blog/2011/02/16/nationalism-and-language-in-egypt/>.

<sup>6</sup> Είναι σημαντικό να αναφέρω ότι για όλους εμάς που προερχόμαστε από μια διαφορετική γεωγραφική περιοχή, η αίσθηση προσανατολισμού των *Sa’idi* η οποία ορίζεται από τον άξονα Βορρά – Νότου επηρεάζει επίσης την αίσθηση που έχουν για τον χώρο. Η ίδια η αραβική γλώσσα το αποδεικνύει. Η λέξη شمال (*shamāl*, «βορράς») από τη ρίζα [š-m-l] σημαίνει κυριολεκτικά «προς τα αριστερά»- καθώς ο βορράς βρίσκεται στην αριστερή πλευρά κάποιου που κοιτάζει προς την ανατολή (δηλαδή προς τη Μέκκα). Επιπλέον, η ίδια ρίζα συνδέεται με την έννοια του «τυλίγω» «διπλώνω», καθώς ο κρύος βόρειος άνεμος καθιστά αναγκαίο το να τυλιχτεί κάποιος με ζεστά ρούχα, σε αντίθεση με το جنوب (*ganūb*, "νότος") από τη ρίζα [g-n-b] που σημαίνει «μετακινούμαι στην



Εικ 1: Χάρτης της Αιγύπτου

Η Άνω Αίγυπτος θεωρείται μια ξεχωριστή περιοχή σε σχέση με την υπόλοιπη Αίγυπτο, κυρίως λόγω του αγροτικού της χαρακτήρα και κάποιων ιδιαίτερων κοινωνικών πρακτικών σε αντιδιαστολή με τα μεγάλα αστικά κέντρα. Αυτά τα ιδιαίτερα πολιτιστικά και κοινωνικά χαρακτηριστικά έχουν δημιουργήσει αυτό που ονομάζεται *Sa'idiya*, δηλαδή μια ιδιαίτερη ταυτότητα που αναπτύσσεται σε αυτούς τους πληθυσμούς και εκδηλώνεται ως ο αντίποδας στα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της ευρύτερης περιοχής του Κάιρου και του Δέλτα του Νείλου. Στην ουσία θα μπορούσαμε να πούμε πως πρόκειται για μian αναμενόμενη αντιδιαστολή ανάμεσα στην παράκτια ζώνη, τον αστικό ιστό και τις αγροτικές περιοχές. Όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια, πρόκειται για έναν λόγο (πρακτική) μηχανισμού διατήρησης μιας ξεχωριστής ταυτότητας που στηρίζεται περισσότερο σε ιδεολογικούς λόγους ταυτότητας παρά σε ουσιαστικές διαφορές (Barth, 1969: 15).

Ο λόγος αυτός επικεντρώνεται κυρίως σε μια διαφορετική θεώρηση του Ισλάμ και σε κοινωνικές διαφοροποιήσεις που σχετίζονται με τον γάμο την οικογένεια και την κοινωνική οργάνωση. Οι διαφορές στον λόγο εμφανίζονται κυρίως όταν καταγόμενοι από περιοχές της Άνω Αιγύπτου έρχονται σε επαφή με άλλους Αιγύπτιους στο Κάιρο ή σε άλλες πόλεις. Το σημείο αυτό είναι ιδιαίτερα ενδιαφέρον καθώς οι άνθρωποι που μοιράζονται κοινά στοιχεία έχουν την τάση να

---

άκρη», «απομακρύνομαι από μια κατεύθυνση» και επίσης «αλλάζω», «παραμερίζω ρούχα λόγω του ζεστότερου κλίματος». Η έννοια του ορίου δίδεται επίσης και από τη μορφολογία της περιοχής. Το νότιο άκρο της Αιγύπτου βρίσκεται στον πρώτο καταρράκτη του Ασουάν. Νοτιότερα από το σημείο αυτό ζούσαν οι Νούβιοι μέχρι το αναγκαστική μετακίνησή τους το 1963-64, όταν ολοκληρώθηκε η κατασκευή του φράγματος στο Ασουάν.

υπερτονίζουν τις όποιες διαφορές τους. Όσοι δεν κατάγονται από το Νότο της Αιγύπτου τονίζουν τον συντηρητικό χαρακτήρα των Sa’idi, την αυξημένη θρησκευτική συνείδηση και ίσως τον λίγο απότομο, βίαιο και αδρό χαρακτήρα τους. Πολλές από αυτές τις στερεότυπες εικόνες υιοθετούνται από τους Sa’idi αλλά μετατρέπονται σε θετικά στερεότυπα. Όλοι αυτοί οι «δημόσιοι λόγοι» ή κυρίαρχες μετα-αφηγήσεις (πολιτικές, κοινωνικές ή ακαδημαϊκές) τείνουν να παρουσιάζουν την Άνω Αίγυπτο ως μια περιφερειακή οντότητα που χαρακτηρίζεται από την «ετερότητά» της σε σύγκριση με την υπόλοιπη Αίγυπτο (που στην πραγματικότητα σημαίνει κυρίως το Κάιρο!). Ως εκ τούτου, συμμετέχουν στην ενίσχυση της ταυτότητας αναπαράγοντας την στερεότυπη αντίληψη για μια συγκεκριμένη περιοχή που χαρακτηρίζεται από μια ξεχωριστή συλλογική περιφερειακή ταυτότητα<sup>7</sup>.

### Η «θυρωρία» ως επάγγελμα

Το επάγγελμα του «θυρωρού» (από τούδε και στο εξής θα χρησιμοποιώ τους όρους *μπαουάμπης* και *μπαουάμπηδες*, όπως τους αποκαλούν οι Έλληνες Αιγυπτιώτες) –αν μπορούμε να το ονομάσουμε «επάγγελμα»– είναι ιδιαίτερα διαδεδομένο στις μεγάλες πόλεις και γενικά στον αστικό ιστό της Αιγύπτου. Πολλοί, όμως, κοινωνικοί επιστήμονες θεωρούν ότι στη σημερινή του μορφή και σε πάμπολλες περιπτώσεις είναι συχνά πιο κοντά στη *δουλεία*, η οποία απαγορεύεται από το άρθρο 89 του τροποποιημένου αιγυπτιακού συντάγματος που εκδόθηκε το 2014, και το οποίο αναφέρει ρητά ότι «Όλες οι μορφές δουλείας, καταπίεσης, καταναγκαστικής εκμετάλλευσης ανθρώπων, σεξουαλικού εμπορίου, και άλλες μορφές εμπορίας ανθρώπων απαγορεύονται και ποινικοποιούνται από τον Νόμο»<sup>8</sup>.

Το επάγγελμα του *μπαουάμπη* στην Αίγυπτο περιλαμβάνει κυρίως αγροτικούς μετανάστες από φτωχότερες περιοχές, άνεργους ή απολυμένους άνδρες. Πολλές φορές συναντάμε επίσης γυναίκες ή και παιδιά. Το να εργαστεί κάποιος ως θυρωρός δεν απαιτεί συγκεκριμένα προσόντα ή δεξιότητες, όπως απαιτούνται για άλλα επαγγέλματα. Όλα τα μέλη μιας οικογένειας, κάποιος γονιός ή κάποιο από τα παιδιά, ή ακόμα και όλοι μαζί, μπορούν να εργαστούν ως *μπαουάμπηδες*. Ως εκ τούτου, αυτό το επάγγελμα μπορεί να εξελιχθεί ως «κληρονομικό». Ποιοι όμως γίνονται *μπαουάμπηδες*; Αποτελεί επιλογή ή είναι απλά μια πτυχή της αιγυπτιακής πραγματικότητας;

Λόγω του χαμηλού εισοδήματος (το κατά κεφαλήν ΑΕΠ είναι 4088,90 δολάρια ΗΠΑ, όπως αναφέρει η Παγκόσμια Τράπεζα για το 2022)<sup>9</sup>, του υψηλού ποσοστού ανεργίας (7% σύμφωνα με το Trading Economics (2023)<sup>10</sup>, του χαμηλού βιοτικού επιπέδου και της έλλειψης ευκαιριών εργασίας,

<sup>7</sup> Ahwāl Misriyya 16 “as-Sa’id zalika al-majhûl”, Cairo, Al Ahrâm Center for Political and Strategic Studies, Κάιρο 2002, σελ. 42-115.

<sup>8</sup> «bishan 'iisdar dustur jumhuriat misr alearabiat almueadal lisana 2014» (Σχετικά με την έκδοση του τροποποιημένου Συντάγματος της Αραβικής Δημοκρατίας της Αιγύπτου για το έτος 2014) <http://site.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID=1751191>.

<sup>9</sup> <https://tradingeconomics.com/egypt/gdp-per-capita/>

<sup>10</sup> <https://tradingeconomics.com/egypt/unemployment-rate/>



πολλοί Αιγύπτιοι αναγκάστηκαν να ενταχθούν σε επαγγέλματα και δραστηριότητες που δεν σχετίζονταν με τις δεξιότητές τους ή δεν ήταν συμβατές με τις επιθυμίες τους, μετακινούμενοι κυρίως προς το ευρύτερο Κάιρο (Greater Cairo), καθώς και σε άλλες αστικές περιοχές, όπως η Αλεξάνδρεια. Ανάμεσα στους γενικότερους λόγους που οδηγούν κάποιον να γίνει *μπαουάμπης* συγκαταλέγεται ανάμεσα στα άλλα η ελλιπής οικονομική ανάπτυξη των αγροτικών περιοχών από όπου προέρχεται, κάτι που συνεπάγεται χαμηλούς μισθούς, κακές συνθήκες διαβίωσης (έλλειψη κατοικίας, τρεχούμενου και πόσιμου νερού, ηλεκτρικού), δυσκολία εξεύρεσης εργασίας, αδυναμία απόκτησης μόρφωσης ή κάποιων δεξιοτήτων (κυρίως στην ύπαιθρο, στο Δέλτα και στην Άνω Αίγυπτο).

*«Έφυγα από το Ασουάν πριν από δώδεκα χρόνια για να ψάξω για δουλειά. Ο θεός μου ήταν το μόνο άτομο που γνώριζα στο Κάιρο και με βοήθησε να βρω αυτή τη θέση. Στο Ασουάν δεν υπάρχει οικονομία ούτε κατασκευαστικές εταιρείες, ούτε εργοστάσια, ούτε τίποτα. Η μόνη προοπτική εργασίας στο as-Sa'id [Άνω Αίγυπτος] ήταν να γίνω αγρότης, που φέρνει πολύ λίγα χρήματα, όχι αρκετά όμως για να ταΐσω μια οικογένεια».*  
(Μαχμούντ 38 ετών, θυρωρός στο Garden City)

Τη δεκαετία του 50 και του 60 το μεγαλύτερο μέρος των *μπαουάμπηδων* προέρχονταν από την περιοχή της Νουβίας<sup>11</sup>. Αυτή η εσωτερική μετανάστευση οφειλόταν κατά μεγάλο μέρος στην ανάγκη εξεύρεσης εργασίας που ανέκυψε μετά τη δημιουργία του φράγματος στο Ασουάν. Το νερό του φράγματος πλημμύρισε τις περισσότερες περιοχές της Νουβίας, αναγκάζοντας τον ντόπιο πληθυσμό να μετακινηθεί στα μεγάλα αστικά κέντρα ως ανειδίκευτο εργατικό δυναμικό (Scudder & Gay, 2005). Οι Νούβιοι γενικά θεωρούνται άνθρωποι περήφανοι, αξιόπιστοι και εργατικοί. Σήμερα όμως έχουν αντικατασταθεί από το εργατικό δυναμικό της Άνω και Μέσης Αιγύπτου (Rouchdy, 1991).

### Τα γενικά χαρακτηριστικά ενός *μπαουάμπη*

Τα χαρακτηριστικά των *μπαουάμπηδων*, όπως γίνονται αντιληπτά από τον περίγυρό τους, συνοψίζονται στα εξής: χαμηλή μόρφωση που συνοδεύεται παράλληλα από χαμηλό εισόδημα. Πρόκειται κυρίως για ανδρικό επάγγελμα, αλλά και οικογενειακή υπόθεση ενίοτε, ατελείωτες ώρες εργασίας και υποτιμημένη κοινωνική εικόνα και θέση. Σε πολλές περιπτώσεις, και ιδιαίτερα όπου υπάρχουν ενοικιαζόμενα επιπλωμένα διαμερίσματα, συναντούμε και γυναίκες *μπαουάμπηδες*.

Μέχρι και σήμερα δεν υπάρχουν σαφείς μελέτες και βιβλιογραφία ούτε πραγματικά στατιστικά στοιχεία σχετικά με τον αριθμό των θυρωρών στην Αίγυπτο, κυρίως διότι θεωρούνται «άτυποι εργαζόμενοι», όπως οι περιστασιακοί εργάτες, οι επαίτες και οι οικιακοί βοηθοί, που ζουν εκτός του εργατικού συστήματος της Αιγύπτου, κάτι που μπορεί να αποτελέσει κίνητρο για το αιγυπτιακό κοινοβούλιο ώστε να εντάξει στο σύστημα το επάγγελμα αυτό και να θέσει τις προϋποθέσεις για την άσκησή του, και συνεπώς να εγγυηθεί τα δικαιώματα των εργαζομένων.

---

Το ίδιο ποσοστό δίνει και άλλη πηγή <https://www.statista.com/statistics/1297696/quarterly-unemployment-rate-in-egypt/>

<sup>11</sup> Η Νουβία είναι μια περιοχή κατά μήκος του ποταμού Νείλου, η οποία εκτείνεται στη νότια Αίγυπτο και το βόρειο Σουδάν, από το Ασουάν μέχρι τη Χαρτούμ.

Ωστόσο, ο αριθμός τους θα μπορούσε να εκτιμηθεί κατ’αναλογία με τον αριθμό των κτηρίων που εξυπηρετούν. Η απογραφή του 2017 καταμέτρησε στο Κάιρο 688 χιλιάδες κτήρια, οπότε ανάλογος είναι και ο αριθμός των *μπαουάμπηδων*<sup>12</sup>.

Η ζωή του *μπαουάμπη* ορίζεται από την είσοδο της πολυκατοικίας ή από τον χώρο κάτω από το κλιμακοστάσιο, αυτό που στην Αίγυπτο ονομάζεται *al-munawar* (κάτι ανάλογο με τον δικό μας φωταγωγό), με κακό αερισμό και ακόμη χειρότερο φωτισμό. Στην ουσία πρόκειται για ανήλιαγα υπόγεια ή αποθήκες, τις περισσότερες φορές διαβρωμένα από την υγρασία, χωρίς μπάνιο ή κουζίνα.



Εικ. 2: Μπαουάμπης

Πηγή: Associated Press Images [<https://apimagesblog.com/blog/2015/05/04/egyptian-doorman-makes-a-rare-trip-home>]

Ανάμεσα στα πολυάριθμα καθήκοντα ενός *μπαουάμπη* είναι η παρακολούθηση της εισόδου και η ασφάλεια του κτιρίου, η είσπραξη του μηνιαίου ενοικίου από τους ενοίκους του κτιρίου, ο καθαρισμός του κλιμακοστασίου, της εισόδου και των διαδρόμων, η συντήρηση του ανελκυστήρα, το πλύσιμο των αυτοκινήτων των ενοίκων, η διασφάλιση θέσης πάρκινγκ μπροστά από το κτίριο, η συλλογή των σκουπιδιών για απόρριψη, μικροθελήματα και ψώνια για τους ενοίκους, κουβάλημα βαλιτσών και αντικειμένων, ιδιαίτερα όταν δεν υπάρχει ασανσέρ, κ.λπ. Στα μάτια ενός ξένου φαίνεται πως κάθε ένοικος θεωρεί τον *μπαουάμπη* προσωπικό του υπηρέτη, ο οποίος υποχρεούται να εργάζεται ανά πάσα στιγμή της ημέρας, χωρίς ωράριο, σε αντίθεση με οποιονδήποτε εργαζόμενο. Ο τόπος διαμονής του είναι ίδιος με τον τόπο εργασίας του. Εάν για κάποιο λόγο εγκαταλείψει τη δουλειά του, θα εγκαταλείψει και την κατοικία του. Συνήθως, ο *μπαουάμπης* είναι ακτήμονας ή άπορος που εγκατέλειψε την ύπαιθρο λόγω έλλειψης απασχόλησης για αναζήτηση μιας καλύτερης ευκαιρίας

<sup>12</sup> Related Indicators for Egypt Number of Buildings: Census: Urban: Cairo <https://www.ceicdata.com/en/egypt/number-of-buildings-census-by-region/no-of-buildings-census-urban-cairo>

εργασίας στη μεγάλη πόλη. Το επάγγελμα αυτό του παρέχει δωρεάν διαμονή, πρόσβαση σε τρεχούμενο νερό και ηλεκτρικό. Ο μισθός του συνίσταται είτε σε έναν βασικό μηνιαίο μισθό είτε σε κάποιο ποσοστό από τα ενοίκια που εισπράττει, και κυρίως εξαρτάται από τα φιλοδωρήματα (*baqṣiṣ*) που λαμβάνει για τα θελήματα που κάνει.

Εντούτοις, σε πολλές περιπτώσεις, ο *μπαουάμπης* μπορεί να εκτελέσει και άλλες εργασίες. Ένα από αυτά τα καθήκοντα είναι η μεσιτεία και η διευκόλυνση της πώλησης ή της ενοικίασης διαμερισμάτων του κτιρίου έναντι κάποιας προμήθειας. Λόγω των γνωριμιών και ενός δικτύου πληροφόρησης μέσω των άλλων *μπαουάμπηδων* της γειτονιάς, είναι σε θέση να γνωρίζει κάθε φορά ποιο διαμέρισμα νοικιάζεται, αν είναι επιπλωμένο ή άδειο, να διαπραγματεύεται το ενοίκιο από το οποίο εξαρτάται το ποσοστό του, αλλά και το επιπλέον *μπαξίσι* τόσο από τον ιδιοκτήτη όσο και από τον ενοικιαστή. Πολλοί *μπαουάμπηδες*, εκμεταλλευόμενοι την έντονη στεγαστική κρίση κερδοσκοπούν ως πράκτορες ακινήτων, ζητώντας για παράδειγμα έως και 2.000 δολάρια *μπαξίσι* για να βρουν ένα κενό διαμέρισμα σε κάποια καλή περιοχή, όπως στην αριστοκρατική περιοχή του Zamalek.

Μέχρι και σήμερα, οι *μπαουάμπηδες* δεν θεωρούνται νόμιμοι εργαζόμενοι σύμφωνα με την αιγυπτιακή νομοθεσία (Mansour, 2021:427). Ούτε υπάρχει ρητός νόμος που να ρυθμίζει την εργασία και την ασφάλισή τους στο πλαίσιο της αιγυπτιακής κοινωνικής ασφάλισης, η οποία κατά τα άλλα ισχύει για όλους τους εργαζόμενους στην Αίγυπτο. Όλοι οι *μπαουάμπηδες* μπορούν να εργαστούν σε οποιαδήποτε ηλικία χωρίς δικαίωμα συνταξιοδότησης, καθώς δεν υπόκεινται σε κανένα νόμο που να ρυθμίζει το διορισμό και την απόλυση τους ως τακτικών εργαζομένων. Σε γενικές γραμμές θεωρούνται παράτυποι εργαζόμενοι. Ωστόσο, το 2018, ορισμένα μέλη του αιγυπτιακού κοινοβουλίου προσπάθησαν να συντάξουν νέο νόμο που να νομιμοποιεί το καθεστώς τους, προκειμένου να τους επιτραπεί να εργάζονται με άδεια από τη Διεύθυνση Ασφαλείας, παρέχοντάς τους ασφάλιση και συνταξιοδοτική κάλυψη (Mansour, 2021: 428). Πιο συγκεκριμένα, ο βουλευτής Muhammad Al-Husseini, εκπρόσωπος της Επιτροπής Τοπικής Διοίκησης στη Βουλή των Αντιπροσώπων, προσπάθησε να επιλύσει τη σύγκρουση και να κωδικοποιήσει το ζήτημα, με την υποβολή ενός σχεδίου νόμου σχετικά με την άδεια άσκησης του επαγγέλματος βάσει της τροποποίησης του νόμου 68 του έτους 1970 «Περί ιδιωτικών φρουρών» (*al-hurâs al-khususiiin*)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> «bīshan tanfidh alqanun raqm 68 lisanat 1970 fi shan alhuraas alkhususiiyna» (Περί εφαρμογής του Ν. 68 του 1970 περί ιδιωτικών φρουρών). Ο νόμος αποτελείται από δέκα άρθρα τα οποία καθορίζουν την απόκτηση άδειας, τα καθήκοντα τόσο του ιδιωτικού φρουρού όσο και του ιδιοκτήτη που τον προσλαμβάνει και τις ποινές σε περίπτωση παράβασης καθήκοντος.

<http://sub.eastlaws.com/GeneralSearch/Home/ArticlesTDetails?MasterID=43399>





Εικ. 3: Μπαουάμπης στην περιοχή Masr al-Gadida, στο Κάιρο.

Σύμφωνα με το σχέδιο νόμου, ο Muhammad Al-Husseini ζήτησε τροποποίηση των διατάξεων του νόμου, ώστε να απαιτείται από την ένωση ιδιοκτητών να προσλαμβάνουν ιδιωτικούς φύλακες για τα ακίνητα βάση προϋποθέσεων, όπως η ικανότητα γραφής και ανάγνωσης, το καθαρό ποινικό μητρώο και βέβαια η υποβολή σύμβασης εργασίας και βεβαίωσης κοινωνικής ασφάλισης προς όφελος του Οργανισμού Κοινωνικής Ασφάλισης ως βασικές προϋποθέσεις για την απόκτηση άδειας άσκησης επαγγέλματος.

Από την άλλη πλευρά, ορισμένοι είδαν ότι υπήρχαν αρκετά συνδικάτα για να συμπεριλάβουν την κατηγορία «θυρωροί», συμπεριλαμβανομένου του επικεφαλής του Αιγυπτιακού Συνδικάτου Εργαζομένων Jabali Al-Maraghi, ο οποίος πρότεινε πως είναι καλύτερο για την κατηγορία των θυρωρών να ενταχθεί στη Γενική Ένωση Εργατών Οικοδομών και Ξυλουργών, επειδή έχουν παρόμοιες προδιαγραφές, και είναι πιθανό να ωφεληθούν καλύτερα από το να ιδρύσουν ένα ανεξάρτητο σωματείο μόνο γι'αυτούς. Ο Al-Maraghi εξήγησε ότι ο όρος «θυρωρός» έχει καταστεί παρωχημένος με την πάροδο του χρόνου και είναι καλύτερο να τους αποκαλούμε «φύλακες του ακινήτου» (hâris al-‘aqâr)<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Muhammad as-Shama', «sahib al'idara <<bawaab al-'aimarati>> yusheil alkhilafat taht alquba»(Ο υπεύθυνος διοίκησης «ο θυρωρός του κτηρίου» πυροδοτεί διαμάχες στο Κοινοβούλιο), εφημ Mubtada, 28 Απριλίου 2018. <https://www.mobtada.com/cases/725121/%D8%B5%D8%A7%D8%AD%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AF%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D8%A8%D9%88%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%85%D8%A7%D8%B1%D8%A9-%D9%8A%D8%B4%D8%B9%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%84%D8%A7%D9%81%D8%A7%D8%AA-%D8%AA%D8%AD%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A8%D8%A9>

Με την εξέλιξη των καιρών, εξελίσσεται και το επάγγελμα του *μπαουάμπε*. Μετά την εποχή των Νούβιων *μπαουάμπεδων* που περνούσαν δεκαετίες στην ίδια κατοικία και φημίζονταν για την αξιοπιστία, την αξιοπρέπεια και το επιβλητικό τους παράστημα (Fernea et al. 1991), έφθασε η εποχή της αντικατάστασής τους από άνδρες που έχουν μόλις έχουν έρθει από την επαρχία ή που μόλις έχουν τελειώσει τη στρατιωτική τους θητεία και χρειάζονται δουλειά. Και μετά την αύξηση των επιθέσεων εναντίον ξένων και κυβερνητικών αξιωματούχων από ισλαμιστές μαχητές, πολλοί ιδιοκτήτες ακινήτων στρέφονται σε ιδιωτικές εταιρείες ασφαλείας και ένστολους φρουρούς, σημειώνοντας το τέλος μιας εποχής.

### Προσωπικές εμπειρίες

Οι *μπαουάμπεδες* του Καΐρου ήταν η πρώτη μου επαφή με τον ντόπιο πληθυσμό. Ψάχνοντας να βρω διαμέρισμα για να μείνω, κατάλαβα από την πρώτη στιγμή ότι τα πάντα εξαρτώνται από τη διάθεση του *μπαουάμπε* της πολυκατοικίας, όπως και από το ποσοστό επί του ενοικίου που θα ελάμβανε. Τον πρώτο καιρό, στην αναζήτηση διαμερίσματος με συνόδευε ένας έμπιστος κύριος που μου τον είχε παραχωρήσει ευγενικά ο πρόεδρος της Ελληνικής Κοινότητας Καΐρου, Χρήστος Καβαλής. Παρατήρησα λοιπόν με προσοχή –παρόλο που τα αραβικά μου ήταν ελάχιστα εκείνη την εποχή– ότι τις διαπραγματεύσεις τις έκανε αποκλειστικά με τους *μπαουάμπεδες* του κτιρίου οι οποίοι ζητούσαν κρυφά και από μένα μια κάποια έξτρα προμήθεια (*a thousand guineh commission*). Είχαν τα κλειδιά των διαμερισμάτων και έκαναν τις διαπραγματεύσεις εξ ονόματος των ιδιοκτητών. Το πρώτο δίμηνο πρέπει να γνώρισα πάνω από πενήντα *μπαουάμπεδες*, οι οποίοι με κοιτούσαν εξονυχιστικά, ενώ εγώ είχα χαμηλωμένα τα μάτια, περιμένοντας από τον εκπρόσωπο της κοινότητας να κάνει τα παζάρια.

Η πρώτη μου ουσιαστική επαφή ξεκίνησε με τον Αμπντού, τον *μπαουάμπε* της πολυκατοικίας όπου νοίκιασα τελικά στην Ηλιούπολη (Masr al –Gadida) του Καΐρου. Ήταν παρών στο ραντεβού που είχα με την ιδιοκτήτρια, θρονιάστηκε σε μια πολυθρόνα και παρακολουθούσε με άγρυπνο μάτι τις διαπραγματεύσεις, παρόλο που η κουβέντα γινόταν στα γαλλικά, ενημερωνόταν κάθε λίγο για το περιεχόμενο της συζήτησής μας και στο τέλος ενώ είχαμε καταλήξει στην τιμή, σηκώθηκε από τη θέση του, είπε κάτι σε θυμωμένο ύφος και η τιμή του ενοικίου αυξήθηκε ως δια μαγείας κατά τριακόσιες λίρες, που αντιστοιχούσαν από ότι κατάλαβα στο ποσοστό του. Η κ. Νάματ, η ιδιοκτήτρια, αισθάνθηκε την ανάγκη να δικαιολογηθεί για την απρόσμενη αύξηση, λέγοντας μου ότι ο Αμπντού δουλεύει για την οικογένειά της εδώ και 60 χρόνια.

Ο Αμπντού ήταν ένας στεγνός, ηλικιωμένος άνθρωπος γύρω στα 80 (το 2015), όπως μου είπε, «Sa’yidi» στην καταγωγή, δηλαδή από την Άνω Αίγυπτο, από ένα χωριό στην περιοχή του Ασουάν. Η πρώτη προσωπική συνάντηση που είχα μαζί του ήταν την επόμενη μέρα, όταν έφτασα στην πολυκατοικία με τις αποσκευές μου. Η συνάντηση αυτή ήταν καθοριστική. Συνηθισμένη από την Ελλάδα, συστήθηκα και έτεινα το χέρι για χειραψία. Η απάντηση του ήταν: *Ana Sa’idi*· στη συνέχεια κοίταξε το προτεταμένο μου χέρι με μιαν απαξιωτική ματιά και πήρε τη βαλίτσα μου να την ανεβάσει

πέντε ορόφους – η πολυκατοικία δεν είχε ασανσέρ. Οι φίλοι που με συνόδευαν μου είπαν πως θα έπρεπε να δώσω ένα μπαξίσι. Μη γνωρίζοντας τι θα έπρεπε να δώσω, έβγαλα ένα χαρτονόμισμα δέκα λιρών Αιγύπτου (εκείνη την εποχή ήταν ένα ευρώ), έλαβα ακόμα μια απαξιωτική ματιά και, αφού στάθηκε στο κούφωμα της πόρτας μουρμουρίζοντας μέσα από τα δόντια του, αρνήθηκε να φύγει μέχρι που αναγκάστηκα και έκλεισα απαλά την εξώπορτα. Κανένας μας δεν μπορούσε να καταλάβει τι ακριβώς ήθελε, αλλά δεν είχαμε επίσης τις γνώσεις να τον ρωτήσουμε. Το λόγο αυτής της συμπεριφοράς θα τον εξηγήσω στη συνέχεια.



Εικ. 4: Άμπνου, ο θυρωρός της πολυκατοικίας μου στην οδό al-Abaseen (Masr al-Gadida)

Ο Άμπνου έμενε στο ημιυπόγειο της πολυκατοικίας, σε μια καμαρούλα ακριβώς απέναντι από την είσοδο και με το κρεβάτι να «βλέπει» τόσο στην πόρτα της καμαρούλας όσο και στην είσοδο, έτσι ώστε, ακόμα και όταν ήταν ξαπλωμένος, να μπορεί να παρακολουθεί και να ελέγχει ποιος βγαίνει και ποιος μπαίνει. Θυμάμαι μάλιστα μια φορά που ένας συνάδελφος είχε έρθει να μου φέρει κάποια βιβλία, ο Άμπνου τον ακολούθησε με τα πόδια μέχρι τον 5ο όροφο που έμενα, και με επέπληξε σε άγριο ύφος και κουνώντας το δάκτυλο μπροστά μου, επαναλαμβάνοντας συνεχώς «'aib alik», δηλαδή «ντροπή σου», υπονοώντας πως δεν περίμενε από μένα να δεχτώ, όντας ανύπαντρη, έναν άνδρα στο σπίτι μου. Η κοπέλα που έμενε στο διπλανό διαμέρισμα και που ήταν από τη Λιβύη με συμβούλεψε να δέχομαι κόσμο με ανοιχτή πόρτα, ώστε να μην «εκτίθεται» ως προς τις «ηθικές» μου προθέσεις στα μάτια του οποιουδήποτε.

Υπάρχουν βέβαια και περιπτώσεις που κάποιοι *μπαουάμπηδες* εθελουφλούν ή ακόμα και παραχωρούν έναντι αμοιβής κάποιο επιπλωμένο διαμέρισμα σε ζευγάρια που αναζητούν ιδιωτικότητα. Υπάρχουν επίσης περιπτώσεις που γυναίκες έχουν υποστεί βλάβη της φήμης τους, επειδή δεν συμμορφώθηκαν στις «ηθικοπλαστικές» υποδείξεις των *μπαουάμπηδων*. Το γεγονός ότι

περνούν όλη τη μέρα τους καθισμένοι σε έναν αυτοσχέδιο πάγκο στην είσοδο του κτηρίου τους επιτρέπει να γνωρίσουν και να ελέγχουν όλους τους κατοίκους τις περιοχής και να ανταλλάσουν πληροφορίες και κουτσομπολιά. Τους ενδιαφέρει επίσης η ησυχία και η καλή φήμη της γειτονιάς, ώστε να προσελκύει «καλό» κόσμο και να νοικιάζονται ακριβότερα τα διαμερίσματα. Εντούτοις δεν θέλουν για ενοικιαστές Άραβες του Κόλπου παρόλο που δεν κάνουν παζάρια και δίνουν μεγάλα μπαξίσια.

*«Δεν θέλουμε να ενοικιάζουμε διαμερίσματα στους Άραβες του Κόλπου. Μπορεί να δίνουν πολύ υψηλό ενοίκιο και να μην κάνουν παζάρια, όμως όταν έρχονται εδώ στο Κάιρο, δεν συμπεριφέρονται σαν καλοί μουσουλμάνοι. Φέρνουν γυναίκες και πίνουν αλκοόλ. Ξενυχτάνε και βάζουν δυνατά τη μουσική. Νομίζουν ότι επειδή πληρώνουν όλα τους επιτρέπονται. Μπορεί να δίνουν μεγάλο μπαξίσι, αλλά οι ιδιοκτήτες των διαμερισμάτων τους αποφεύγουν, γιατί αφήνουν πίσω τους κατεστραμμένα χαλιά και έπιπλα».*  
(Χισάμ, 58 ετών, μπαουάμπης στο Mohandiseen)



Εικ. 5: Κουβεντούλα και ανταλλαγή νέων (Downtown Cairo)

Η ασφάλεια των δρόμων και της γειτονιάς είναι πολύ σημαντική για τους μπαουάμπηδες. Για το λόγο αυτό ακολούθησα τη συμβουλή μιας φίλης Αιγυπτιώτισσας –της Βάσως Χαραλάμπους– η οποία μου είπε να καλημερίζω τους μπαουάμπηδες που συναντώ στο δρόμο προς στο σπίτι μου, γιατί, αν με γνωρίζουν, θα επέμβουν σε περίπτωση ανάγκης. Για του λόγου το αληθές, ένα απόγευμα που με ακολούθησε κάποιος νεαρός και πολύ επίμονα μου ζητούσε να πάμε για καφέ, παρόλο που του επαναλάμβανα να με αφήσει ήσυχη, πετάχτηκε από μια πόρτα ένας μπαουάμπης, από τους πολλούς που χαιρετούσα καθημερινά, του μίλησε πολύ απότομα και επιτιμητικά και ο νεαρός κατέβασε το κεφάλι και έφυγε, αφού πρώτα μου ζήτησε συγνώμη.

*«Η Ηλιούπολις είναι ήσυχη περιοχή, κυρίως με οικογένειες και ιδιωτικά σχολεία. Το κέντρο ή η Abbasiya είναι πολύ πιο δύσκολα. Φοβόμαστε πολύ τις συγκεντρώσεις και τα τρομοκρατικά χτυπήματα στις πρεσβείες της περιοχής».*  
(Μάχνη 47 ετών από την περιοχή της Qena)



Ο ρόλος των *μπαουάμπηδων* είναι σημαντικός στην περίπτωση ασφάλειας του κτηρίου. Θυμάμαι πως κάποτε με ακολούθησαν δυο νεαροί με μηχανάκι. Όταν το είπα στον Άμπντου, αυτός πετάχτηκε από το κρεβάτι του, πήρε τη μαγκούρα του και βγήκε στο δρόμο και τους έδιωξε κακίη κακώς.

Σε αυτήν την τεράστια και πολυπληθή πόλη οι *μπαουάμπηδες* ήταν και είναι πάντα βασιλιάδες. Γνωρίζουν και τις πιο οικείες λεπτομέρειες της ζωής των ενοίκων σε σημείο να μπορούν αν γίνουν πολύ σκληροί και αδυσώπητοι αν δεν λάβουν την προσυμφωνημένη αμοιβή τους. Αναφέρω την περίπτωση μιας φίλης ελληνίδας που διατηρούσε διαμέρισμα σε μια κοντινή πολυκατοικία. Εκείνη την περίοδο είχε δεσμό με έναν Αιγύπτιο, ο οποίος την επισκεπτόταν. Έφευγε όμως πάντα από το διαμέρισμά της πριν τις πέντε το πρωί, γιατί στις 5.30 ξυπνούσε ο *μπαουάμπης* και, αν τον εύρισκε εκεί, θα καλούσε το «Ηθών». Περιττό να πω πως μετά από κάποιο διάστημα και αφού αποκαλύφθηκε η σχέση, η φίλη κατέθετε το ποσό των τριακοσίων λιρών στον *μπαουάμπη*, για να εξαγοράσει τη σιωπή του.

Ο Άμπντου ήταν μοναχικός και δεν πήγαινε σε άλλες πολυκατοικίες. Υπήρχαν όμως πολλοί άλλοι *μπαουάμπηδες* που έρχονταν στην είσοδο της πολυκατοικίας για κουβεντούλα και παρέα. Ξεχνώντας πως δεν βρισκόμουν στην Ελλάδα, αλλά σε μια χώρα όπου οι κανόνες συναναστροφής έχουν όρια και προϋποθέσεις, έπιανα πολλές φορές κουβέντα με τους *μπαουάμπηδες*, με αποτέλεσμα να παρατηρώ κάποια αλλαγή προς το αγενέστερο στη συμπεριφορά και στο βλέμμα τους που με έφερνε σε δύσκολη θέση.

Θυμάμαι όμως μια μέρα που ήρθε να με επισκεφτεί μια συνάδελφος Αιγυπτία, η κ. Χασάν, και ζήτησε από τον Άμπντου και τη συντροφιά του να μας αγοράσουν κάποια γλυκά, δίνοντάς τους ένα ποσό. Μου έκανε εντύπωση ο τρόπος που απευθυνόταν στους άλλους. Όταν έδινε οδηγίες, ήταν κοφτή και σύντομη χωρίς να φαίνεται αγενής. Όχι χαμόγελα, αλλά με χαμηλωμένο τον τόνο της φωνής. Κατάλαβα ότι έπρεπε να αντιγράψω το στυλ της. Η κ. Χασάν με βοήθησε να κατανοήσω τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να απευθύνομαι σε όσους συνεργαζόμουν και με τους οποίους είχα είτε επαγγελματικές είτε οικονομικές χέσεις.

Κατά τη γνώμη της, η κοινωνία της Αιγύπτου ήταν σαφώς διαστρωματωμένη και οι άνθρωποι ανέμεναν ένα συγκεκριμένο είδος συμπεριφοράς που να ταιριάζει στην καταγωγή, τη μόρφωση και την οικονομική και κοινωνική κατάσταση του ατόμου με το οποίο συνομιλούσαν. Κάποια άλλη συμπεριφορά, πιο φιλική ή πιο επιτηδευμένη, προκαλεί σύγχυση και δίνει αντικρουόμενα μηνύματα. Άρα, είπε η κ. Χασάν, θα έπρεπε να σταματήσω το φιλικό και χαμογελαστό ύφος με το οποίο απευθυνόμουν στους άλλους, και θα έπρεπε να είμαι πιο λιγομίλητη και κοφτή. Πράγματι, από κείνη τη στιγμή που άλλαξα τόνο και ύφος, χωρίς βέβαια να γίνομαι αγενής, βελτιώθηκε και η ζωή μου σε σχέση όχι μόνο με τους *μπαουάμπηδες*.

Ο Άμπντου είχε τέσσερεις γυναίκες –από τις οποίες η μικρότερη ήταν περίπου 45 ετών– και 10 παιδιά. Κατέβαινε στο χωριό του μία φορά κάθε δυο χρόνια για έναν μήνα. Ολοχρονίς ήταν ντυμένος



με μια μακριά κελεμπία σε ασπρουδερό χρώμα (*galabbeyya* στα αραβικά), σανδάλια στα πόδια και ένα τουρμπάνι στο γυμνό του κεφάλι. Τις ημέρες του μεγάλων εορτών (Μπαϊράμι και Ραμαζάνι) άλλαζε την κελεμπία αυτή με μια άλλη πράσινη από φινό ολόμαλλο ύφασμα. Ο Άμπντου ήταν απολύτως αφοσιωμένος στην οικογένεια των ιδιοκτητών. Όπως έμαθα στην συνέχεια, δούλευε στην αρχή με τον πατέρα της κ. Νάματ και, όταν αυτός έκτισε την πολυκατοικία στα μέσα της δεκαετίας του εξήντα, ανέλαβε το ρόλο του *μπαουάμπη*.

Η πιο συνήθης επίσκεψη που είχε ήταν από τον Αλί, έναν *μπαουάμπη* σε μια γειτονική πολυκατοικία. Ήταν ένας άνθρωπος εύσωμος γύρω στα σαράντα πέντε και από το ίδιο χωριό με τον Άμπντου. Ο Αλί ήταν κουτσομπόλης, γιατί κάθε φορά τον πετύχαινα να διηγείται μια ιστορία που είχε συμβεί στην πολυκατοικία του στον Άμπντου. Ο Αλί του περιέγραφε επίσης ποιοι πέρναγαν από τον δρόμο και τι φορούσαν, κυρίως οι γυναίκες, γιατί ο Άμπντου δεν έβλεπε πολύ καθαρά. Θυμάμαι μια μέρα που θα πήγαινα σε μια λαϊκή γειτονιά, είχα ντυθεί ιδιαίτερα άκομψα, καλύπτοντας τα μπράτσα, πόδια και λαιμό, φορώντας πολύ φαρδιά ρούχα, παρόλη τη ζέστη. Μόλις κατέβηκα κάτω, φαίνεται ότι ο Αλί με περιέγραψε, και ο Άμπντου μου έδωσε συγχαρητήρια για το «προσεγμένο» μου ντύσιμο. «Ξέρω τα πάντα για όλους», μου δήλωσε ο Αλί. «Γνωρίζω τους συγγενείς, τους φίλους, τι ώρα φεύγουν, που πηγαίνουν, τι τους αρέσει, ποιόν αντιπαθούν, πόσα κερδίζουν, που περνάνε τα βράδια τους. Και όχι μόνο αυτά που συμβαίνουν στο κτήριο αυτό, αλλά και σε όλα του δρόμου. Έχω βλέψεις σχέσεις με τους άλλους *μπαουάμπηδες* και ανταλλάσσουμε τα νέα που μαθαίνουμε».

Άλλος *μπαουάμπης* με τον οποίο είχα πολλές επαφές ήταν ο Νάιμ, θυρωρός σε ένα τεράστιο κτήριο στην πλατεία Τάλατ Χαρμπ, ένα από τα πιο πολυσύχναστα σημεία της πόλης. Ο Νάιμ έλεγχε με αυστηρότητα την είσοδο του κτηρίου, εκμεταλλευόταν επίσης το πεζοδρόμιο μπροστά από το κτήριο, μετατρέποντάς το σε θέσεις στάθμευσης (με το αζημίωτο) για να φιλοξενήσει όχι μόνο τα αυτοκίνητα των ενοίκων, αλλά επίσης και αγνώστων που δυσκολεύονταν να παρκάρουν, με ένα επιπλέον ποσό. Ήταν ιδιαίτερα υπερβολικός στη φύλαξη του κτηρίου, μη επιτρέποντας σε κανένα ξένο να μπει στο κτήριο, ειδικά αργά το βράδυ. Συνήθιζα λοιπόν να του δίνω ένα μικρό φιλοδώρημα, όταν μου άνοιγε την πόρτα της εισόδου. Όταν ανέφερα στη φίλη την οποία επισκεπτόμουν ότι ο Νάιμ είναι ιδιαίτερα πιστός, αυτή μου απάντησε μάλλον κυνικά: «όσο περισσότερα δίνεις, τόσο πιο πιστός γίνεται», υπονοώντας ότι είναι η απληστία του που τον κάνει έμπιστο.

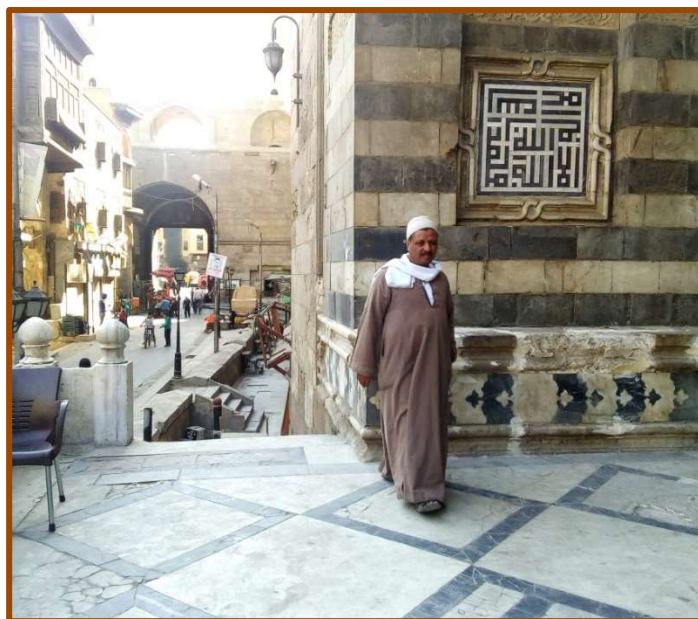
Στο κτήριο όπου στεγαζόταν το Συντονιστικό γραφείο, στην οδό Emad ad-Din, ο *μπαουάμπης* ονόματι Ματμπούλι λειτουργούσε ως μεσάζων ανάμεσα στους πολίτες και τις διπλωματικές αρχές. Καθόριζε τη σειρά που έμπαιναν οι Αιγύπτιοι υπήκοοι για να ζητήσουν πληροφορίες σχετικά με τις σπουδές στην Ελλάδα, έβγαζε φωτοτυπίες, έφερνε καθίσματα στο διάδρομο όταν η αναμονή ήταν μεγάλη, παρευρισκόταν στο χώρο, αν θεωρούσε ότι ο συνομιλητής μου δεν ήταν αξιόπιστος ώστε να με αφήσει μόνη μαζί του, τακτοποιούσε τα χαρτιά και τα δικαιολογητικά, και όπως κατάλαβα τίποτα δεν γινόταν με το αζημίωτο. Κάθε πρώτη του μηνός ανέβαινε στο δεύτερο όροφο που εργαζόμουν,

χτυπούσε την πόρτα, έμπαινε, καθόταν σε μια καρέκλα και δεν έφευγε παρά μόνο όταν του έδινε το προκαθορισμένο ποσό για τη συντήρηση του κτηρίου.

Αν και τα παραδείγματα που απαριθμώ μέχρι στιγμής είναι πολύ θετικά, εντούτοις μου συνέβη άλλες φορές να ζητήσουν τη βοήθειά μου συνάδελφοι εξαιτίας του *μπαουάμπης* της πολυκατοικίας στην οποία έμεναν, επειδή είχαν προσκαλέσει Αιγύπτιες στο σπίτι, και ο *μπαουάμπης* είχε καλέσει την αστυνομία. Οι αστυνομικοί που είχαν έρθει ήταν γυναίκες ντυμένες με μαύρες αμπάγιες (τα μαύρα ρούχα που καλύπτουν από το κεφάλι μέχρι τα πόδια) και οι κοπέλες είχαν βρει μπελά, γιατί οι καθηγητές είχαν διπλωματικό διαβατήριο και τους άφησαν να φύγουν.

### Ο λόγος των θυρωρών

Ο Αμπντελραχμάν, *μπαουάμπης* στην περιοχή ‘Oguba έφυγε από το χωριό του στο Κυβερνείο του Sohag λόγω ανεργίας και φτώχειας και ήρθε να δουλέψει στο Κάιρο ως φύλακας σε ένα εργοτάξιο με τον αδελφό του, ο οποίος είχε έρθει νωρίτερα στο Κάιρο. Ο μεγαλύτερος αδερφός επέστρεψε στο χωριό μετά την ολοκλήρωση του έργου, αλλά ο Αμπντελραχμάν συνέχισε να εργάζεται στον ίδιο χώρο και μετά την πώληση των διαμερισμάτων από την εταιρεία στους ιδιοκτήτες. Στη συνέχεια του πρότειναν να εργαστεί ως *μπαουάμπης* στην πολυκατοικία. Μετά από πέντε μήνες που ζούσε στην είσοδο του κτιρίου κάτω από το κλιμακοστάσιο, οι ιδιοκτήτες του έφτιαξαν ένα μικρό δωμάτιο στην ταράτσα. Του χάρισαν και κάποια έπιπλα. «Ο *μηνιαίος μισθός είναι πενιχρός. Εξαρτώμαι κυρίως από το τι πληρώνουν οι κάτοικοι του κτιρίου λαμβάνοντας υπόψη τις υπηρεσίες που παρέχω – όπως να καθαρίζω τα αυτοκίνητά τους και να αγοράζω ό,τι χρειάζονται από την αγορά. Κάνω επίσης και μερεμέτια στο εσωτερικό των σπιτιών. Κάποιοι ένοικοι μου δωρίζουν τρόφιμα και ρούχα, ειδικά σε γιορτές και κοινωνικές περιστάσεις», λέει ο Αμπντελραχμάν.*



Εικ. 6: Ο Αμπντελραχμάν, μια Παρασκευή στο τζαμί του Χαν αλ-Χαλίλι

Μετά από τρία χρόνια δουλειάς στο Κάιρο, ο Αμπντελραχμάν παντρεύτηκε μια συγγενή του από το χωριό του και την έφερε να ζήσει μαζί του. Όταν τους γνώρισα, είχαν ήδη το πρώτο τους παιδί, τριών ετών. *«Όταν η γυναίκα μου ήρθε για πρώτη φορά στο Κάιρο, ανησυχούσε για τη ζωή στην πόλη. Ωστόσο, μετά από σύντομο χρονικό διάστημα, μπόρεσε να με βοηθήσει στον καθαρισμό της εισόδου του κτιρίου, των σκαλοπατιών και άλλων χώρων του κτιρίου. Καθαρίζει επίσης τα διαμερίσματα των ενοίκων για να αυξήσουμε το εισόδημά μας»*. Ο Αμπντελραχμάν μου εξομολογήθηκε ότι προτιμά αυτή τη δουλειά από τη δουλειά του γεωργού, αφού το αγροτικό εισόδημα είναι χαμηλό και η εργασία δεν είναι μόνιμη και σταθερή.

Ο Αμπντελραχμάν έφερε και τον μικρότερο αδερφό του Ragab, να εργαστεί στο ίδιο επάγγελμα σε ένα γειτονικό κτίριο, όπως επίσης και τον ανιψιό του (11 ετών) για να δουλέψει μαζί του. Ο Αμπντελραχμάν έχει πολλούς συγγενείς και φίλους στην περιοχή Imbaba. Παρά το γεγονός ότι η φύση της δουλειά του δεν του επιτρέπει να λείπει για πολλές ώρες από το πόστο του, θέλει να επισκέπτεται τους συγγενείς και τους φίλους του και να ακούει για το χωριό του από καιρό σε καιρό. Αυτός και οι συγχωριανοί του συγκεντρώνονται σε ένα δημοφιλές καφενείο στην Imbaba, πίνουν τσάι, καπνίζουν ναργιλέ και μιλούν για το χωριό τους. Ο Αμπντελραχμάν επισκέπτεται το χωριό του μια φορά το χρόνο για να δει τους γονείς του και την οικογένεια της γυναίκας του.

Μια διαφορετική εκδοχή μου έδωσε ο Ζάκι (26 ετών) που εργάζεται ως *μπαουάμπης* σε μια μεγάλη πολυκατοικία με ενοικιαζόμενα επιπλωμένα διαμερίσματα στην ακριβή περιοχή Zamalek του Καΐρου, κοντά στο Club των Μηχανικών (Nâdi al- Muhandisseen). Η καταγωγή της οικογένειάς του είναι από το Κυβερνείο της Νέας Κουιάδας (αραβ. Mukhafida al-wadi al-gadid), μια τεράστια άνυδρη και ιδιαίτερα αραιοκατοικημένη περιοχή του Νότου. Στην αρχή ήρθε ο πατέρας του, και μετά η υπόλοιπη οικογένεια. Ο Ζάκι είχε σπουδάσει δάσκαλος και ήθελε να κάνει μεταπτυχιακό. Μόλις μπήκα στην πολυκατοικία μου μίλησε στη fusha, την επίσημη αραβική, γεγονός που μου κίνησε την περιέργεια. Ο Ζάκι ήταν από τους ελάχιστους *μπαουάμπηδες* που μιλούσε αγγλικά, γεγονός που με εντυπωσίασε. Μου είπε ότι η πολυκατοικία ανήκει σε μια πλούσια κυρία που μένει στο Ζαμάλεκ και πως το νοικιάζει σε ξένους οι οποίοι προτιμούν να έχουν ένα ολόκληρο διαμέρισμα παρά το απλό δωμάτιο ξενοδοχείου.

Η καθημερινή επαφή με τόσους ξένους, αλλά και το κοσμοπολίτικο κλίμα της περιοχής, τον έκαναν να επιθυμεί να κάνει κάτι διαφορετικό στη ζωή του. Πήγε λοιπόν και έγινε δάσκαλος. Τώρα εργάζεται ως *μπαουάμπης* στη θέση του πατέρα του για να κερδίσει τα απαραίτητα χρήματα και να κάνει μεταπτυχιακό. Εμφανισιακά ο Ζάκι κινείται ανάμεσα στη μοντερνικότητα και την παραδοσιακότητα. Φορούσε την παραδοσιακή μακριά άσπρη κελεμπία και ένα γαλάζιο τουρμπάνι στο κεφάλι, αλλά τα μοντέρνα γυαλιά του, η προσεγμένη του ομιλία και η ευγένεια των τρόπων του σε έκαναν να τον προσέξεις.

Ο Ζάκι μου εξομολογήθηκε πως δεν θέλει να παντρευτεί σε μικρή ηλικία και βέβαια θα προτιμούσε να πάρει μια κοπέλα μορφωμένη για την οποία να έχει αισθήματα. Ο πατέρας του είναι πολύ παραδοσιακός και θέλει να του δώσει μια ξαδέρφη του από το χωριό, αλλά ο Ζάκι πιστεύει πως με τη μόρφωση που έχει αποκτήσει και τις προοπτικές που του ανοίγονται μπορεί να πάρει μια κοπέλα από ευγενή οικογένεια (*a’ila nabila*), κάτι που δεν θα μπορούσε να έχει γίνει, αν είχε μείνει στο sa’id.

### Εσωτερική μετανάστευση από την Άνω Αίγυπτο στο Κάιρο

Η εσωτερική μετανάστευση από τις αγροτικές επαρχίες προς το Κάιρο έπαιξε σημαντικό ρόλο στην αστική ανάπτυξη της αιγυπτιακής πρωτεύουσας. Μέχρι τη δεκαετία του 1970, η μετανάστευση από τις αγροτικές περιοχές συνέβαλε σε μεγάλο βαθμό στην ανάπτυξη της πόλης του Καΐρου, αφού μεταξύ του 1846 και του 1976 οι εσωτερικοί μετανάστες αντιπροσώπευαν μεταξύ του 1/4 και του 1/3 των κατοίκων της αιγυπτιακής πρωτεύουσας (Zohry 2007)<sup>15</sup>. Μεταξύ των ετών 1937 και 1976, η μετανάστευση από την Άνω Αίγυπτο στο Κάιρο ήταν λιγότερο σημαντική από αυτή του Δέλτα και περιελάμβανε κυρίως άνδρες (Zohry 1993).

Μόνο από τη δεκαετία του 1980 ο αριθμός των μεταναστών από τις επαρχίες Ασιούτ και Sohag (τις δύο μεγαλύτερες περιοχές της Άνω Αιγύπτου) πλησίασε αυτόν των μεταναστών από το Δέλτα (Ireton, 1997). Στην Γκίζα, που αντιπροσωπεύει το νότιο τμήμα του ευρύτερου Καΐρου, οι μετανάστες από το Sohag αποτελούν την πρώτη ομάδα μεταναστών από το 1986, ξεπερνώντας ελάχιστα τους μετανάστες από τη Menufiya (στην περιοχή του Δέλτα) (Shorter 1989). Η μεταναστευτική τάση από την Άνω Αίγυπτο (από το Beni Suef μέχρι το Ασουάν) ήταν και εξακολουθεί να είναι σημαντική, αλλά σε καμία περίπτωση δεν υπερβαίνει σημαντικά τη μετανάστευση από τη Βόρεια Αίγυπτο. Αλλά από το 1986 το ποσοστό του μεταναστευτικού πληθυσμού μειώθηκε, και το 1996 οι εσωτερικοί μετανάστες αποτελούσαν περίπου το 14% του συνολικού πληθυσμού του ευρύτερου Καΐρου (Greater Cairo)<sup>16</sup>. Την ίδια χρονιά, οι Άνω Αιγύπτιοι αντιπροσώπευαν περίπου το 40% των μεταναστών του Καΐρου αλλά μόνο το 6% του συνολικού πληθυσμού της πόλης.

<sup>15</sup> Η ποσοστιαία αναλογία των εσωτερικών μεταναστών εντός του Ευρύτερου Καΐρου ήταν 35% το 1846, 25,7% το 1907, 28,7% το 1917, 34% το 1927, 33,6% το 1947, 37,5% το 1960, 30% το 1976, 25,3% το 1986 (Ireton 1997).

Στην απογραφή πληθυσμού του 1966, η μετανάστευση προς το Κάιρο αυξήθηκε. Από τον συνολικό αριθμό των μεταναστών στο Κάιρο, που ήταν 1.181.000, οι μετανάστες από την κοιλάδα του Νείλου ήταν περίπου 1.129.000 και οι υπόλοιποι προέρχονταν από τις υπόλοιπες επαρχίες. Από αυτούς, οι μετανάστες από το Δέλτα ήταν 683.000 ή το 61,9 τοις εκατό, ενώ οι μετανάστες από την Άνω Αίγυπτο ήταν 446.000 ή 37,6 τοις εκατό. Η Menufiya στο Δέλτα προηγείτο με αριθμό 209.000 εσωτερικών μεταναστών. Μετά τη Μενουφίγια, ακολουθούσε το Ασιούτ και το Sohag των οποίων ο αριθμός των μεταναστών ήταν 100.000, και αντιπροσώπευε το 8 τοις εκατό των μεταναστών στο Κάιρο. Την εποχή εκείνη, το Ασουάν έστελνε πολύ λίγους μετανάστες στο Κάιρο λόγω της κατασκευής του φράγματος, το οποίο ήταν ένας παράγοντας έλξης για την εσωτερική μετανάστευση στο Aswan.

<sup>16</sup> Το Ευρύτερο Κάιρο περιλαμβάνει τρεις διοικητικές επαρχίες το Κάιρο, τη Γκίζα και την Qalyubiyya. Πηγή: OUC-Cedej Cairo 1996 Censuses. Οι μετανάστες από την Γκίζα και την Qalyubiya δεν θεωρούνται εσωτερικοί μετανάστες.

Ωστόσο, αυτή η απογραφή δεν είχε λάβει υπόψη όλες τις παραμέτρους. Πρώτον, τα στοιχεία της απογραφής περιλαμβάνουν μόνο την πρώτη γενιά μεταναστών, (π.χ. αυτούς που δεν γεννήθηκαν στο Κάιρο) και όχι τη δεύτερη ή τρίτη γενιά μεταναστών, (δηλαδή όσους γεννήθηκαν στο Κάιρο από γονείς της Άνω Αιγύπτου). Πολλοί δε από τους τελευταίους ισχυρίζονται ότι ανήκουν στους *Sa’idi* και προσδιορίζονται ως *Sa’idi* από τους υπόλοιπους κατοίκους.

Δεύτερον, η Άνω Αίγυπτος αποτελεί τώρα μια από τις κύριες δεξαμενές μεταναστών, ειδικά τις περιοχές Ασιούτ και Sohag, ενώ μέχρι τη δεκαετία του 1970 ένα υψηλό ποσοστό μεταναστών προερχόταν από το Δέλτα (ιδιαίτερα από τα Κυβερνεία Menufiya, Daqahliyya και Sharqiyya) (Ireton, 1997)<sup>17</sup>. Οι σύγχρονες μεταναστευτικές τάσεις εξηγούν εν μέρει τον σημερινό στιγματισμό των μεταναστών της Άνω Αιγύπτου στο Κάιρο οι οποίοι ταυτίζονται συχνά με τους εποχικούς εργάτες και αντιπροσωπεύουν ένα σημαντικό ποσοστό των εργαζομένων στην συντήρηση των κτηρίων (Zohry 2002) στον κατασκευαστικό τομέα, αλλά και σε θέσεις εξουσίας, κ.λπ. Ωστόσο, τα κυρίαρχα στερεότυπα εμμένουν στην παλιά φιγούρα του φτωχού, συντηρητικού και αναλφάβητου μετανάστη και ενίοτε βίαιου ισλαμιστή της Άνω Αιγύπτου<sup>18</sup>.

Όπως συμβαίνει συνήθως, οι μετανάστες από την Άνω Αίγυπτο τείνουν να συγκεντρώνονται σε ορισμένες γειτονιές που ζουν συμπατριώτες τους, όπως στη Γκίζα, τονίζοντας έτσι την «ορατότητά» τους. Αυτές οι γειτονιές, οι οποίες χτίστηκαν «άτυπα» –εκτός πολεοδομικού σχεδιασμού και χωρίς επίσημη άδεια– σε γεωργική γη από τη δεκαετία του 1970, ονομάζονται «*’ashwa’iyyât*» (παραγκουπόλεις, *slums*, φαβέλες) (Fahmi, 2008)<sup>19</sup>. Ο μεγάλος αριθμός των εσωτερικών μεταναστών, σε συνδυασμό με την ανάπτυξη των *’ashwa’iyyât*, προκάλεσε ήδη από τη δεκαετία του 1960, και

<sup>17</sup> Η μετανάστευση του 1952 από την Άνω Αίγυπτο λέγεται ότι περιελάμβανε κυρίως δύο πολύ διαφορετικές κατηγορίες ανθρώπων: α) τα μορφωμένα μέλη της ανώτερης αιγυπτιακής ελίτ που ήρθαν στο Κάιρο για ευκαιρίες καλύτερης, εξειδικευμένης εργασίας κ.λπ. και συνήθως αφομοιώνονταν γρήγορα στην ελίτ του Καΐρου και β) τα φτωχά στρώματα του πληθυσμού της Άνω Αιγύπτου που ήρθαν να εργαστούν είτε ως εποχικοί είτε ως μόνιμοι εργαζόμενοι (Abu Lughod, 1961· Zohry, 2002). Οι οικονομικές εξελίξεις της δεκαετίας του 1970 και η διεθνής μετανάστευση στις χώρες του Κόλπου δημιούργησαν νέες ευκαιρίες για τους εργάτες της Άνω Αιγύπτου στο Κάιρο, ιδιαίτερα στον οικοδομικό τομέα. Οι νεοφερμένοι στεγάζονταν σε ήδη εγκατεστημένους συγγενείς ή χωριανούς τους στην περιφέρεια του Καΐρου.

<sup>18</sup> «Διεθνής η κατακραυγή για το μακελειό στο Λούξορ», εφημ ΤΑ ΝΕΑ 19/11/1997:

<https://www.tanea.gr/1997/11/19/world/diethnis-i-katakraugi-gia-to-makeleio-sto-loyksor/>

<sup>19</sup> Αναφέρω χαρακτηριστικά την βραχύβια τοποθέτηση των παραγκουπόλεων ή «*’ashwa’iyyat*» στη δημόσια ατζέντα με την περίπτωση του έργου ανάπτυξης και αναβάθμισης του *’ashwa’iyyat Zeinhum*, το οποίο εφαρμόστηκε από την Αιγυπτιακή Ερυθρά Ημισέληνο (ERC), μια αιγυπτιακή μη κυβερνητική οργάνωση, για περισσότερα από δέκα χρόνια από το 1998 έως το 2009. Η περίπτωση αυτή κρίθηκε πρωτοπόρα καθώς το *Zeinhum* εξετάστηκε ως μέρος του ευρύτερου πλαισίου που έχει να κάνει με τη γενική στρατηγική της κυβέρνησης κατά την περίοδο του Μουμπάρακ, απέναντι στις «*’ashwa’iyyat*». Οι κυβερνητικές αντιδράσεις που ποικίλλουν από ανοχή, αγνόηση, παραμέληση, αναβάθμιση, ανάπτυξη, απειλή κατεδάφισης και επανεγκατάστασης, απειλή χρήσης βίας, ακόμη και χρήση πραγματικής βίας στην πραγματικότητα μπορούν να ταξινομηθούν ως διαφορετικές μορφές στρατηγικής άρνησης από την πλευρά της κυβέρνησης ενάντια στην τοποθέτηση του «*’ashwa’iyyat*» ως θέμα στη δημόσια ατζέντα. Ο λόγος είναι ότι πολλές κυβερνητικές υπηρεσίες με τον ένα ή τον άλλο τρόπο εμπλέκονται στις *’ashwa’iyyat* η καθεμιά με τη δική της προοπτική και κατανόηση του προβλήματος. Επιπλέον, δεν υπάρχει στην πραγματικότητα ένας συμφωνημένος κυβερνητικός ορισμός και για την κατανόηση του ζητήματος *’ashwa’iyyat* που να καλύπτει όλες τις διαφορετικές γωνίες αυτού του πολυδιάστατου προβλήματος. Ο διαμεσολαβητικός ρόλος της Αιγυπτιακής Ερυθράς Ημισελήνου (ERC) μεταξύ των κατοίκων του *Zeinhum* και της κυβέρνησης έδωσε «φωνή» σε αυτή την παραμελημένη πραγματικότητα της σημερινής Αιγύπτου.



προκαλεί ακόμα πολλά ερωτήματα σχετικά με την προσαρμογή αυτών των πληθυσμών –που θεωρούνται ως επί το πλείστον αγροτικοί– και τον αντίκτυπο που θα μπορούσαν να έχουν στην κοινωνία και στην αστική κουλτούρα του Καΐρου (Abu Lughod, 1961). Η αντίληψη ότι η μαζική μετανάστευση, είτε εσωτερική (δηλαδή από αγροτικές/επαρχιακές περιοχές) είτε εξωτερική (από άλλες χώρες), είναι ένας παράγοντας αποσταθεροποίησης για την αστική ανάπτυξη μπορεί να θεωρηθεί ως ένα είδος καθολικής δημόσιας «μετα-αφήγησης». Οι μετανάστες, που έρχονται για να ενταχθούν κυρίως στις αστικές τάξεις χαμηλού εισοδήματος, θεωρούνταν πάντα ως διαφορετικοί και δυνητικά επικίνδυνοι για την κοινωνική τάξη (Wacquant, 1997· Schnapper, 2001).

Επομένως, πολλά στερεότυπα συνδέονται με την εικόνα του Sa’idi και του μετανάστη Sa’idi στο Κάιρο, συμπεριλαμβανομένων εκείνων που μεταφέρονται από τη λογοτεχνία, τον κινηματογράφο (Armbrust, 2000) και τις τηλεοπτικές σειρές που τον παρουσιάζουν ως έναν χαρακτήρα που μερικές φορές αγγίζει το γελοίο (για παράδειγμα, ο άξεστος αγρότης που φτάνει στο Κάιρο με παραδοσιακή ενδυμασία, τουρμπάνι και κελεμπία, μιλώντας με έντονη προφορά, αφελής, βαρετός αλλά και μερικές φορές πονηρός και πολύ αποφασιστικός)<sup>20</sup>, ή αλλιώς εκπροσωπώντας την εικόνα του συντηρητικού άνδρα όσον αφορά τα ήθη και τη θρησκευτική πρακτική, πολύ προσκολλημένος στην αίσθηση της τιμής (Ireton, 2000). Αυτά τα στερεότυπα έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην κατασκευή της εικόνας του «άλλου», δίνοντας έμφαση στην ιδέα μιας κοινωνίας Sa’idi πολύ κλειστής στον εαυτό της, πολύ συντηρητικής και σχετικά αδιαπέραστης για έναν κάτοικο της πόλης του Καΐρου ή της Αλεξάνδρειας. Η αμφισβήτηση των πολιτιστικών θεμελίων της κοινωνίας Sa’idi τονίστηκαν κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1990, όταν πολλά άρθρα εφημερίδων προσπάθησαν να αναλύσουν τις οικονομικές και κοινωνικές αιτίες της ισλαμικής βίας στην Άνω Αίγυπτο, και ορισμένοι πολιτικοί είχαν επιδοθεί σε έναν σχεδόν ξενοφοβικό λόγο (Miller, 2004).



Εικ. 7: Ο Ahmed Zaki στην ταινία *Al-Bey al-Bawab*  
Πηγή: <https://www.khabrabyad.com/14527>

<sup>20</sup> Στην κινηματογραφική ταινία *Bey Doorman* (1987)(*albayh albawaab*) του Χάσαν Ιμπραϊμ, ο καταξιωμένος ηθοποιός Ahmed Zaki υποδύεται τον Abdelsami’, έναν φιλόδοξο Sa’idi που φτάνει με την οικογένειά του στο Κάιρο για να εργαστεί ως θυρωρός σε μια πολυτελή γειτονιά. Γρήγορα εξοικειώνεται με τις ευκαιρίες της πόλης και αρχίζει να μεσολαβεί σε συμφωνίες με τα πλούσια άτομα γύρω του, κερδίζοντας μια μικρή περιουσία, εκμεταλλευόμενος τις ανάγκες τους και εξαπατώντας τους.

### Οι Sa’idi από τη ματιά των ξένων.

Η εικόνα του *as-Sa’id* (Αιγυπτιακού Νότου) και των Sa’idi, όπως παρουσιάζεται στο συλλογικό φανταστικό, είναι το αποτέλεσμα πολλών παραγόντων -άλλοτε κατασκευασμένων και άλλοτε αντικειμενικών- που εμπλέκουν, τη λαογραφία, τη φαντασία, αλλά και οικονομικούς, πολιτικούς και ιστορικούς παράγοντες.

Θα παρουσιάσω εν συντομία ορισμένους από αυτούς τους παράγοντες που δείχνουν την περιφερειακή ιδιαιτερότητα της Άνω Αιγύπτου πάντα σε αντιδιαστολή με τα χαρακτηριστικά του Δέλτα. Αυτοί οι παράγοντες βασίζονται τόσο σε βιβλιογραφική έρευνα όσο και σε ανάλυση συνεντεύξεων, και αποτυπώνουν την επικρατούσα αντίληψη για την Άνω Αίγυπτο. Σε γενικές γραμμές πρόκειται για τον «κυρίαρχο λόγο» που προωθείται από την πνευματική και πολιτική ελίτ της Αιγύπτου.

- Η γεωμορφολογία της περιοχής, η στενή κοιλάδα του Νείλου έναντι του μεγάλου Δέλτα, η ξηρασία έναντι της αφθονίας τους νερού εξηγούν εν μέρει την αντίληψη της Άνω Αιγύπτου ως «δύσκολης και απομακρυσμένης» περιοχής.
- Ιστορικοί και πολιτικοί παράγοντες, με την διαίρεση της Αιγύπτου σε Βόρεια και Νότια, όπως μαρτυρείται από την πρόιμη αρχαιότητα (Al-Aswad, 2001). Αυτή η διαίρεση αντικατοπτριζόταν πάντα στις διοικητικές και πολιτικές διαιρέσεις (Toussoum, 1926). Λόγω της μεγάλης απόστασης από το Κεντρικό Κράτος, η Άνω Αίγυπτος ήταν αυτόνομη σε διάφορες περιόδους και είχε τα δικά της πολιτικά κέντρα (Mahmud, 2002).
- Οι ιστορικές διαδικασίες εποικισμού. Από την αραβική κατάκτηση, οι διαδικασίες εποικισμού ήταν αρκετά διαφορετικές στο Βορρά και στο Νότο. Οι Άραβες εγκαταστάθηκαν αρχικά στο Κεντρικό Δέλτα και αφομοιώθηκαν με τον ντόπιο πληθυσμό. Στην Άνω Αίγυπτο η κοπτική παρουσία παρέμεινε έντονη μέχρι τον 15<sup>ο</sup> αι. Όμως από τον 9<sup>ο</sup> αιώνα και μετά έχουν καταγραφεί διάφορα κύματα Βεδουίνων, αλλά η θέση και η επιρροή τους έγιναν ιδιαίτερα σημαντικές από τον 15<sup>ο</sup> έως τις αρχές του 19<sup>ου</sup> αι. Μεταξύ αυτών των ομάδων Βεδουίνων, οι Hawâra (Hiroshi, 2001), βορειο-αφρικανικής καταγωγής, διαδραμάτισαν πρωταρχικό ρόλο στη διαδικασία της αραβοποίησης (Björnesö, 1997· Rubenson, 1997· Woidich, 1997) και είχαν κυρίαρχο πολιτικό λόγο στην περιοχή της Gîrga κυρίως μεταξύ του 16<sup>ου</sup> και του 18<sup>ου</sup> αι. (Garcin, 1976, 1978· Hiroshi, 2001). Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, υπό την πολιτική του Μοχάμεντ Άλι, η κοινωνική θέση των ομάδων Βεδουίνων της Κοιλάδας του Νείλου άλλαξε, και οδήγησε στη μόνιμη εγκατάστασή τους και στην επίσημη μετατροπή τους σε «αγρότες» (*fellahin*) (Behnstedt & Woidich, 1985-1994· Woidich 1997).
- Γλωσσικοί παράγοντες με ένα αρκετά σαφές διαλεκτικό όριο μεταξύ του Δέλτα και της κοιλάδας του Νείλου, περίπου νότια του σημερινού σύγχρονου Καΐρου. Αυτό το όριο επιβεβαιώνεται τόσο στην Ύστερη Αρχαιότητα (Μποχαϊρικές έναντι σαχιδικών κοπτικών

διαλέκτων) (Atiya, 1991· Kasser, 1991· Vergotte, 1992)<sup>21</sup> όσο και στη σύγχρονη περίοδο (αραβικές διάλεκτοι του Δέλτα έναντι των αραβικών διαλέκτων της κοιλάδας του Νείλου) (Behnstedt & Woidich, 1985-1994· Woidich 1997). Τα γλωσσικά και πολιτισμικά κριτήρια θέλουν το όριο αυτό να βρίσκεται στο Ασιούτ, μεταξύ της Μέσης Αιγύπτου και Άνω Αιγύπτου (Woidich, 1997· Winkler, 1936)

- Πολιτιστικοί παράγοντες. Η περιοχή του Δέλτα έχει εκτεθεί πολύ περισσότερο σε εξωτερικές επιρροές από την αρχαιότητα μέχρι τη σύγχρονη εποχή. Αναφέρουμε ως πιο πρόσφατα παραδείγματα την εκστρατεία του Ναπολέοντα και την περίοδο της αποικιοκρατίας, ενώ η κοιλάδα του Νείλου περιγράφεται συχνά ως περιοχή απομόνωσης που διατηρεί είτε μια φαραωνική κληρονομιά ή μια «γνήσια» αραβική κληρονομιά (Blackman, 1927· Mitchell, 1990). Η αντίσταση σε κάθε είδους αλλαγή και η εμμονή στον παραδοσιακό τους χαρακτήρα αναφέρονται ως τα κύρια χαρακτηριστικά της κουλτούρας και της κοινωνίας των Σαΐντι που απαντώνται στον επιστημονικό και στον πολιτικό λόγο (Ireton, 2000· Gran, 2004).
- Οι θρησκευτικοί παράγοντες, που χαρακτηρίζονται μεταξύ άλλων από την παρουσία των θρησκευτικών νομικών σχολών Hanafi (Ramadan 2006: 24–29· Hallaq 2010: 173–174)<sup>22</sup> έναντι των Maliki (Saeed, 2008:16-18), καθώς και από την παρουσία διαφόρων ασκητικών ισλαμικών κοινοτήτων Σούφι (Γιαννουλάτος, 1990: 254)<sup>23</sup>. Τον 19<sup>ο</sup> αιώνα, η Άνω Αίγυπτος συνδέθηκε πιο στενά σε θρησκευτικό επίπεδο με το Χεγκάζ και το Σουδάν παρά με το Κάιρο (Sedwick, 2004)

<sup>21</sup> Η **κοπτική γλώσσα** (Μποχαϊρικά, Σαχιδικά) προέρχεται από την ύστερη φάση των Αιγυπτιακών γλωσσών, και είναι άμεσος απόγονος της αρχαίας αιγυπτιακής γλώσσας. Το κοπτικό αλφάβητο αποτελεί τροποποιημένη μορφή του ελληνικού αλφαβήτου, με προσμίξεις ορισμένων γραμμάτων που ποικίλουν από διάλεκτο σε διάλεκτο και προέρχονται άμεσα από την δημοτική. Ομιλούνταν τουλάχιστον μέχρι τον 16ο αιώνα, όταν αντικαταστάθηκε πλήρως από την αραβική γλώσσα υπό το σουλτανάτο των Μαμελούκων. Επιβιώνει σήμερα ως λειτουργική γλώσσα της Κοπτικής Εκκλησίας. Οι κύριες κοπτικές διάλεκτοι είναι η Σαχιδική, η Μποχαϊρική, η Αχμιμική, η Φαγιούμ, η Λυκοπολίτικη και η Οξυρυγχιτική. Η Μποχαϊρική πιστεύεται ότι προήλθε από το δυτικό Δέλτα του Νείλου. Μαρτυρείται από τον 8<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ. και είναι η κύρια λειτουργική γλώσσα της Κοπτικής Εκκλησίας από τον ενδέκατο αιώνα. Η Σαχιδική είναι η διάλεκτος στην οποία γράφτηκαν τα περισσότερα κοπτικά κείμενα. Ήταν επίσης η σημαντικότερη διάλεκτος των προϊσλαμικών χρόνων.

<sup>22</sup> Η σχολή των Χανάφι ή Χαναφισμός (αραβικά: *al-madhhab al-hanafi*) και η σχολή Μαλίκι ή Μαλικισμός (αραβικά: *al-madhhab al-maliki*) είναι δυο από τις τέσσερις κύριες σχολές της ισλαμικής νομολογίας εντός του σουνιτικού Ισλάμ. Η σχολή των Χανάφι ιδρύθηκε από τον λόγιο, νομικό του 8ου αιώνα Abu Hanifa, έναν θεολόγο του οποίου οι νομικές απόψεις διατηρήθηκαν κυρίως από τους δύο μαθητές του Abu Yusuf και Muhammad al-Shaybani. Ως η παλαιότερη και η πιο ακολουθούμενη από τις τέσσερις μεγάλες σουνιτικές σχολές, ονομάζεται επίσης «σχολή των ανθρώπων της γνώμης» (*madhhab ahl al-ra'y*). Η σχολή της νομολογίας Maliki ιδρύθηκε από τον Malik ibn Anas τον 8ο αιώνα και βασίζεται στο Κοράνι και τα χαντίθ (παραδόσεις) ως πρωταρχικές πηγές. Σε αντίθεση με άλλα ισλαμικά *fiqh* (ισλαμική νομολογία) το Maliki *fiqh* θεωρεί επίσης ότι η συναίνεση των κατοίκων της Μεδίνα αποτελεί έγκυρη πηγή του ισλαμικού νόμου.

<sup>23</sup> Με τον όρο *Σούφι* εννοούμε τις ασκητικές κοινότητες του Ισλάμ, οι οποίες εγκατέλειψαν τα εγκόσμια, πρεσβεύοντας ότι το ανθρώπινο πεπρωμένο εξαρτάται από την ανεξίτηλη θέληση του Θεού. Σε αυτές τις κοινότητες επικράτησε αρχικά το ασκητικό στοιχείο του μυστικισμού, ενώ με την πάροδο του χρόνου ο ασκητισμός θεωρήθηκε ως προκαταρκτικό στάδιο για την επίτευξη της πνευματικής ζωής. Ο μυστικισμός πήρε τη θέση του ασκητισμού ως στόχος και επιδίωξη. Οι κοινότητες των Σούφι επηρεάστηκαν άμεσα από αρχαιότερες παραδόσεις και φιλοσοφίες της Ανατολής και της λεκάνης της Μεσογείου, όπως ο Νεοπλατωνισμός, ο Γνωστικισμός και ο Χριστιανισμός. Όλες αυτές οι διδασκαλίες έπαιξαν τον ρόλο τους στην τελική διαμόρφωση της σουφικής διδασκαλίας, αφού σύμφωνα με τους Σούφι «όλες οι Παραδόσεις οδηγούν στη μια και μόνη αλήθεια».

και υπήρχαν αρκετά ενεργά θρησκευτικά κέντρα της Άνω Αιγύπτου όπως η Girga (Chich, 2004).

- Οι σύγχρονοι κοινωνικοοικονομικοί παράγοντες, με τη μικρή επίδραση των αγροτικών μεταρρυθμίσεων στις κοινωνικές δομές, όπως φαίνεται από τη διατήρηση των πατριαρχικών και πελατειακών κοινωνικών δομών (Adams, 1986· Hopkins, 1988).
- Η επικρατούσα υποανάπτυξη πιστοποιείται από όλα τα είδη των δημογραφικών και οικονομικών δεικτών (επίπεδο εκπαίδευσης, επίπεδο νοσηρότητας, επίπεδο ανεργίας, ποσοστό φτώχειας, κ.λπ.), γεγονός που εξηγεί επίσης τη διατήρηση των παραδοσιακών κοινωνικών δομών (συγκρότηση σε επίπεδο φατριάς και γενιάς/κλαν, ύπαρξη βεντέτας κ.λπ.).
- Παραδοσιακές κοινωνικές δομές. Πιο συγκεκριμένα, η κοινωνική διαστρωμάτωση εντός των τοπικών κοινωνιών δείχνει ότι η φυλετική ή φατριακή καταγωγή εξακολουθεί να διαδραματίζει σημαντικό, αν όχι κυρίαρχο ρόλο (Abdel Razaq, 1997; Ammar, 1954; Raad, 1998). Η τοπική κοινωνία χαρακτηρίζεται από μια ισχυρή κοινωνική ιεραρχία με τις οικογένειες που θεωρούν και ισχυρίζονται ότι έλκουν την καταγωγή τους από γνωστές φυλές ή γένη (*qabila*) όπως οι Hawara (Ahmad, 1987· Lewicki, 1986: 296), Juhayna (Lewis, 1994: 5), οι Ashraf (Laoust, 1977: 30) στην κορυφή, οικογένειες (*a'ila* ή *bayt*> οίκοι) που διεκδικούν την καταγωγή τους από γνωστές αραβικές φυλές ή γενιές (*lignages*)<sup>24</sup> στη συνέχεια, κατόπιν χριστιανικές οικογένειες που είναι συχνά γνωστές ως *khawāga*, ειδικά όταν ζουν σε αστικά κέντρα, και τέλος στο κάτω μέρος της ιεραρχίας βρίσκονται ομάδες- παρίες όπως οι Τσιγγάνοι (*Hallab*). Η κοινωνική σημασία της ελίτ των πρώην αραβικών ομάδων Βεδουίνων δεν θεωρείται βέβαια ως αποκλειστικότητα της Άνω Αιγύπτου, αλλά παρ' όλα αυτά φαίνεται ότι αποτελεί ισχυρό στοιχείο της τοπικής ταυτότητας. Η αναφορά στην ένδοξη κληρονομιά των Αράβων Βεδουίνων αποτελεί ένα σημαντικό συστατικό του λόγου περί *Sa'idīyga* από τους ίδιους τους εμπλεκόμενους, ενώ οι αναφορές στην απόσταση, την υποανάπτυξη και τον παραδοσιακό χαρακτήρα είναι λόγοι που προωθούνται από τους αιγυπτιακούς πολιτικούς και καλλιτεχνικούς κύκλους για να εξηγήσουν τις ιδιαιτερότητα της Άνω Αιγύπτου<sup>25</sup>.

Τα χαρακτηριστικά αυτά δεν ανήκουν αποκλειστικά στην Άνω Αίγυπτο αλλά συναντώνται και στις αγροτικές κοινωνίες του Δέλτα. Πολλές ανθρωπολογικές έρευνες και στα δυο πεδία έρευνας καταδεικνύουν μια σειρά κοινών κοινωνικών δομών και πολιτιστικών αξιών, όπως η σημασία της οικογένειας και της γενιάς, η έμφαση στην ενδογαμία, η σημασία της έννοιας της τιμής, της ντροπής, της ευλογίας (*Baraka*), και κάποιων πρακτικών λαϊκής θρησκευτικότητας κλπ. (Abou-Zeid, 1967: 243-259· El-Karanshawai, 1997: 1). Επιπλέον, ούτε το Δέλτα ούτε η Άνω Αίγυπτος αποτελούν

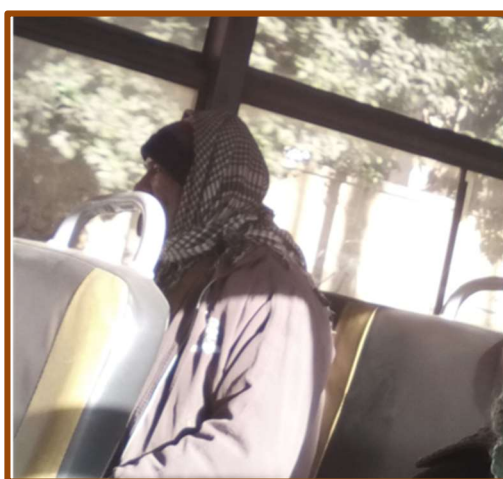
<sup>24</sup> *Lignage* ονομάζεται μια ομάδα ανθρώπων που ισχυρίζονται ότι ανήκουν στον ίδιο πρόγονο με τον κανόνα της αδιαφοροποίητης γονιμότητας, δηλαδή με καταγωγή από αυτόν τόσο μέσω ανδρών όσο και γυναικών.

<sup>25</sup> Το αρνητικό στερεότυπο του Νούβιου ως οπιθοδρομικού και ίσως ανόητου ανθρώπου προέκυψε την ίδια εποχή με την κατασκευή του φανταστικού χαρακτήρα Al-Barbary, ή Muhammad the Nubian από τον Ya'qub Sanu'a, θεατρικό συγγραφέα και δημοσιογράφο.

ομοιογενείς οντότητες, ενώ υπάρχουν πολλές ασάφειες που αφορούν ακόμη και στα γεωγραφικά όρια των περιοχών (Ireton, 2000). Για παράδειγμα, το κεντρικό τμήμα του Δέλτα είναι αρκετά διαφορετικό από τις πλευρές του, ενώ η κοιλάδα του Νείλου χωρίζεται στη Μέση Αίγυπτο (από τη Γκίζα έως το Ασιούτ) και την Άνω Αίγυπτο (από το Ασιούτ έως το Ασουάν). Αυτές οι διαιρέσεις είναι γνωστές στον «καθημερινό λόγο». Εάν οι Αιγύπτιοι χρησιμοποιούν τη διάκριση μεταξύ του *al-Bahar* (>θάλασσα, κατ’επέκταση ο Βορράς) και του *as-Sa’id* (ο Νότος), καθιερώνουν επίσης μια διάκριση μεταξύ του *as-Sa’id al-barrâni* («ο εξωτερικός *Sa’id*», δηλαδή η Μέση Αίγυπτος) και το *as-Sa’id al-junwâni* («το βαθύ *Sa’id*», δηλαδή η Άνω Αίγυπτος).

### Από τα περιφερειακά χαρακτηριστικά στην πολιτιστική ιδιαιτερότητα

Στα μέσα της δεκαετίας του 1990, η εμφάνιση ενός βίαιου ισλαμικού ακτιβισμού (*Jama’iyyât Islamiyya*) τόσο στην Άνω Αίγυπτο όσο και στις λαϊκές συνοικίες του Καΐρου (όπως η Imbaba) έγινε αφορμή για τους πολιτικούς αναλυτές, τους δημοσιογράφους, την πολιτική ηγεσία κ.λπ. να αναλύσουν τους λόγους μιας τέτοιας κατάστασης και να δώσουν τις δικές τους εξηγήσεις σχετικά με την ιδιαιτερότητα της Άνω Αιγύπτου (Sackur, 1994). Μια σύντομη ανασκόπηση εφημερίδων, βιβλίων, τηλεοπτικών και ραδιοφωνικών προγραμμάτων δείχνει ότι δύο ήταν οι κύριοι παράγοντες που αναφέρθηκαν ως αιτιώδης εξήγηση αυτού του βίαιου φαινομένου. Ο πρώτος ήταν η οικονομική υποανάπτυξη της Άνω Αιγύπτου με αιτίες την έλλειψη γεωργικής γης, βιομηχανιών, κρατικών επενδύσεων, την απόσταση από την πρωτεύουσα, την ανεργία, το υψηλό ποσοστό αγροτικής μετανάστευσης, το χαμηλό επίπεδο εκπαίδευσης και υγειονομικής περίθαλψης, κ.λπ., που είχαν ως συνέπεια τα υψηλά ποσοστά φτώχειας και την κοινωνική απόγνωση (Fawaz, 2000: 592–612).



Εικ. 8: Στο λεωφορείο, στο δρόμο προς την περιοχή Imbaba

Η Άνω Αίγυπτος περιγράφηκε ως μια απομονωμένη, αόρατη και ξεχασμένη περιοχή<sup>26</sup>. Μια άλλη αιτιολογική εξήγηση ήταν ο περίφημος συντηρητισμός και ο παραδοσιακός χαρακτήρας της

<sup>26</sup> Βλ. εφημερίδες Al-Ahrâm 10/10/1994, Al Wafd 5/5/1994, Al-Ahram Weekly 9/1996.



κοινωνίας της Άνω Αιγύπτου που βασίζεται στην παράδοση του *târ* («βεντέτας»), την εκτεταμένη οικογένεια (*a'ilâ*), την άρνηση υποταγής στον κρατικό έλεγχο, κ.λπ.<sup>27</sup> Η ισλαμιστική βία στην Άνω Αίγυπτο συσχετίστηκε πολλές φορές με τη συγκεκριμένη κουλτούρα (Haeni, 2001). Η παραδοσιακότητα θεωρήθηκε είτε ως αιτία είτε ως συνέπεια της υπανάπτυξης. Άλλες εκδηλώσεις αυτού του παραδοσιακού χαρακτήρα αναφαίνονται στη θέση των γυναικών εντός της κοινωνίας, στο θρησκευτικό συντηρητισμό, αλλά και σε μια σειρά κοινωνικών αξιών που χαρακτηρίζουν τους *Sa'idi*, όπως η ηθική αυστηρότητα, η ανθεκτικότητα, η έλλειψη εκζήτησης, η σωματική αντοχή κ.λπ. (Ireton (2000).

Όλα αυτά τα ηθικά χαρακτηριστικά που συνδέονται με την έννοια της παραδοσιακότητας μπορούν να εκληφθούν είτε με θετικό είτε με αρνητικό πρόσημο ανάλογα με την ιδεολογική θέση του ερωτούμενου. Η θετική ματιά συνδέει αυτά τα χαρακτηριστικά με την έννοια της *asala* (أصالة, της αυθεντικότητας) και με τη στερεότυπη εικόνα του «αγνού, σκληροτράχηλου» κατοίκου της υπαίθρου σε αντίθεση με τον εκλεπτυσμένο αλλά μαλθακό κάτοικο της πόλης. Αρνητικά συνδέονται με την άγνοια, την οπισθοδρομικότητα, την αδυναμία προσαρμογής στις σύγχρονες αλλαγές, κ.λπ. Όλα αυτά τα στερεότυπα αναπαράγονται στην αιγυπτιακή λογοτεχνία, στις ταινίες, τα τηλεοπτικά σίριαλ κλπ, που ασχολούνται με την κοινωνία της Άνω Αιγύπτου<sup>28</sup> ή με τους Αιγύπτιους μετανάστες στο Κάιρο<sup>29</sup>.

Είναι αξιοσημείωτο ότι αυτή η εικόνα του συντηρητισμού, η οποία βασίζεται στην κλασική παραδοσιακή διχοτόμηση μεταξύ της υπαίθρου και του άστεως ως χώρου που συνδέεται με τον κοσμοπολιτισμό και τον νεωτερισμό, τονίζεται λίγο περισσότερο στην περίπτωση της Άνω Αιγύπτου. Σε μια παράλληλη μετατόπιση, η υποτιμητική αντίληψη που είχε η κυρίαρχη ελίτ του Καΐρου για τις παραδοσιακές λαϊκές συνοικίες (*al-ahya ash-sha'abiyya*) έχει μετακινηθεί προς τις νέες ανεπίσημες παραγκουπόλεις και οικισμούς (*al-ashawa'iyât*), όπου πολλοί Άνω Αιγύπτιοι ζουν (Rousillon, 1996). Η αναφορά στην «παράδοση» είναι ένα από τα βασικά σημεία που λόγου περί *Sa'idiyya*, ενός λόγου που τείνει, στην πολιτική του μορφή, να αμφισβητήσει το αστικό μοντέλο των ακριβών προαστίων του Καΐρου και να επαινέσει τις ηθικές αξίες και τα ιστορικά επιτεύγματα των *Sa'idi* προκειμένου να ερμηνευθεί η τάση των τελευταίων για κοινωνική και πολιτική ανέλιξη.

### Η έννοια της *Sa'idiyya* στο αστικό περιβάλλον του Καΐρου

Κατά τη διάρκεια της παραμονής μου στο Κάιρο, λόγω της εργασίας μου, της διαμονής μου, των καθημερινών επαφών μου και, κυρίως, λόγω της χρήσης των μέσων μαζικής μεταφοράς, συνάντησα ανθρώπους – άνδρες και γυναίκες – που προέρχονταν από διάφορα κοινωνικοοικονομικά προφίλ, όπως καθαρίστριες και καθαριστές, θυρωρούς (*bawab*), μικροέμπορους, τεχνίτες, υπαλλήλους, δασκάλους,

<sup>27</sup> Βλέπε για παράδειγμα εφημερίδα Al-Akhbâr 21/4/1994. Επίσης, Ahwâl Misriyya, “as-Sa'id zalika al-majhûl”, (6), Al Ahrâm Center for Political and Strategic Studies, Cairo 2000, σελ. 42-115.

<sup>28</sup> Ταινίες με θέμα τη βεντέτα στην Άνω Αίγυπτο *Du'a Al-Karawân* του Barakât, Duma', *'ala-l-Nîl* του M. Mustâfa, Shay', *min al-Khawf* του H. Kamal, *Al-Tawq w-al-'Aswira* του K. Bishâra, *Al Thâr* του M. Khân κλπ.

<sup>29</sup> Ανάμεσα στις πιο γνωστές ταινίες και τα τηλεοπτικά σήριαλ επισημαίνω: *Al Atâba Al Khadra* του F. Abdel Wahab, *Shabâb Imra'* και *Al-Futûwwa* του S. Abû Seyf, *Hinâ al Qâhira* (τηλεοπτική σειρά).

φοιτητές, αλλά και αποφοίτους πανεπιστημίου, νεαρές συζύγους, άνεργους, κ.λπ., που προέβαλαν την καταγωγή τους από την Άνω Αίγυπτο. Οι ηλικίες τους ποίκιλλαν μεταξύ 25 και 80 ετών και ήταν ως επί το πλείστον μουσουλμάνοι (μόνο τρεις χριστιανοί κόπτες και μάλιστα κάτοχοι κοσμηματοπωλείων) και ανήκαν στην πρώτη, δεύτερη και ακόμη και τρίτη γενιά μεταναστών. Η προσωπική και οικογενειακή τους ιστορία ήταν αρκετά διαφορετική καθώς και η επίδραση που δέχτηκαν από την κοινωνία του Καΐρου. Η καταγωγή, η εργασία τους και η προσωπική πορεία τους είχε επηρεάσει και την οπτική τους σε σχέση τόσο με την κοινωνία του Καΐρου όσο και με τον γενέθλιο τόπο τους. Από όλες τις ανεπίσημες συνεντεύξεις και κουβέντες μαζί τους, κατέληξα ότι οι άνθρωποι αυτοί μοιράζονταν κάποια κοινά χαρακτηριστικά, τα οποία θα δούμε παρακάτω.



Εικ. 9: Ο Αμπντου στην είσοδο της πολυκατοικίας

- Η καταγωγή τους από την Άνω Αίγυπτο.

Σε αυτή την περίπτωση παρουσιάζεται το πρόβλημα της εδαφικής οριοθέτησης του. Κάποιοι θεωρούν ότι τα όρια του *Sa'id* συμπίπτουν με τα επίσημα διοικητικά όρια, δηλαδή νότια του Καΐρου μέχρι το Ασουάν. Η συντριπτική πλειοψηφία όμως πιστεύει ότι το πραγματικό *Sa'id* αντιστοιχεί στο *sa'id al-juwwāni* ( το βαθύ *Sa'id*), δηλαδή από το Ασιούτ μέχρι το Ασουάν.

«Κατάγομαι από το *al Sheikh 'aissa* ένα χωριό λίγο πριν την *Qena*. Ο πατέρας μου ήρθε εδώ, πριν περίπου σαράντα χρόνια. Εγώ και τα αδέρφια μου γεννηθήκαμε εδώ και μεγαλώσαμε εδώ. Μετά ήρθαν και οι θείοι μου με τις οικογένειές τους. Αν και εμείς γεννηθήκαμε εδώ (στο Κάιρο), μεταξύ μας κρατάμε την παράδοση. Δεν προδίδουμε την καταγωγή μας. Είμαστε *sa'idi* (*Ehna sa'aida*)».  
(Ahmad, 35 ετών)

«Η οικογένεια είναι πολύ σημαντική για μας (*Lana al-'a'ila muhima gidan*). Δεν έχουμε αποκοπεί από τις ρίζες μας. Παρόλο που μας κοροϊδεύουν, εγώ αισθάνομαι και λέω πως

*είμαι sa’idi. Ξέρεις, αυτό σημαίνει το νότο της Αιγύπτου. Όσο πιο νότια, τόσο πιο Sa’idi είσαι. Οι άλλοι μας κοροϊδεύουν, αλλά εμένα αυτό δεν μου λείει τίποτα»*  
(Mohsen, 29 ετών από το al-Madmar μεταξύ Ασιούτ και Sohag).

- *Το γεγονός ότι πολλοί από αυτούς στεγάζονταν ή στέγαζαν τις οικογένειές τους σε υποβαθμισμένες περιοχές στις παρυφές του ευρύτερου Καΐρου (Greater Cairo) (μερικές θα αποκαλούνταν “Ashwa’iygat (παραγκουπόλεις), με όλα τα στερεότυπα που συνδέονται με αυτές.*

*«Στην αρχή ήρθα μόνος μου και δούλεψα μαζί με έναν θείο μου σε μια πολυκατοικία ως θυρωρός (bawab). Ήταν όμως πολύ μεγάλος και όταν πέθανε πήρα τη θέση του. Μετά από λίγο καιρό, έφερα και την οικογένειά μου. Δεν μου άρεσε όμως εδώ που δουλεύω (στο Mohandisseen), και μετέφερα την οικογένεια στο al-Warak κοντά σε κάποιους συγγενείς (aqarib). Τους βλέπω κάθε δυο εβδομάδες την Παρασκευή μετά το τζαμί. Πηγαίνω με minibus μένω μαζί τους τρεις ώρες. Τρώμε και μαθαίνω τα νέα των παιδιών. Πάνε σχολείο εκεί κοντά. Η περιοχή είναι δύσκολη, αλλά είναι κοντά στην οικογένεια, και αυτό μου αρέσει»*  
(Omar 32 ετών, από το Nagaa al Kahrazah κοντά στο Edfu).

Το να ζεις ανάμεσα σε συγγενείς, γίνεται αντιληπτό ως κοινωνικό ιδανικό, γιατί παρέχει στα άτομα μια αίσθηση άνεσης και ασφάλειας. Αυτό ισχύει ιδιαίτερα για την πρώτη γενιά μεταναστών που ήρθε να εγκατασταθεί σε ένα νέο περιβάλλον κυρίως σε υποβαθμισμένες περιοχές ή ερημικές εκτάσεις. Η διαμονή με συγγενείς ή ανθρώπους από το ίδιο χωριό δίνει την ευκαιρία να δημιουργηθούν ομάδες, που λειτουργούν ως προστατευτική συλλογική δύναμη (Miller, 2000). Η οικογενειακή ή περιφερειακή ομαδοποίηση δεν περιορίζεται στην πρώτη γενιά μεταναστών. Σε διάφορες περιπτώσεις, ομάδες συγγενών που ζουν στην ίδια περιοχή μετακινούνται όλοι μαζί σε μια άλλη νέα περιοχή και προσελκύουν συγγενείς ή και συμπατριώτες από τον τόπο καταγωγής τους.

Οι συσσωματώσεις αυτές επηρεάζουν προσωπικά θέματα όπως οι γαμήλιες επιλογές. Πολλοί Sa’idi επιθυμούν να παντρεύουν τις κόρες τους με συμπατριώτες τους (*ibn baladi*), καθώς η ενδογαμία θεωρείται ο ιδανικός τύπος γάμου, ενώ οι υπόλοιποι Αιγύπτιοι θεωρούνται «ξένου». Σύμφωνα με τα λόγια των συνομιλητών μου, τα κορίτσια πρέπει να παντρεύονται εντός της οικογένειας ή έστω με κάποιον από το χωριό καταγωγής. Οι γάμοι πολλές φορές γίνονται και δια λόγου ανάμεσα στους πατεράδες.

*«Έχω δυο κόρες και τις πάντρεψα με τους γιους των ξαδέλφων μου από ένα χωριό έξω από το Sohag. Τα παιδιά δεν γνωρίζονταν μεταξύ τους, αλλά εγώ ήξερα τις οικογένειες και κανόνισα με τα ξαδέλφια μου. Κανονικά θα έπρεπε να τις στείλω εκεί. Αλλά βοηθούν εμένα και τη μάνα τους στη δουλειά (αυτός είναι πλανόδιος πωλητής φρούτων και λαχανικών στην περιοχή Nozha της Ηλιούπολης. Η σύζυγος δουλεύει ως θυρωρός σε μια πολυκατοικία εκεί κοντά. Μένουν όλοι στο υπόγειο της πολυκατοικίας). Επέμενα λοιπόν γιατί έτσι θα είχα περισσότερα χέρια. Οι γαμπροί είχαν την ευκαιρία να έρθουν και να δουλέψουν εδώ στο Κάιρο. Πολλοί μας κατηγορούν γι’ αυτό, αλλά, πιστεψέ με (wallahi) δεν ήθελα να βάλω ξένους στην οικογένεια. Είναι θέμα αρχής»* (Αχμεντ 52 ετών).

- *Η ελπίδα να αποκτήσουν καλύτερες υλικές συνθήκες και να βελτιώσουν τις συνθήκες ζωής, αν όχι των ίδιων τουλάχιστον των παιδιών τους, κάτι που στο μυαλό τους περιλάμβανε*

δυνατότητα πληρωμής μιας αξιοπρεπούς στέγασης, καλύτερη εργασία, ευκαιρίες εκπαίδευσης για τα παιδιά και δυνατότητα αγοράς καταναλωτικών αγαθών.

«Ήρθαμε από τον Νότο, όμως ο άνδρας μου ήθελε να πάρει και άλλη γυναίκα. Δεν συμφώνησα, γιατί είχαμε τρία παιδιά και δεν μας φτάναν τα λεφτά. Με χώρισε και έτσι δουλεύω θυρωρός (*bawaba*) και μερικές μέρες καθαρίζω σπίτια και αφήνω τη μεγάλη κόρη στο πόδι μου. Ελπίζω τα αγόρια μου να καταφέρουν να σπουδάσουν και να προικίσω την κόρη μου».

(Habiba, 42 ετών από το as-Sirag).

- και η έννοια της *sa’idiya* ως συστατικό στοιχείο της ταυτότητάς τους.

«Γεννήθηκα και μένω στο Κάιρο, αλλά οι αντιλήψεις μου είναι *Sa’idi*. Για μένα το πιο σημαντικό στοιχείο είναι η καταγωγή (*Mawhud wa sakin f-il Qahira, lakin mokhi sa’idi. Li al-asl muhim gidan*).

(Naim 73)

Με τον όρο καταγωγή (*al-asl*) δεν προσδιορίζεται μόνο ο τόπος γέννησης αλλά επιπλέον μια γενεαλογία (συγγένεια) μέσω αίματος (*ad-damm*) και ένα σύνολο αξιών που συνδέονται με αυτή. Ως εκ τούτου, οι περισσότεροι από τους ερωτούμενους δεν θεωρούν τον εαυτό τους Καϊρινό, αλλά καταγόμενο από την Άνω Αιγύπτιοι, αν και ζουν και ίσως και έχουν γεννηθεί στην πρωτεύουσα. Η έννοια του *asl* δίνει στο άτομο την αίσθηση και την υποχρέωση να διατηρεί και να κινείται βάση μιας σειράς πολιτιστικών αξιών και συμπεριφορών, ανεξάρτητα από τον τόπο διαμονής του, επειδή αυτές οι αξίες αποτελούν συστατικά στοιχεία της ταυτότητάς του (Okasha κ.ά., 2012).

Στην ερώτησή μου σχετικά με το πώς αντιλαμβάνονται τη *Sa’idiyya*, αλλά και το βαθμό που οι ίδιοι θεωρούν τον εαυτό τους ως μέρος αυτής της ταυτότητας, οι ερωτούμενοι αναφέρθηκαν σε κάποια τετριμμένα στοιχεία κυρίως με αναφορά σε ένα σύνολο ηθικών αξιών και κοινωνικών στάσεων που σχετίζονταν με την αυθεντικότητά τους (*asala*). Ανέφεραν επίσης κάποιες «πολιτισμικές» θα λέγαμε διαφορές ανάμεσα στις περιοχές του Δέλτα και τις δικές τους (όπως μαγειρικές πρακτικές, πρακτικές γάμου, ομιλούσες διαλέκτους) –τις οποίες δεν είμαι σε θέση να διασταυρώσω– αλλά κυρίως τόνισαν κάποιες στάσεις ζωής και ηθικές αξίες που αρμόζουν στην καταγωγή τους, όπως η σημασία της συγγένειας, η αίσθηση της τιμής, η ευπρέπεια, η ανθεκτικότητα, το θάρρος (*shahâma*), η αίσθηση τιμής (*sharaf*), ο σεβασμός των ηλικιωμένων (*ihtirâm al-kibâr*), η άρνηση συμβιβασμών (*tanazullât*), η ανδρεία (*ragûla*), ο έλεγχος στις γυναίκες (*al-muhâfza ‘ala-l-bint w-al-zawga*), η σωματική αντίσταση στις κακουχίες και η προθυμία (*mukhkh gabbâr*) για σκληρή δουλειά, η προσαρμοστικότητα και η ικανότητα μετανάστευσης και μετακίνησης για βιοπορισμό, κ.λπ. Οι περισσότερες από αυτές τις συγκεκριμένες ηθικές αξίες της Άνω Αιγύπτου είναι, στην πραγματικότητα, πολύ κοινές σε όλες τις κοινωνίες της Μέσης Ανατολής. Παρόλα αυτά, παρουσιάζονται ως βασικά στοιχεία της ταυτότητας μέσω της αντίθεσης με την κουλτούρα των κατοίκων της μεγάλης πόλης, που γίνεται αντιληπτή ως παρακμιακή, δυτικοποιημένη, ατομικιστική και κυρίως αμφισβητούσα τον τυπικό ρόλο του άνδρα –πατέρα και αρχηγού (Singerman, 1995).

## Μετανάστευση και διαλεκτική διαφοροποίηση

Ανέφερα προηγουμένως ότι ένα από τα ειδοποιά χαρακτηριστικά της *Sa’idi* ταυτότητας είναι η χρήση μιας ιδιαίτερης διαλέκτου. Προσωπικά, κατανοώντας αρκετά καλά την κοινή (*al-amiyia*) καθώς και την επίσημη αραβική (*fusha*) είχα πολλή δυσκολία να κατανοήσω τη διάλεκτο της Άνω Αιγύπτου. Για τον λόγο αυτό, οι συνομιλητές μου χρησιμοποιούσαν τη διαδεδομένη διάλεκτο του Καΐρου. Η κίνηση αυτή καλής θελήσεως έγινε η αφορμή να κάνω τη διάκριση μεταξύ λόγου και πρακτικής. Οι μεγαλύτεροι σε ηλικία *Sa’idi*, όπως ο Άμπντου, δηλαδή οι μετανάστες πρώτης γενιάς μιλούσαν τη διάλεκτο του Καΐρου (ή μια εκδοχή της) σε όλες τις εξωτερικές αλληλεπιδράσεις με γείτονες ή μη συμπατριώτες τους. Αντίθετα, προτιμούσαν να μιλούν στη διάλεκτό τους με όσους έρχονται να τους επισκεφτούν. Οι ηλικιωμένοι και οι λιγότερο μορφωμένοι άνθρωποι ανέφεραν ότι αισθάνονταν πιο χαλαροί όταν μιλούσαν στη μητρική τους διάλεκτο.

Η χρήση της διαλέκτου του Καΐρου σε εξωτερικές συγκυρίες δικαιολογείται, γιατί οι ομιλητές πρέπει να γίνουν κατανοητοί από τους άλλους και επιπλέον –κάτι που είναι πολύ σημαντικό– να μη γίνουν αντικείμενο σαρκασμού ή έστω διάκρισης (Powell, 1995)<sup>30</sup>. Αυτός ο τελευταίος λόγος προβαλλόταν κυρίως από νέους που σπούδαζαν στο Πανεπιστήμιο του Καΐρου και δεν ήθελαν να ξεχωρίζουν από τους συμφοιτητές. Η ομιλία της γλώσσας του περιβάλλοντος δεν θεωρείται απώλεια ταυτότητας. Γιατί αυτοί οι ίδιοι *Sa’idi*, μερικές φορές συμπεριλαμβανομένων και εκείνων της δεύτερης γενιάς, υπερασπίζονται πολύ έντονα ορισμένα έθιμα ή ορισμένους κώδικες συμπεριφοράς που θεωρούν ότι συνδέονται στενά με την ταυτότητά τους και επικρίνουν ορισμένες συμπεριφορές του Καΐρου που τους φαίνονται παρακμιακές και δυτικοποιημένες. (ιδιαίτερα ο αναβαθμισμένος ρόλος της γυναίκας).

Στην πραγματικότητα, οι περισσότεροι μιλούν μια «μικτή γλώσσα» ανάλογα με κοινωνιογλωσσικούς παράγοντες, όπως η ηλικία, το επίπεδο εκπαίδευσης, το φύλο, το πλαίσιο εκφοράς, τα δίκτυα κοινωνικότητας κ.λπ. (Gumperz & Cook-Gumperz, 2008: 532–545). Αυτό σημαίνει ότι η γλώσσα που χρησιμοποιείται από τους *Sa’idi* συνδέει την κοινωνική θέση και τις γλωσσικές πρακτικές. Επομένως, το να συνεχίζεις να μιλάς τη διάλεκτο *Sa’idi*, όταν ανήκεις στην εργατική τάξη, όταν ντύνεσαι με κελεμπία και τουρμπάνι, όταν εργάζεσαι ως θυρωρός ή πωλητής λαχανικών είναι αποδεκτό. Όμως ένας θυρωρός (*bawab*) που προσπαθεί να μιλήσει στην Καϊρινή διάλεκτο και κάνει λάθη, θα γελοιοποιηθεί επειδή θα προσπαθήσει να παρουσιάσει τον εαυτό του διαφορετικό από αυτό που είναι. Αντίθετα, ένας μορφωμένος άνδρας, ντυμένος με ευρωπαϊκό στιλ που ανήκει στη μεσαία ή ανώτερη τάξη, και μιλάει στα *Sa’idi* στο χώρο εργασίας του (μια εταιρεία ή μια τράπεζα για παράδειγμα) κινδυνεύει να εμφανιστεί εντελώς παράταιρος. Επομένως, ο καθένας

<sup>30</sup> Σύμφωνα με την Eve Powell, ο Νούβιος θυρωρός γίνεται κωμικός λόγω της αδυναμίας του να μιλήσει σωστά τα αραβικά. Αυτό είναι και το αρχέτυπο του Νούβιου στον αιγυπτιακό κινηματογράφο καθ’ όλη τη διάρκεια του εικοστού αιώνα. Το μερικές φορές υπερτονισμένο γλωσσικό πρόβλημα συνέβαλε στην άποψη ότι ο Νούβιος είναι ένα άτομο στο περιθώριο της κοινωνίας.



πρέπει να γνωρίζει τη θέση του και να συμμορφώνεται με αυτήν. Ιδιαίτερα οι μορφωμένοι νέοι είναι υποχρεωμένοι να ασκούν μόνιμο αυτοέλεγχο στις γλωσσικές τους πράξεις για να συμμορφώνονται με αυτά τα γλωσσικά πρότυπα (Fishman, 2013).

Έτσι, οι διάλεκτοι της Άνω Αιγύπτου στο Κάιρο, που συνδέονται με *Sa’idi* από εργατικές συνοικίες, εμφανίζονται ως το αρχέτυπο της «μειονοτικής» ομιλίας και αντικαθίσταται γρήγορα από την Καϊρινή διάλεκτο που μιλά η δεύτερη γενιά. Και μάλιστα, η συντριπτική πλειοψηφία των νέων που γεννήθηκαν στο Κάιρο μιλάει αποκλειστικά τη διάλεκτο της πρωτεύουσας. Είμαστε λοιπόν πολύ κοντά στο κλασικό μοντέλο της γλωσσικής αφομοίωσης με: μια πρώτη γενιά που λίγο πολύ διατηρεί τη γλώσσα της, μια δεύτερη γενιά που την καταλαβαίνει, αλλά δεν τη μιλά πια, και μια εντελώς αφομοιωμένη τρίτη γενιά (Woidich, 1997: 185-197· Covello, 1939: 323–33).

### Οι *Sa’idi* ανάμεσα στους άλλους Αιγύπτιους

Η προσκόλληση στα συγγενικά δίκτυα και στους δεσμούς τοπικότητας εγείρει μερικές φορές προβλήματα, καθώς οι Άνω Αιγύπτιοι φαίνεται να αμφισβητούν τους παραδοσιακούς δεσμούς της καλής γειτονίας και της κοινωνικής αλληλεγγύης (*Hâra culture*, όπου *hâra* ονομάζεται η γειτονιά με τη στενή έννοια). Όπως και σε πολλές άλλες αραβικές αστικές κοινωνίες (Τύνιδα, Δαμασκό, κ.λπ.), η γειτονιά θεωρείται ως βασικό συστατικό της αστικής κουλτούρας («*identité de quartier*») (Maggi, 2008: 127-130). Η ιστορική και αστική βιβλιογραφία για το Κάιρο ανέκαθεν τονίζει τη σημασία των στενών σχέσεων καλής γειτονίας στις λαϊκές συνοικίες του Καΐρου (Marthelot, 1974: 111-118). Οι κάτοικοι της *Hâra* σχηματίζουν μια στενά δεμένη κοινότητα, που μοιράζεται τη χωρική εγγύτητα και τις πολιτιστικές αξίες. Η έννοια του *ibn al-balad* (συμπατριώτης) και του *ibn al-hâra* (γειτονόπουλο) συμβολίζουν τη βάση της λαϊκής αστικής κουλτούρας (El-Messiri, 1978· Nadim, 1979: 314). Πολλές παροιμίες τονίζουν τη σημασία της αλληλεγγύης των γειτόνων όπως το «*el-nabi wasa ‘ala saba gâr*» (Ο Προφήτης συνέστησε να φροντίζεις επτά γείτονες)<sup>31</sup>.

Σήμερα βέβαια η *Hâra culture* είναι ιδιαίτερα διαδεδομένη μέσω τοπικών αθλητικών και θρησκευτικών συλλόγων (*nâdi*), όπου δίνεται στους νέους η δυνατότητα να ταυτιστούν με τη γειτονιά, να αναπτύξουν σχέσεις και να γνωρίσουν και τους μελλοντικούς συζύγους τους. Η πρωτοβουλία αυτή δεν βρίσκει πάντα σύμφωνους όσους κατάγονται από την Άνω Αίγυπτο, όπως, για παράδειγμα, τους μορφωμένους νεαρούς που φοβούνται να δημιουργήσουν πιο σοβαρές σχέσεις με κατάληξη το γάμο με νεαρά κορίτσια από το Κάιρο και λένε ότι προτιμούν να παντρευτούν μορφωμένες νεαρές γυναίκες από την Άνω Αίγυπτο, οι οποίες μπορούν να τους κατανοήσουν καλύτερα και να μοιραστούν τις ίδιες αξίες.

«Δεν νομίζω ότι όλοι οι άνθρωποι από το *Sa’id* μοιάζουν μεταξύ τους. Κάποιοι έγιναν εντελώς Καϊρινοί, άλλοι διατηρούν κάποια έθιμα και ξεχνούν άλλα. Για παράδειγμα, εγώ

<sup>31</sup> Πρβλ. την ελληνική ρήση. *Ο Θεός και ο γείτονας*, μια ρήση που σημαίνει ότι σε περίπτωση έκτακτης ανάγκης θα στραφείς στο πιο κοντινό πρόσωπο, εκείνη τη στιγμή. Η ρήση αυτή φαίνεται να αμφισβητεί τις συγγενικές σχέσεις και να τονίζει τις επίκτητες κοινωνικές σχέσεις.

*Θέλω να παντρευτώ κοπέλα από τα μέρη μας. Θα σου πω το γιατί. Εδώ οι γυναίκες μετά το γάμο, μιλάν καθημερινά και συναντούν τη μάνα, τις ξαδέρφες και τις αδελφές τους και όλη μέρα παραπονιούνται για το γάμο τους ή γι’ αυτά που θα ήθελαν να έχουν. Στα μέρη μας, οι κοπέλες ακούν μόνο τη φωνή του συζύγου».*

(‘Αχμεντ, 27 ετών, τραπεζικός υπάλληλος από το Κυβερνείο του Σοχάγκ)

Η «καλή γειτονία» (*Hara culture*) είναι επίσης μια κοινωνική πρακτική που ευνοεί ανθρώπους οι οποίοι είναι μόνοι τους και δεν έχουν οικογένεια, ώστε να δημιουργήσουν σχέσεις με τους γείτονες. Σε αυτό το μοντέλο οι Άνω Αιγύπτιοι προτάσσουν και ευνοούν τις σχέσεις αίματος και αγχιστείας έναντι άλλων τύπων κοινωνικής αλληλεγγύης.

*«Προτιμώ να μιλώ και να σχετίζομαι με άτομα από το χωριό μου και ακόμα καλύτερα αν είναι και συγγενείς, έστω και μακρινοί. Όλοι αυτοί είναι μια μένα οικογένεια. Όλοι οι άλλοι, απλώς υπάρχουν γύρω μου, αλλά σε περίπτωση ανάγκης, θα ζητήσω τη βοήθεια των συγγενών (*aqarib*)».*

(Άμπντου 80 ετών- θυρωρός στην πολυκατοικία μου)

Η Φατίμα ερχόταν μια φορά τη βδομάδα για να με βοηθήσει στο καθάρισμα του σπιτιού. Μου την σύστησε ο Άμπντου ο θυρωρός της πολυκατοικίας που ζούσα. Ήταν σύζυγος κάποιου μακρινού συγγενή του από το χωριό του. Το πρωί την έφερε ο άνδρας της και μετά τη συνόδευε ο Άμπντου μέχρι κάποιου σημείου που την παραλάμβανε ένας άλλος συγγενής, όπως κατάλαβα. Παρόλο που η αντίληψη της τάξης και της καθαριότητας που είχα ήταν εκ διαμέτρου αντίθετη με αυτή της Φατίμα, ήταν ευκαιρία για μένα να ανταλλάξω κάποιες κουβέντες μαζί της. Ο Άμπντου ήξερε ότι μένω μόνη μου, οπότε μπορούσε παράλληλα να επιτηρεί τόσο εμένα όσο και αυτήν. Αυτό σήμαινε επίσης την «υποχρέωση» που είχα να της δίνω εκτός από τα χρήματα μια σακούλα γεμάτη τρόφιμα καθώς και κάποια ρούχα που δεν ήθελα. Στις ελάχιστες κουβέντες μας, η Φατίμα μου είπε πως ήμουν σχεδόν η μοναδική επαφή που είχε με κάποια που δεν ήταν συγγενής της. Είχε ελάχιστες σχέσεις κυρίως από κοινωνική υποχρέωση (*wāgib*), για να μη παρεξηγηθεί.

Όλοι σχεδόν οι συνομιλητές μου είτε *Sa’idi* είτε όχι τόνιζαν το γεγονός ότι οι *Sa’idi* σχεδόν αποκλειστικά προτιμούν να συσχετίζονται και να συναναστρέφονται τους συμπατριώτες τους. Ο λόγος που οι ίδιοι οι *Sa’idi* προβάλλουν είναι πως οι Άνω Αιγύπτιοι σέβονται περισσότερο τις θρησκευτικές και κοινωνικές υποχρεώσεις, παρόλο που και οι ίδιοι συμφωνούν πως οι νέες γενιές έχουν αφομοιωθεί από τον «δυτικοποιημένο» τρόπο ζωής του Καΐρου.

*«Εδώ στο Κάιρο, μερικοί Σαϊντι έχουν πάρει τις κακές συνήθειες του Καΐρου. Μερικοί αφήνουν την κόρη τους να καθίσει με τον μελλοντικό γαμπρό στο δρόμο μπροστά από το σπίτι. Κάποιοι όμως είναι πιο παραδοσιακοί και δεν αφήνουν την κόρη τους να κατέβει στο δρόμο. Και έτσι πρέπει! Δεν μπορεί ο καθένας να βλέπει την κόρη σου ή τη γυναίκα σου ή να την χαιρετήσει με το χέρι... Προσωπικά δίνω μεγάλη σημασία αν ο άλλος είναι καλός μουσουλμάνος, αν προσεύχεται τις φορές που πρέπει, αν πίνει αλκοόλ, αν μελετά το Κοράνι... Αν δεν προσέξουμε όλα αυτά, θα χαθούμε...»*

(Χαμούντα 53 ετών, από την Girga. Εργάζεται ως θυρωρός στο κέντρο του Καΐρου. Από την εμφάνιση μου έδωσε την εντύπωση ισλαμιστή).

Είναι σαφές ότι μέσα από τις θρησκευτικές και κοινωνικές πρακτικές πολλοί *Sa’idi* προβάλλουν την τήρηση και εφαρμογή των παραδοσιακών αξιών ως δείκτες της ταυτότητάς τους. Αναπτύσσουν επίσης έναν θρησκευτικό λόγο νομιμοποιώντας τον κοινωνικό συντηρητισμό που υποτίθεται ότι κυριαρχεί στην κοινωνία τους. Αυτή η στρατηγική της ανατροπής και μετατροπής αρνητικών στερεοτύπων σε θετικές αξίες απαντάται σε πολλές ομάδες που βρίσκονται σε ένα μεταναστευτικό πλαίσιο και σε καμία περίπτωση δεν αφορά αποκλειστικά την Αίγυπτο. Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι εδώ «ο άλλος» προέρχεται από την ίδια χώρα, κάτι που μπορεί να μας προβληματίσει σε σχέση με την εθνική συνοχή (Koumarianou, 2011: 61-76). Στη διαδικασία ανασύνθεσης ταυτότητας που προκαλείται από τη μετανάστευση, οι θρησκευτικές και κοινωνικές πρακτικές ενίοτε παίζουν περισσότερο συμβολικό παρά πραγματικό ρόλο για τον τονισμό της ταυτότητας *Sa’idi*.

### Επίλογος

Η κατασκευή μιας ταυτότητας *Sa’idi* (*as-Sa’idiya*), όπως εκφράζεται από τους *bawabeen* (μπαουάμπηδες/θυρωροί) με καταγωγή από την Άνω Αίγυπτο στο Κάιρο απετέλεσε τον πυρήνα αυτής της εργασίας. Αφορμώντας από την παρουσίαση του ρόλου και της θέσης των θυρωρών ως μιας κοινωνικής πραγματικότητας των αστικών κέντρων της Αιγύπτου και στην προκειμένη περίπτωση του Καΐρου προσεγγίστηκε η έννοια της ταυτότητας *Sa’iidi* μέσα από το θεωρητικό πλαίσιο το οποίο ορίζει τις συλλογικές ταυτότητες ως ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες συσπείρωσης αλλά και κατηγοριοποίησης (το «εμείς» έναντι του «αυτοί»).

Αυτές οι ταυτότητες αναφέρονται στην αντίληψη που έχουν τα μέλη μιας διακριτής ομάδας για τον εαυτό τους παρόλο που οι διαδικασίες συσπείρωσης δεν βασίζονται πάντα σε αντικειμενικά κριτήρια (Barth, 1969). Επιπλέον σε τέτοιες περιπτώσεις οι ετερο-προσδιορισμοί παίζουν σημαντικό ρόλο, ιδιαίτερα όταν τα μέλη ισχυρίζονται ότι ανήκουν σε μια δεδομένη ομάδα αλλά ορίζονται διαφορετικά από τα μη-μέλη. Σε πολλά πλαίσια, μια εξωτερικά επιβεβλημένη ταυτότητα μετατρέπεται σε μέσο συσπείρωσης, καθώς τα μέλη μιας ομάδας τείνουν να αντιστρέφουν τα εξωτερικά επιβεβλημένα υποτιμητικά στερεότυπα και να τα μετατρέπουν σε θετικές αξίες (Goffman, 1963 & 1967)<sup>32</sup>.

Η ταυτότητα των *Sa’idi* (*as-Sa’adiyya*) μελετήθηκε μέσω της αλληλεπίδρασης μεταξύ του «κυρίαρχου» δημόσιου λόγου και του λόγου των μεταναστών. Η άρθρωση αυτών των δυο λόγων δείχνει ότι πολλά χαρακτηριστικά, που επισημαίνονται ως «αποκλειστικά *Sa’idi*» τόσο από τους ξένους όσο και από τους ίδιους, δεν έχουν τίποτα το αποκλειστικό, αλλά λειτουργούν ως συμβολικοί δείκτες. Ο *Sa’idi*, ως ένας «εσωτερικός άλλος», διαδραματίζει έναν θεμελιώδη συμβολικό ρόλο στην

---

<sup>32</sup> Πολλές πρόσφατες εργασίες για εθνοτικές ομάδες, κοινότητες μεταναστών, μειονότητες και συμμορίες του δρόμου έχουν ασχοληθεί με τα φαινόμενα θετικής αντιστροφής των στερεοτύπων. Για παράδειγμα Ella Shohat, *Israeli Cinema East/West and the Politics of Representation*, I.B.Tauris, Λονδίνο και Νέα Υόρκη 2010.

αιγυπτιακή κοινωνία, έναν ρόλο που στηρίζεται ιστορικά από τις αγροτικές περιοχές ή τους Βεδουίνους έναντι της αστικής κοινωνίας του Καΐρου.

Όπως κάθε άλλη διαδικασία συλλογικής συγκρότησης, η *Sa’idiya* δημιουργεί έναν λόγο για την «καταγωγή» και τις ιδιαίτερες πολιτιστικές αξίες, για να φέρει κοντά ανόμοιες τάξεις ανθρώπων. Η συγκρότηση μιας *Sa’idi* ταυτότητας υπονοεί ότι οι όποιες ανισότητες στην κοινωνία της Άνω Αιγύπτου, δηλαδή αυτές που δημιουργούνται κυρίως από την κοινωνική ιεραρχία, ισοπεδώνονται κατά κάποιο τρόπο στον ξένο τόπο για να επιτρέψουν την ανάδυση ενός ισχυρού αισθήματος κοινών χαρακτηριστικών. Αν και ο λόγος περί ταυτότητας των *Sa’idi* αναφέρεται συχνά σε παραδοσιακές πολιτιστικές αξίες (*asl*, τιμή, θρησκεία, κ.λπ.), δεν αποκλείει και μια σειρά κοινωνικών αλλαγών.

Στο Κάιρο, οι ίδιοι οι Άνω Αιγύπτιοι, αντιδρούσαν και αντιδρούν πολύ έντονα στα στερεότυπα που διαδίδονται από αυτές τις δημόσιες μετα-αφηγήσεις. Είναι ιδιαίτερα ευαίσθητοι στην αντίληψη που έχουν οι «άλλοι» (δηλαδή οι μη *Sa’idi*) για την Άνω Αίγυπτο και τείνουν να παρέχουν μια στερεότυπη περιγραφή της περιοχής καταγωγής τους, τονίζοντας τις διαφορές σε σύγκριση με το αστικό πλαίσιο του Καΐρου. Συμμετέχουν, λοιπόν, ενεργά στη δημιουργία της ταυτότητάς τους.

## Βιβλιογραφία

- ABDEL RÂZAQ, AHMED (1997). Les élites parlementaires dans la région de Qena. Στο Gamblin, S. (Επιμ.), *Contours et détours du politique en Egypte. Les élections législatives de 1995*. Παρίσι: Harmattan -Cedej, σελ. 291-312.
- ABOU-ZEID, AHMED (1959). Honour and Shame Among the Bedouin of Egypt. Στο Peristiany, J.G. (επιμ.) *Honour and Shame*. Σικάγο: University of Chicago Press, σελ. 243-259.
- ABU-LUGHOD, JANET (1961). Migrant adjustment to city life. *American Journal of Sociology*, 67: 22-32.
- ADAMS, RICHARD A. (1986). *Development and Social Change in Rural Egypt*. Νέα Υόρκη: Syracuse University Press.
- AHMAD, LAYLA ABDEL LATÎF (1987). *As-Sa’idi fi ‘ahd shaykh al-‘arab Hamâm*. Κάιρο: Al-hiya almasriyya al-‘amma li-l-kitâb.
- AMMAR, HAMED (1954). *Growing up in an Egyptian village*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul.
- ARMBRUST, WALTER (2000). An Upper Egyptian in the American Press. *SAIS Review*, 20(2): 207-216.
- BARTH, FREDRIK (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Βοστώνη: Little Brown and Cie.
- BARTH, FREDRIK (1969). Introduction. Στο F. Barth (Επιμ.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Ιλλινόις: Waveland Press, σελ. 9-38.
- BJÖRNESJÖ, SOPHIA (1997). L’arabisation de l’Egypte: le témoignage papyrologique. Στο M. Doss & C. Millers (Επιμ.), *Egypte Monde Arabe* 27-28, (Les Langues en Egypte), σελ. 93-106.
- CHIH, RACHIDA (2004). The Khalwatiyya Brotherhood in Rural Upper Egypt and in Cairo. Στο Nicholas Hopkins & Reem Saad (Επιμ.), *Upper Egypt. Identity and Change*. Κάιρο, Νέα Υόρκη: The American University in Cairo Press, σελ. 157-168.
- COVELLO, LEONARD (1939). Language as a Factor in Integration and Assimilation. *The Modern Language Journal*, 23(5): 323-33.
- DUCENE, JEAN-CHARLES (2019). Les districts administratifs (*kūra*) de l’Égypte médiévale (vii<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> siècle). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 49(2): 195-216.
- EL-KARANSHAWI, SAMER (1997). Class, Family and Power in an Egyptian Village. *Cairo Papers in Social Science* 20(1).
- EL-MESSIRI, SAWSEN (1978). *Ibn Al-Balad, A Concept of Egyptian Identity*. Λέιντεν: E.J. Brill.

- FAHMI, W. & SUTTON, K. (2008). Greater Cairo’s housing crisis: Contested spaces from inner city areas to new communities. *Cities*, 25(5): 277–297.
- FAWAZ, GERGES A. (2000). The End of the Islamist Insurgency in Egypt?: Costs and Prospects. *Middle East Journal*, 54(4): 592–612.
- FERNEA, ROBERT & FERNEA, ELISABETH (1991). *Nubian Ethnographies*. Ιλλινόις: Waveland Press.
- FISHMAN, JOSHUA A. (1964). Language maintenance and language shift as a field of inquiry: A definition of the field and suggestions for its further development. *Linguistics*, 2(9): 32–70.
- GARCIN, JEAN CLAUDE (1976). *Un centre musulman de la Haute Egypte médiévale*, Qus, Κάιρο.
- GARCIN, JEAN CLAUDE (1978). Notes sur les rapports entre bédouins et fellahs à l’époque mamluke. *Annales Islamologiques*, XIV, 147-163.
- GOFFMAN, ERVING (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Λονδίνο: Penguin Books.
- GOFFMAN, ERVING (1967). *Interaction ritual: essays on face-to-face interaction*. Βενετία: Aldine.
- GRAN, PETER (2004). Upper Egypt in Modern History. Στο Nicholas Hopkins & Reem Saad (Επιμ.), *Upper Egypt. Identity and Change*. Κάιρο, Νέα Υόρκη: The American University in Cairo Press, σελ. 79-96.
- GUMPERZ, JOHN J. & COOK-GUMPERZ, JENNY (2008). Studying language, culture, and society: Sociolinguistics or linguistic anthropology? *Journal of Sociolinguistics*, 12(4): 532–545.
- HAENNI, PATRICK (2001). *Banlieues indociles? Sur la politisation des quartiers péri-urbains du Caire*. Διδακτορική Διατριβή. Institut d’Etudes Politiques de Paris.
- HALLAQ, WAEL (2010). *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Κέμπριτζ: Cambridge University Press.
- HIROSHI, KATO (2001). The Bedouin in Egyptian National Identity: Minority or Vagabond? Στο A. Usuki (Επιμ.), *State Formation and Ethnic Relations in the Middle East. JCAS Symposium Series 5*. Οσάκα, σελ. 173-185.
- HOPKINS, NICHOLAS & WESTERGAARD, KIRSTEEN (Επιμ.) (1998). *Directions of change in Rural Egypt*. Κάιρο: AUC Press.
- HOPKINS, NICHOLAS (1988). *Agrarian Transformation in Egypt*. Κάιρο: American University Press.
- IRETON, FRANÇOIS (1997). Les migrations vers cinq grandes villes d’Egypte (Le Caire, Alexandrie et les trois villes du Canal), 1907-1986. *Egypte/Monde arabe*, 32,(4ème trimestre): 81-96.
- IRETON, FRANÇOIS (2000). Les quatre relations d’incertitude d’ un construit identitaire collectif à référence territoriale: l’exemple des Sa’idis. Στο C. Décobert (Επιμ.), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Egypte*. Παρίσι: Maisonneuve & Larose, σελ. 319-361.
- KASSER, RODOLPHE (1991). Dialects. Στο A. Atiya (Επιμ.), *The Coptic Encyclopedia*, τομ. 8. Νέα Υόρκη και Τορόντο: Macmillan, σελ. 87-100.
- KOUMARIANOU, MARIA (2011). Nahni wa x fendik” (We and the Others): Negotiation of multiple identities in the Maronite Community of Cyprus. Στο *Glasnik Etnografskog Instituta SANU*, Βελγιάδα, σελ.61-76.
- LAOUST, HENRI (1977). *Les schismes dans l’Islam*. Παρίσι: Payot.
- LEWICKI, T. (1986). Hawwāra. Στο B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat, J. Schacht (Επιμ.). *Encyclopaedia of Islam*, τομ. III. Λέιντεν: E. J. BRILL.
- LEWIS, IOAN M. (1994). *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society*. Λορενσβίλ-Νιγηρία: The Red Sea Press.
- MAGGI, STEPHANE (2008). La construction des identités de quartier. Στο Christiane Balasc-Variéras (Επιμ.), *Pourquoi les adolescents nous poussent-ils à inventer*. Τουλούζη: Érés, σελ. 127-130.
- MAHMUD, KHALID (2002). mâ ba’d as-sa’idiyya. *Ahwâl Masriyya*, 16.
- MANSOUR, E. (2021). The information needs and behaviour of the Egyptian elderly living in care homes: An exploratory study. *IFLA Journal*, 47(4): 548-558.
- MANSOUR, E. (2022). Information needs and behaviour of Egyptian doormen/women: An exploratory study. *Information Development*, 38(3): 424-437.



- MILLER, CATHERINE (2006). Upper Egyptian Regionally Based Communities in Cairo: Traditional or Modern Forms of Urbanization? Στο Diane Singerman & Peter Amar (Επιμ.), *Cairo Cosmopolitan. Politics, Culture and urban space in the New Globalized Middle East Cairo*. Κάιρο: American University Press, σελ.375-398.
- SEDWICK, MARK (2004). Upper Egypt Regional Identity. The Role and Impact of Sufi Links. Στο Nicholas Hopkins and Reem Saad (Επιμ.), *Upper Egypt. Identity and Change*. Κάιρο, Νέα Υόρκη: The American University in Cairo Press, σελ. 97-118.
- MARTHELOT, PIERRE (1974). Recherche d' identité et mutation urbaine : l'exemple du Caire. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 18: 111-118.
- MILLER, CATHERINE (2000). Réseaux et Territoires Migrants de Haute Egypte à Guizah (Le Caire). Στο I. Berry-Chikhaoui & A. Deboulet (Επιμ.), *Les Compétences des citoyens dans le Monde arabe*. Παρίσι, Τουρ, Τύνιδα: Karthala-Urbama-IRMC, σελ. 221-246.
- MILLER, CATHERINE (2004). Between Myth and Reality: the Construction of a Saïdi identity. Στο Nicolas Hopkins & Reem Saad (επιμ.), *Upper Egypt. Identity and Change*. Κάιρο: AUC Press.
- MINK, L. (1974). History and Fiction as a Modes of Comprehension. Στο R. Cohen (Επιμ.), *New Directions in Literary History*. Λονδίνο: Routledge and Kegan Paul, σελ 107-124.
- MITCHELL, TIMOTHY (1990). The Invention and reinvention of the Egyptian peasant. *International Journal of Middle East Studies*, 22(1): 129-150.
- NADIM, NAWÂL AL-MESSIRI (1979). The concept of the Hâra, a historical and sociological study of al-Sukkariyya. *Annales Islamologiques*, XV, 313-348.
- OKASHA, T., ELKHOLY, H., & EL-GHAMRY, R. (2012). Overview of the family structure in Egypt and its relation to Psychiatry. *International Review of Psychiatry*, 24(2): 162–165.
- POWELL, EVE (1995). Egyptiana in Blackface: Nationalism and the Representation of the Sudan in Egypt. 1919. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2.
- RAMADAN, HISHAM M. (2006). *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*. Νέα Υόρκη, Τορόντο: Rowman Altamira.
- ROUCHDY, ALEYA (1991). *Nubians and the Nubian Language in Contemporary Egypt: A Case of Cultural and Linguistic Contact*. Λέιντεν: Brill Academic Publishers.
- ROUSSILLON, ALAIN (1996). Comme si la ville était divisée en deux. Un regard réformiste sur l'urbain en Egypte au tournant des années 1940. *Genèses* 22: 18-39.
- RUBENSON, SAMUEL (1997). The transition from Coptic to Arabic. Στο M. Doss & C. Millers (Επιμ.), *Egypte Monde Arabe*, 27-28 (Les Langues en Egypte). Παρίσι: CEDEJ, σελ. 77-92.
- SAAD, REEM (1998). Hegemony in the Periphery: Community and Exclusion in an Upper Egyptian Village. Στο N. Hopkins & K. Westergaard (Επιμ.) *Directions of change in Rural Egypt*. Κάιρο: AUC Press, σελ. 113-129.
- SACKUR, ZINA (1994). *Egypt: Islamic Fundamentalist Organisations: The Muslim Brotherhood and the Gama'A Al-Islamiya (The Islamic Group)*, UNHCR <https://www.refworld.org/reference/countryrep/writenet/1994/en/22094>
- SAEED, ABDULLAH (2008). *The Qur'an: An Introduction*. Routledge.
- SCHNAPPER, DOMINIQUE (επιμ.) (2001). *Exclusions au cœur de la Cité*. Παρίσι: Anthropos.
- SCHNEIDER, THOMAS (2008). Periodizing Egyptian History: Manetho, Convention, and Beyond. Στο Klaus-Peter Adam (Επιμ.). *Historiographie in der Antike*. Βερολίνο, Νέα Υόρκη: Walter de Gruyter, σελ. 181–197.
- SCUDDER, THAYER & GAY, JOHN (2005). A comparative survey of dam-induced resettlement in 50 cases. Στο Thayer Scudder (επιμ.), *The Future of Large Dams: Dealing with Social, Environmental, Institutional and Political Costs*. Λονδίνο, Στέρλινγκ Βανκούβερ: Earthscan.
- SHORTER, F. (1989). Cairo's leap forward: People, households and dwelling space. *Cairo Papers in Social Science*, 12(1).
- SHOUKRY, MERVAT MOHAMED HUSSEIN (2021). *Defining slums ('Ashwa'iyyat) in Egyptian Public Agenda-setting process*. Διδακτορική διατριβή. The American University in Cairo AUC.
- SINGERMAN, DIANE (1995). *Avenues of participation. Family, Politics and Networks in Urban quarters of Cairo*. Πρίνστον: Princeton University Press.
- TOUSSOUM, OMAR (1926). *La géographie de l'Egypte à l'époque arabe*. Κάιρο: Mémoire de la Société d'Archéologie d'Alexandrie.

- WACQUANT, LOÏC (1997). "L'underclass urbaine dans l'imaginaire social et scientifique américain. Στο Serge Paugam (Επιμ.), *L'exclusion, l'état des savoirs*. Παρίσι: La Découverte, σελ. 248-63.
- WOIDICH, MANFRED (1997). Egyptian Arabic and Dialect Contact in Historical Perspectives. Στο A. Asma & M. Zahniser (Επιμ.), *Humanism, Culture and Language in the Near East. Studies in Honor of Georg Krotkoff*. Βαλτιμόρη: Eisenbraums, σελ. 185-197.
- YOUNT, KATHRYN M., ET AL. (2017). Lay Accounts of “Modern” and “Traditional” Family in Greater Cairo: A Test of Developmental Models of Family Life. Στο Mansoor Moaddel & Michele J. Gelfand (Επιμ.), *Values, Political Action, and Change in the Middle East and the Arab Spring*. Νέα Υόρκη: Oxford University Press.
- ZOHRY, A. (2002). *Rural-to-Urban Labor Migration: A Study of Upper Egyptian Laborers in Cairo*. Διδακτορική διατριβή. University of Sussex.
- ZOHRY, A. (1993). Labor Force Profile in Rural Upper Egypt versus Rural Lower Egypt. *Cairo Demographic Center, Research Monograph Series, N. 22*, Κάιρο.
- ZOHRY, A. (2007). *Why Upper Egyptians Migrate to Cairo*. Al-Ahram Strategic File, τ. 155, *Al-Ahram Center for Political and Strategic Studies*, Κάιρο, σελ. 44-49.
- ΓΙΑΝΝΟΥΛΑΤΟΣ, ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΣ (1990). *Ισλάμ. Θρησκευολογική επισκόπησις*. Αθήνα: Εκδόσεις Πορευθέντες.
- The editors of Encyclopedia Britannica (2023). Upper Egypt. *Encyclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/place/Upper-Egypt>.

## Σύντομο Βιογραφικό Σημείωμα

**Η Μαρία Κουμαριανού** είναι μόνιμη καθηγήτρια Γαλλικής Γλώσσας στο Πανεπιστημιακό Κέντρο Ξένων Γλωσσών του Πανεπιστημίου Αθηνών. Αποφοίτησε από το Πανεπιστήμιο Αθηνών (Γαλλική Φιλολογία) και το Ιόνιο Πανεπιστήμιο (Μετάφραση και Διερμηνεία). Εκπόνησε μεταπτυχιακές σπουδές στη γαλλική φιλολογία (Université Lumière Lyon 2), στην Κοινωνική Ανθρωπολογία (Πανεπιστήμιο Αιγαίου) και στη Θεολογία (Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο). Είναι διδάκτωρ κοινωνιολογίας της λογοτεχνίας (Université Lumière Lyon 2) και διδάκτωρ Ανθρωπολογίας του αστικού χώρου (Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο – Σχολή Αρχιτεκτόνων - Μηχανικών). Έχει διδάξει σε πολλά πανεπιστημιακά ιδρύματα (Πανεπιστήμιο Αιγαίου, Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο, Πανεπιστήμιο Κύπρου) και έχει συνεργαστεί για περισσότερο από δέκα χρόνια με το Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο στο πρόγραμμα μεταπτυχιακών σπουδών «Διδακτική της Γαλλικής ως Ξένης Γλώσσας». Είναι συγγραφέας επτά βιβλίων για τη γαλλόφωνη αφρικανική λογοτεχνία και την κοινωνική ανθρωπολογία. Έχει επίσης δημοσιεύσει πολυάριθμες μελέτες για την ανθρωπολογία και τη θεωρία της μετάφρασης. Τα επιστημονικά του ενδιαφέροντα εστιάζονται σε τρεις τομείς: την ανθρωπολογία του αστικού χώρου, τη θεωρία της μετάφρασης, και η σχέση εθνολογίας και λογοτεχνίας. Διατέλεσε Πρόεδρος της Ελληνικής Εθνολογικής Εταιρείας.



## Brief CV

**Maria Koumarianou**, is a permanent professor of French language at the University Center for Foreign Languages of the University of Athens. She graduated from the University of Athens (French Literature) and the Ionian University (Translation and Interpretation). She holds master's degrees in French Literature (Université Lumière Lyon 2), Social Anthropology (University of the Aegean) and Theology (Open University of Greece). She holds a PhD in Sociology of Literature (Université Lumière Lyon 2) and a PhD in Anthropology of Urban Space (National Technical University of Athens – Faculty of Architecture). She has taught in several academic institutions (University of the Aegean, Kapodistrian University, University of Cyprus) and has collaborated for more than ten years with the Hellenic Open University in the postgraduate study program “Didactics of French as a Foreign Language”. She is the author of seven books on Franco-African literature and social anthropology. She has also published numerous studies on anthropology and translation theory. Her scientific interests lie in three areas: the anthropology of urban space, translation theory; and the relationship between ethnology and literature. She has been president of the Hellenic Society of Ethnology.