

Claroscuro N° 19 (Vol. 1) - 2020

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: Performatividad del cuerpo y espacios *queer* en Egipto

Title: Performativity of bodies and *queer* spaces in Egypt

Autor(es): Miguel A. Fuentes Carreño

Fuente: *Claroscuro*, Año 19, N° 19 (Vol. 1) - Julio 2020, pp. 1-21.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\)](#) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica (CAYCIT) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.

Performatividad del cuerpo y espacios *queer* en Egipto

*Miguel A. Fuentes Carreño**

Resumen

¿Cómo interactúan las personas de la disidencia sexogenérica con espacios urbanos en Cairo? En esta pieza, problematizo la categorización de las minorías sexuales como un grupo estático, homogéneo y oprimido en una de las urbes más pobladas del mundo. En su lugar, hago un mapa etnográfico de 2016 a 2019 donde la performatividad del cuerpo de personas que expresan y viven algunos o muchos de sus deseos sexuales fuera de la heteronorma y de la heterosexualidad revela su posición más allá de una comunidad LGBT+: rompen con temporalidades y espacialidades binarias y fijas como si el mundo heterosexual y homosexual estuvieran separados por una pared de minoría vs. mayoría, y en su lugar forman lo que Merabet llama “espacios *queer*”. Esta etnografía pública en Cairo recurre a personas fuera y dentro de la comunidad LGBT+, a quienes tuve el placer de conocer desde 2016 hasta 2019. Hablaré de geografías y performatividades corporales en cafés, en fiestas privadas, y en clubes nocturnos o espacios de recreación nocturna. Aunque en todas intersectan elementos de clase, raza, género y estado migratorio, haré hincapié en un elemento en cada geografía para evidenciar las contradicciones en la performatividad de las personas que disiden de la heterosexualidad, la heteronorma, o ambas.

Palabras claves: disidencia sexogenérica; Egipto; habitus *queer*; minorías sexuales; performatividad

*Universidad de California Santa Barbara, Estados Unidos. E-mail: mfuentescarreno@ucsb.edu Recibido: 13/04/2020, Aceptado: 25/05/2020

Abstract

Performativity of bodies and *queer* spaces in Egypt

How do people from sexual and gender dissidence interact with urban spaces in Cairo? In this text I problematize the category of sexual minority as a static, homogeneous and oppressed group in one of the largest cities in the world. Instead, I did an ethnographic mapping from 2016 to 2019, where performativity of the body of people who express or live some or many of their sexual desires out of heteronormativity and heterosexuality reveal their positionality beyond a so called LGBT+ community: they break temporalities and spatialities that are binary and fixed, as if the heterosexual and homosexual worlds were separated by a wall of majority vs. minority, and instead they create what Merabet calls *queer* habitus. This public ethnography of Cairo is indebted to people from the LGBT+ community and outside it, whom I had the pleasure to meet between 2016 and 2019. I will talk about geographies and bodily performativities in cafes, private parties, and nightclubs. Although all of these performativities and spaces are intersected by class, race, gender and migratory status, I would highlight each of these elements in each of these geographies to shed light on the contradictions of bodily performativities of people dissenting from heterosexuality, heteronormativity, or both.

Key-Words: sexual and gender dissidence; Egypt; *queer* habitus; sexual minorities; performativity

1 Introducción

En 2001, los titulares de periódicos nacionales e internacionales se volcaron sobre Egipto cuando fuerzas de seguridad egipcias entraron al club nocturno *Queen Boat* y arrestaron a 52 egipcios acusados de libertinaje y atentar contra la seguridad del país¹. No obstante, este texto no es un reporte de violaciones de derechos humanos contra la llamada comunidad LGBT+². Si

¹Para más detalles sobre el caso del *Queen Boat*, véase Amar 2013: 71–75; Massad 2007: 185; Menna 2014; Bernard 2008; Human Rights Watch 2004).

²A lo largo del texto usaré el acrónimo LGBT+ para referirme a lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero, travestis, intersexuales, pansexuales, personas no binarias, asexuales y otras identidades de orientación sexual e identidad/expresión de género. Lo distingo de otras formas de disidencia sexual y de género que viven fuera del ámbito heterosexual y heteronormativo, pero que también rechazan las performatividades

bien es una realidad que vive Egipto, mi enfoque hace preguntas que esos reportes no responden: ¿cómo vestían los hombres que arrestaron?; ¿cómo se movían mientras bailaban en el barco?; ¿por qué existía un club nocturno que la gente sabía era frecuentado por minorías sexuales, si la diversidad sexual era perseguida?; ¿cuánto dinero necesitaba una persona para consumir en el *Queen Boat* y encajar? Amar narra que este no era un espacio marginado, sino que era un club nocturno, propiedad de una mujer, en medio del epicentro empresarial y turístico de lujo de Cairo. Además, periódicos locales se refirieron por años al *Queen Boat* como uno de tantos lugares en el área que albergaba una audiencia mayoritariamente de hombres, y que estos eran *camp* u ostentosos (Amar 2013, 72–74).

En 2016, casi dos décadas después del incidente, hice mi primer trabajo de campo en Egipto. A las 11 de la noche, después de llegar al departamento de Malik que vivía con tres hombres más (todos se identificaban como gays), el anfitrión me invitó a irnos a Alejandría esa misma noche. Malik es pequeño, y usa ropa holgada para ocultar un cuerpo que siente no es atractivo para los hombres en Egipto. Habla inglés y tiene estudios de posgrado, además de que su padre le compró el departamento en el que vive. Malik me contó que su última relación terminó mal, pues se enamoró de uno de sus compañeros de departamento y sintió que lo estaba usando para tener un lugar seguro donde poder ser abiertamente gay y dejar de pagar renta. Partimos a la estación de trenes de Ramsis, y a falta de trenes tomamos una camioneta. Antes de subir, Malik me dijo que si nos detenía la policía, él y yo no nos conocíamos. Su credencial nacional de identidad decía que era periodista y la policía haría demasiadas preguntas de qué hace un egipcio con un extranjero viajando a Alejandría a media noche.

Llegamos a un hotel y pedimos un cuarto con dos camas, a lo que el recepcionista nos dijo que no podíamos traer mujeres al cuarto —los fines de semana en Alejandría son conocidos por llenarse de cairotas que van a los

de género homonormativas atribuidas al hombre gay: cisgénero, blanco, de clase media y media alta, con aspiraciones sociales de normalizar su existencia a las prácticas sociales de reproducción y socialización heterosexuales. Como explica Amar, el término gay no se populariza por activistas egipcios, sino por una campaña de las fuerzas de seguridad egipcias para crear identidades que pudieran demonizar y perseguir a inicios de los 2000 como parte de sus campañas contra masculinidades que consideraban desviadas de su proyecto nacional y parte de perversiones globales (Amar 2013, 76). Por ello, recorro al término de disidencia sexual y de género, porque en vez de desestabilizar las identidades de género como única variable a considerar, las personas disidentes sexuales y de género no dejan a un lado las diferencias de clase, de raza, de geografía y de etnia que prevalece más allá de la solidaridad que busca la comunidad LGBT+ (González Ortuño 2017: 186).

bares fuera de la vigilancia de Cairo que aumentó tras la revolución de 2011. Una vez en el bar, subimos al segundo piso, en lo que era la *laylat al-riyal*, o “noche de caballeros”, según el dueño del lugar. Ya nos esperaba una mesa de más de 15 hombres que ya estaban cantando canciones de Dalida. Todos iban arreglados, de camisa y el cabello peinado. Quienes podían costearlo, traían anillos en varios dedos de las manos y collares de plata u oro. Siendo el único extranjero, aunque moreno y no estadounidense o europeo, quienes hablaban inglés fluido se acercaban a preguntarme qué hacía en Egipto, y si sabía bailar *belly dance*. Después de enseñarles cómo ondulaba las manos, varios más empezaron a agitar el cabello emulando a las bailarinas en espectáculos y bodas; otros movían los hombros y fingían tocar los crótalos. Cuando pregunté si podíamos pararnos a bailar, me detuvieron y varios me dijeron que “eso sería demasiado”, incluso para ese bar en el que el dueño les “dejaba convivir”.

¿Cómo interactúan las personas de la disidencia sexogenérica con espacios urbanos en Cairo? En esta pieza, problematizo la categorización de las minorías sexuales como un grupo estático, homogéneo y oprimido en una de las urbes más pobladas del mundo. En su lugar, hago un mapa etnográfico de 2016 a 2019 donde la performatividad del cuerpo de personas que se identifican como fuera de la heterosexualidad, o expresan y viven algunos o muchos de sus deseos sexuales fuera de la heteronorma, revela su posición más allá de una comunidad LGBTQ+: rompen con temporalidades y espacialidades binarias y fijas como si el mundo heterosexual y homosexual estuvieran separados por una pared de minoría versus mayoría, y forman lo que Merabet llama “espacios *queer*”. Las personas viven su orientación sexual e identidad de género en ensamblajes³ de diferentes procesos de racialización, división de clase, y estado migratorio. En estos sitios, la dicotomía social de lo que es público (como la socialización en un bar) y privado (la disidencia sexogenérica) no funciona, y su estatus de minoría sexual difiere a partir de su performatividad de clase, raza, y género. Estos habitus *queer* se vuelven zonas de encuentro en geografías urbanas que sirven como laboratorios para romper los límites espacio-temporales de un mundo binario en múltiples sentidos (Merabet 2015, 5–6): de lo público y privado; de los hetero y lo homo; de lo masculino y lo femenino. Hice alusión a la ropa, al idioma, y a otras formas de la performatividad del cuerpo en el *Queen Boat* y en el bar alejandrino para resaltar cómo cualquier tienda, restaurante, parque, y calle en Cairo y otras urbes egipcias, son espacios racializados, urbanizados, y

³Véase Puar, Rushbrook y Schein 2003; J. Puar 2017.

divididos por género y clase, en el que viven su día a día personas disidentes sexuales y de género.

La posibilidad de romper binarios de lo público y lo privado, de lo permitido y lo prohibido, de la territorialidad y temporalidad como flujos paralelos que suceden simultáneamente, hacen visible un “*habitus queer*”: una serie de expectativas y retos individuales a las normas sociales en su sistema binario, que están acompañados de la formación de identidades alternativas constantemente reinventándose en espacio, tiempo y circunstancias más allá de la dicotomía de opresión y resistencia (Merabet 2014, 518). Estos esquemas, estas formas de pensar y actuar, revelan las performatividades corporales de personas que se identifican o no como minorías sexuales y de género, y cómo aquellas performatividades están basadas en lo establecido moralmente al interactuar con un mundo constantemente hostil (Merabet 2015, 22). Entenderemos por *queer* no una identidad estática, común en la comunidad LGBTIQ+ anglófona, sino como un sitio colectivo de lucha de carácter rebelde que permite pensar, actuar y traducir formas de vida fuera de cajas normativas y paradigmas dominantes (Merabet 2015, 7–8). Es por ello que hablo de la disidencia sexual y de género como actos de disenso de la heteronorma en la que uno está rodeado, y que habita simultáneamente a la gente heterosexual.

En esta etnografía del espacio *queer* de Cairo la disidencia sexogenérica flexibiliza barreras sociales entre la homosocialización y la homosexualidad, así como de la feminidad en cuerpos masculinizados. Esta etnografía pública recurre a personas que se identifican dentro de la comunidad LGBT+ de forma explícita en Cairo, a quienes tuve el placer de conocer desde 2016. También incluyo a aquellas personas que expresaron deseo sexual por personas de su mismo sexo (sin usar alguna de esas identidades como etiqueta explícita), así como aquellas que viven su género fuera de lo que Amar llama masculinidades securitizadas (Amar 2011). Este trabajo no puede considerarse representativo de toda las minorías sexuales de Egipto, ni siquiera de todo Cairo; sin embargo, es una invitación a entender la idea de minoría sexual en todo el mundo, incluso donde éstas no son criminalizadas o perseguidas por el gobierno. Hablaré de geografías y performatividades corporales en cafés, en fiestas privadas, y en clubes nocturnos o espacios de recreación nocturna. Aunque en todas intersectan elementos de clase, raza, género y estado migratorio, haré hincapié en un elemento en cada geografía para evidenciar las contradicciones en la performatividad de las personas que disiden de la heterosexualidad y de la heteronorma, pero que aún pertenecen a una clase social, aún pertenecen a una geografía nacional o local, aún están racia-

lizadas dentro del colorismo egipcio, y aún son parte de sistemas de género que favorecen ciertas expresiones de masculinidad y rechazan ciertas formas de feminidad.

2 Los cafés y la masculinidad

En un artículo de 2016, un editor de uno de los sitios web populares de la juventud egipcia (Cairo Scene) escribió 9 razones por las que los “hombres egipcios” prefieren los *ahwas* a los cafés. Digo café porque tiene una connotación diferente a hablar de un *qahwa*, o *ahwa* en árabe egipcio. El café es un establecimiento con un nombre de alguna marca, con un menú (generalmente disponible en inglés) y precios más elevados que un café local, o *ahwa balady*. En su publicación, Abdeltawab explica que los hombres egipcios prefieren los *ahwas* porque son más baratos y no tienen que gastar para impresionar a una mujer; porque no hay chismes ni drama, porque son espacios “de hombres” que “sólo quieren ir a relajarse con amigos y hablar de sinsentidos”; y porque pueden sacar a su niño interno y desenmascarar la “virilidad del macho” y bromas vulgares que tienen que “enmascarar alrededor de las chicas” (Abdeltawab 2016).

En mi quinto día en Cairo el mismo año fui a un café con alguien a quien llamaré Samir. Me llevó a un espacio artístico fundado en un edificio que fue una base militar extranjera, pero en el que ahora personas sexo disidentes pueden reunirse a conversar sin llamar demasiado la atención. Cuando llegamos al lugar, pregunté a Samir si era un buen espacio para que pudiéramos hablar de ser gay en Egipto, a lo que dijo que por supuesto, pues no me llevaría a un lugar que no supiera es seguro. Después de horas de hablar le dije que cómo podía vivir en una ciudad así. Me dijo que los gays eran como las cucarachas, porque tenían la fuerza para sobrevivir y salir adelante. La clientela del lugar circula alrededor del arte, y en las múltiples ocasiones que volví al lugar en los últimos cuatro años no encontré performatividades del cuerpo que narra Abdeltawab: vulgaridad, juegos físicos, burlas hacia comportamientos femeninos o desplantes de machismo.

A diferencia de este café pequeño, con iluminación baja y una clientela diversa, su nueva sucursal está dentro de un centro comercial en las afueras de Cairo en una de las ciudades satélite donde residen clases medias-altas y altas. Esta nueva rama atiende a una clientela joven que no quiere acercarse al centro de Cairo. Algunos lo hacen por distinción de clase (alejarse de la pobreza de muchos vecindarios de Cairo), o por preferir la experiencia

cosmopolita de centros comerciales que emulan los emiratíes o los estadounidenses (Abaza 2011). La performatividad de masculinidad también difiere de los *ahwas* locales de los que habla el escritor de aquél artículo en Cairo Scene, pues esta clase social consume productos con lo que quieren mostrar una subjetividad cosmopolita, moderna y alejada de la masculinidad que Abdeltawab está asociando a los cafés populares (violenta, machista y con dificultades económicas). La performatividad de la masculinidad en relación a diferentes clases sociales y aspiraciones de modernidad no es algo nuevo en Egipto. Así como Jacob narra la performatividad de una masculinidad *effendi* o burguesa que se transformaba a finales del s. XIX y a inicios del XX en Egipto (Jacob 2011: 4-5), practicar esta forma de masculinidad diluye las diferencias en cuanto a orientación sexual para solidificar identidades de género cuya heteronormatividad está influenciada por divisiones de clase y geografía.

Dos años más tarde, un amigo me presentó a Omar, un profesional de la salud desde hacía muchos años. Casado y con hijos, Omar viene de una familia económicamente próspera, y trabaja en una de las ciudades satélites de Cairo. Quedamos de vernos en *Cairo Festival City*, un centro comercial en la entrada de Nuevo Cairo, ciudad satélite construida al inicio de la década del 2000, en donde proliferan condominios y complejos habitacionales con mansiones y centros comerciales que sólo están al alcance económico de la élite residiendo en el país. En un Starbucks dentro del centro comercial discutimos acerca de la atracción a hombres y mujeres; del deseo de asentarse y ocultar esa parte de la vida personal que pusiera en riesgo el trabajo y el deseo de formar una familia. Ambos íbamos vestidos con marcas de ropas europeas y estadounidenses, abrazándonos constantemente y expresando una familiaridad que la gente no hubiera cuestionado aún cuando supieran que nos habíamos conocido ese día. Esta forma de masculinidad refleja aquella performatividad cosmopolita que mencionaba antes, pues vestir ropa extranjera y consumir en un centro comercial que emula las formas de socialización estadounidenses y emiratíes servían para crear un *habitus queer* en el que nuestra sexodisidencia como hombres gays o bisexuales no estaba acompañada de una disidencia de género o una performatividad ajena a la clase socioeconómica que circula en esos espacios. Aún más, sabíamos qué performatividad del género necesitamos practicar en este espacio para encajar como dos hombres más, conviviendo en un espacio donde la homosocialización no estaba mal vista.

Hablamos de sexualidad e infecciones de transmisión sexual en Egipto, así como de cuerpos masculinos que pudieran ser atractivos para él. Omar

me explicaba cómo hace unos años atrás él iba al gimnasio constantemente, y que tenía el abdomen marcado y podía acostarse con los hombres que quisiera. Ahora era feliz casado y con hijos, y que prefería mantener su vida privada separada de su vida familiar. Sus mejores amigos son gays, pero no era algo que su esposa supiera, ni que sus padres cuestionaran. Pese a la multitud que nos rodeaba en el centro comercial, estuvimos horas solos platicando en el café y a lo largo de los pasillos que conectaban las tiendas con los restaurantes. Él pagó el café ese día, y en su coche me acercó a la ciudad para que mi Uber no me cobrara tanto de regreso a casa.

Durante esa estancia en Cairo, también pude conocer a Salim, quien migró a Egipto para estudiar su licenciatura y maestría. Ahora trabaja dando clases en múltiples universidades de la zona metropolitana de Cairo (conocida como *Greater Cairo* o *Qahira al-Kabira*). Salim es popular entre los hombres en Cairo, recibí comentarios de mucha gente de lo conocido que es “en la comunidad” —al punto de exponerse demasiado a las autoridades egipcias. Salim me invitó a un café en el centro comercial *Citystars*, donde nos recibieron al igual que cuando fui a *Cairo Festival City*: detectores de metal en las entradas y policías revisando mochilas, medidas implementadas tras atentados de bombas en el centro comercial años atrás. Uno de los amigos de Salim llevaba un bolso de mano pequeño, Louis Vuitton. Tenía las cejas depiladas y usaba ropa entallada y de marca (como acostumbra los jóvenes actualmente en Cairo). *Citystars* es otro de los centros comerciales más conocidos y más grandes de Cairo. Fundado con inversión saudí y emiratí, es un complejo urbano que alberga un centro comercial, oficinas, hoteles y hasta apartamentos de lujo desde su inauguración en 2004 (Abd al Magid 2015).

En el café pedimos una mesa en una esquina, con vista a la terraza, donde el amigo de Salim hablaba con los demás en la mesa, y fumaba a la par de algunos de ellos. Comparado con el resto de sus amigos, era el único con bolso y que posaba de forma que Salim me decía era muy femenino. Nadie en ese espacio parecía incómodo con nuestra presencia, a lo que pude ver que su ropa y accesorios eran parte de una performatividad de clase que superaba una inconformidad con las prácticas de género esperadas en otros espacios para los hombres. La posibilidad de usar un bolso en este tipo de centros comerciales iba de la mano con usarlos de marca, y como parte de un conjunto que emula modas similares a partes de Europa, Emiratos y Japón. No obstante, cuando el centro comercial cerró, fuimos a un *ahwa* a unas cuerdas de casa de Salim. Entrada la noche, quedaban una o dos familias, dejando el resto del lugar lleno de grupos de hombres. Noté inmediatamente

cómo Salim guardó su bolso a un lado, en vez de tenerlo sobre la mesa, y se dedicó a fumar y ver su celular el resto de la noche.

A diferencia de Omar y Salim, mi salida con Hassan se pospuso varias veces hasta que él tuviera dinero para poder pagar el taxi e ir a verme. En 2019, Hassan estudiaba y trabajaba para poder pagar su universidad y los costos de vida de la ciudad. Llegó a Cairo después de una disputa con su familia por haberlo descubierto teniendo relaciones sexuales con hombres, y volvió a su ciudad de forma repentina después de un incidente policiaco por estar vinculado a una de las personas arrestadas durante el concierto de la banda *Mashrou Leila* en Egipto por levantar una bandera LGBT (Birdal 2020; Mada Masr 2018)⁴. Después de semanas de hablar por redes sociales, quedamos de vernos en un café cerca de una zona donde viven extranjeros, pues yo sabía de encuentros anteriores que había dos cafeterías en las que frecuentaban personas sexodisidentes para tener citas sin sentirse tan vigiladas. Los lugares ya iban a cerrar y terminamos yendo a un *ahwa baladi*, o café local, de las áreas populares del centro. Estos *ahwas* son frecuentados mucho más por hombres que por mujeres, quienes llegan a estar ahí sea con algunas amigas, o con sus familias, pero no solas, y hasta ciertas horas de la noche. Hassan pidió una Coca Cola, de alrededor de 10 libras egipcias (un poco más de medio dólar estadounidense), y yo un té de menta (alrededor de 0.30 centavos de dólar). Al igual que Salim y sus amigos, Hassan vestía según la moda de los jóvenes cairotas, aunque él no era nativo de la ciudad. No pidió nada más, dado su presupuesto tan limitado, y tenía un poco de dificultad en hablar en inglés, por lo que lo alternamos con árabe egipcio. Seguimos caminando de madrugada y buscamos más cafés por el centro de la ciudad, pero dejamos pasar varios, como uno en el que él temía que los hombres en la entrada nos estuvieran juzgando con la mirada. Estábamos “demasiado arreglados” para un lugar así. Sentir las miradas y temer que nos fueran a “descubrir” fue razón suficiente para seguir caminando alrededor de media hora hasta encontrar un *ahwa* en el que sólo había una persona fumando *shisha*.

La posibilidad de que los cafés sean espacios de segregación de clase no limita su capacidad para convertirse en espacios de homosocialización y de socialización para personas de la disidencia sexual, sin importar cuánto cueste el café. Los *ahwas* locales sirven igual como espacios de cita al igual que un Starbucks, reconociendo las diferentes geografías económicas de Cairo por su ambivalencia y verles como espacios complejos con audiencias múlti-

⁴La banda libanesa Mashrou Leila se volvió famosa como una banda dentro y fuera de la comunidad LGBT+ libanesa porque Hamed Sinno, su vocalista, es abiertamente gay.

ples (Singerman y Amar 2006: 24–25). El café como espacio de conversación privada supera la división de clase, pues se pueden tener citas homoeróticas en espacios que se han formado como lugares de homosocialización. Las diferencias de idioma, por ejemplo, o de performatividad de algunas formas de masculinidad se vuelven un mayor foco de atención, que el hecho de que dos hombres convivan por horas con una misma taza de café o té. Diferentes actores socioeconómicos escogerían diferentes tipos de cafés en los que se sintieran seguros para discutir temas sobre sexualidad y coqueteo, pero hacen del café a lo largo de la ciudad un espacio plástico y un *habitus queer* que lleva una tela traslúcida por la que la gente heterosexual no puede ver, sin saber que están conviviendo en el mismo lugar.

Esta performatividad socioeconómica también viene con una performatividad corporal. Los *ahwas* en barrios populares tienden a una performatividad del género diferente que los cafés en centros comerciales. Si bien también son abiertos “al público”, están cada vez más restringidos con detectores de metal y policías que guardan la entrada de la audiencia, segregando según raza, expresión de género y clase (representada en la ropa, la forma de caminar y la performatividad del cuerpo en general) como prácticas de securitización y supuesta protección de la moralidad y buen comportamiento (véase Amar 2013: 210–11). La posibilidad de hablar de forma más femenina, o cambiar el idioma a referirse a alguien en femenino, lo vi en cafés donde podíamos pedir una mesa aislada, o en una esquina. Lo mismo pasó en centros comerciales de clase media alta, donde interlocutores llevaban bolsos de mano “para hombres” que seguían una moda cosmopolita que ahora es visible con hombres usando cangureras al frente del torso.

3 Fiestas privadas y raves: un nuevo negocio gay

Conocí a Farid en una fiesta privada en 2018. La entrada costaba 100 libras egipcias (alrededor de 7-8 USD en ese año) y era el cumpleaños de una extranjera que tenía una lista de invitados. Para llegar a esta mansión se necesita carro o poder costear un taxi que pudiera entrar al condominio con seguridad. La fiesta contaba con una audiencia joven que mezclaba gente egipcia con migrantes internacionales que trabajaban o vacacionaban en Cairo. El idioma común fue inglés, incluso entre muchas de las personas arabo-parlantes en la mansión. En la alberca, Farid se me acercó al darse cuenta que hablaba español, pues me había hecho amigo de un grupo de

españoles que estaban ahí. Resultó que Farid era novio de uno de ellos, y estaba intrigado en conocer a un mexicano.

Farid me presentó al resto de los gays en la fiesta, introduciéndome como el nuevo extranjero del grupo. Farid jugaba en la alberca con el teléfono de su novio, diciendo que a diferencia del suyo (un iPhone de años atrás) no tenía la resistencia de agua que el de su pareja (el iPhone 8). Después de unas horas entraron unos egipcios a jugar voleibol en el agua a un lado nuestro. Farid volteó a verme y enojado me dijo que no soportaba a ese grupo. Supuse que su enojo venía por ser la performatividad de una masculinidad deportiva y ruidosa. Lo que en realidad molestó a Farid fue que fueran egipcios. Me dijo que había demasiados en la fiesta, y que preferiría que se fueran de ahí y que nos dejaran en paz. Aún preguntando si querría que los egipcios gays se fueran, me dijo que sí, pues prefería a los extranjeros.

Farid venía de una familia materna palestina, y estudió en una de las nuevas universidades privadas en Egipto que le permitieron ganar estatus social entre los locales. No obstante, él y muchos de mis interlocutores no podían costear las fiestas privadas ni los accesorios que se asociaban con la performatividad de una clase alta. Si bien algunos hombres que se auto identificaron como gays en esta fiesta tenían los fondos para tomar parte de ese mundo material, la mayoría de ellos sólo podían aspirar a la performatividad de hacerlo, sin necesariamente participar en ese mundo. No obstante, esa performatividad de un hombre gay estaba asociada a una división de clase (de rechazo a clases populares), de raza (rechazando a los nacionales por los europeos blancos), y de género (siendo un espacio mayoritariamente de hombres).

Entrada la noche, me di cuenta que los *bawabs*, o porteros, estaban sentados a un lado de la alberca, viendo cómo la audiencia consumía drogas y alcohol, y besaban a quien quisieran, sin importar sexo o raza. La gran mayoría de los egipcios que estaban ahí practicaban una performatividad de superioridad de raza similar a las que se vive en América Latina. Si bien una gran proporción de la gente es morena, en estas fiestas las personas egipcias tienden a tener una tez de piel más clara. En varias fiestas encontré risas sobre chistes hacia gente Nubia, o a gente del alto Egipto, como sucias y negras. Pregunté a Farid si no temían que los *bawabs* dijeran algo a la policía, a lo que Farid contestó que no les convenía. Al final del día, era su trabajo y podrían perderlo si les acusaban. Además, podían sobornar a los policías que llegaban, pues en la fiesta había suficientes extranjeros como para argumentar que sería un escándalo diplomático que arrestaran a tantos. Merabet habla del significado que tiene que jóvenes gays en Beirut

se apropien de las escaleras del edificio parlamentario libanés, como espacio de presencia *queer* como asociado a una forma de consumo y performatividad de capital económico particular (Merabet 2014: 65). Así, la apropiación de espacios securitizados por el nuevo modelo de urbanización del desierto egipcio viene con una práctica de generar espacios habitables para personas que quieren vivir su sexualidad fuera de la supervisión moral del gobierno militar a partir de una forma de consumo económico de una clase social que puede pagarlo.

Un año más tarde, en 2019 Farid me invitó a la fiesta de cumpleaños de un amigo suyo: Khalid. Esta era la primera vez que yo iba a un rave, que además era exclusivo para hombres. La mansión estaba ubicada a dos horas del centro de Cairo, nuevamente en medio del desierto, en un condominio cerrado difícil de acceder y, al igual que la mansión de la historia anterior, bloqueado por casetas de vigilancia cada tres o cuatro calles dentro de estos suburbios amurallados. Esta vez fui con dos amigos extranjeros, y al entrar al lugar el cumpleañosero saludo a uno de mis amigos. Fuimos recibidos como “los extranjeros”, moviéndonos hacia adelante de la fila de cobro. La entrada costaba 400 libras egipcias, que representaba todavía hasta inicios del 2019 un tercio del salario mínimo de una persona en Egipto. Al pagarlo, entramos a una mansión con un DJ que tocaba música electrónica, y todos los hombres estaban en traje de baño, y algunos también con camisa o camiseta. Varias personas se acercaron a ofrecerme drogas, y al preguntar qué eran, contestaban que no sabían, pero que si quería podía tomarlas.

Khalid, el cumpleañosero, me explicó que apenas hacía menos de un año había descubierto el mundo del rave *queer* o gay en Egipto. Él organiza algunas y otras las organizan grupos gays consumidores de drogas. Las fiestas llevan nombres como “RAW”⁵, o “HIM”⁶, o “WET”⁷, haciendo alusión a formas de hacer fiestas raves en Estados Unidos y Europa, así como la connotación sexual detrás de ellas. Cuando pregunté sobre cómo conseguían los lugares y cómo hacían para no meterse en problemas, me explicó que la escena rave en Egipto llevaba muchos años, pero que la aparición de raves gay era muy reciente. Las personas que rentan las mansiones negocian con quienes quieren rentar el lugar. Después de algunas preguntas sobre quiénes irán a la fiesta y cuál es el número aproximado, además de ver cómo hablan los contratantes, los dueños se dan cuenta que es para una fiesta gay, afirma Khalid. Por ello, el acuerdo es que paguen una tarifa más alta,

⁵Del inglés “crudo”

⁶Del inglés “él”

⁷Del inglés “húmedo”

que argumentan es para poder costear cualquier soborno a la policía o para poder arreglarse con los vecinos, en caso de que haya quejas de ruido de las casas a los lados que puedan atraer a las fuerzas de seguridad y revelar de qué trata la fiesta.

La apropiación activa de mansiones para raves es otro ejemplo de la forma en la que Cairo vive cambios de cómo se ve el cosmopolitismo urbano, donde el surgimiento de complejos de mansiones y condominios cerrados también genera performatividades corporales de clase, género y raza de la comunidad sexodisidente. Yasser Elsheshtawy explica que el proceso de globalización en las ciudades está acompañado de modelos arquitectónicos y distribuciones geográficas que polarizan a la sociedad una vez que llegan fuerzas laborales más entrenadas y mejor pagadas. Junto con la clase alta egipcia que se movió a las ciudades satélites, estas nuevas fuerzas laborales llegaron a habitar proyectos de vivienda de lujo, rodeadas de amenidades que cualquier “ciudad global” tiene como atractivos turísticos y laborales (Elsheshtawy 2006: 237–38). En estas fiestas se encuentran extranjeros a la par de egipcios, como una forma de reafirmar ese espacio, como si siguiera estándares imaginarios globales de cómo vivir la libertad sexual y la performatividad de una fiesta. Además, se expresa en una clase social que interactúa en otros idiomas, evitando lo más posible el árabe, y cambiando su forma de identificación en términos de sexodisidencia. Distinto a otros espacios, Khalid usaba *gay* y *queer* como identificadores de la audiencia en el lugar. Además, lo hacía en inglés, y no en versiones que existieran en árabe estándar (como *mithli*, homosexual, *khawal*, coloquialmente ahora usado como forma despectiva de *gay*).

En 2019 volví a encontrarme con Salim, y distinto al año anterior, llegué a tiempo para celebrar su cumpleaños. Sus fiestas eran conocidas entre hombres gays de Cairo por tener grandes audiencias, y permitir que las personas experimentaran su sexualidad como en pocos espacios podían hacerlo. Algunos contaban que el año anterior hubo una orgía de más de 100 invitados. Otros narraban que podías hacer lo que quisieras durante todo un fin de semana y que todo mundo se besaba con todo mundo. Lissa Wynn explica que con los procesos de globalización del Norte de África y el Medio Oriente, se reimaginaron identidades en esta región con migraciones que trajeron mitos urbanos, rumores y chismes acerca de sexualidades, identidades de género y subjetividades. Wynn analiza retratos y encarnaciones de fantasías sobre sexoservidoras y actrices frente a hombres del Golfo como depredadores sexuales (Wynn 2007: 160–68). Estos rumores que se esparcen entre la comunidad egipcia y extranjera resultan en un nuevo imaginario que confronta

proyectos simbólicos de espacios urbanos sucios, populares y sobrepoblados. Quienes participan en esta performatividad de la fiesta y de la sexualidad reimaginan un Cairo global, segregado, y próspero, con órdenes morales superados por el capital económico, para romper barreras de lo que Amar llama masculinidades securitizadas. Así, las instituciones gubernamentales y empresas de seguridad privadas que intentan modelar masculinidades a vigilar (como la de depredadores sexuales, terroristas y miembros de pandillas) (Amar 2011: 40), se ven rebasadas por una performatividad de masculinidad económicamente pudiente, que ignora las supuestas barreras morales de libertinaje al amurallarse en un vecindario de ricos y sobornos.

La fiesta fue en una mansión (o *villas*, como le llaman en Egipto) en un suburbio de difícil acceso. Sobre la carretera en el desierto, el conductor dio una vuelta en el callejón equivocado y pasamos por el pueblo circundante a las altísimas paredes de las mansiones. El conductor se disculpó conmigo por pasar por ahí. Le pregunté que por qué tendría que disculparse, a lo que respondió que me estaba haciendo ver el lado pobre de la gente que trabajaba en las mansiones. Este anillo de pobreza era el pueblo originario en donde se construyeron estas mansiones, forzando a las personas que viven ahí a trabajar en el servicio doméstico, y a la venta de productos que sirvieran a estas casas, según narró el conductor.

Una vez adentro, noté el mismo patrón que las demás fiestas privadas que viví en otras ocasiones: una alberca, cuartos en donde hombres iban a besarse y tener relaciones sexuales, y una tarifa para entrar y pagar por la renta de lugar. Como amigo del cumpleaños, y como extranjero, yo no pagué entrada. El DJ era un extranjero que viajaba todos los veranos a Cairo de vacaciones, y como ingeniero de sonido él era requerido en muchas de estas fiestas gays para arreglar los altavoces y la música. Uno de los asistentes se acercó a mí, sin que pudiera reconocerle. Después de unos instantes por fin recordé que nos habíamos visto el año anterior en una fiesta en un departamento. Lo que hizo difícil reconocerlo fue que ahora iba vestido con una peluca pelirroja, lacia y larga, maquillaje, vestido y tacones. Estábamos a 34° C, por lo que pregunté a Isa si no tenía calor. Me dijo que estaba acostumbrado al calor de Cairo y que no le pesaba usar esa peluca a esa temperatura. Me dijo que era el único momento en el que podía vestirse así y se sentía hermosa.

Mientras se ventilaba con un abanico que llevaba, platicamos de cómo había cambiado su vida en ese año. Isa era dentista y había conseguido un trabajo en un consultorio recién egresado de la universidad (todo un logro con la crisis de desempleo que estaba afectando al menos a 29-30 % de la población joven entre 2015-2017) (World Bank 2020). Apenas esa semana, su

jefe lo despidió sin ningún motivo, pero Isa asegura que fue porque se enteró que era gay. Le dijo que lo criticaban por ser afeminado, y que aunque sus clientes no parecían tener problema, a su jefe no le parecía apropiado. Seguí conversando con otros invitados, egipcios, y les dije que venía de platicar con Isa. Se empezaron a burlar y a preguntar por qué estaba hablando con esa mujer. Otro respondió que “eso no era una mujer, y que daba asco”. Uno de ellos empezó a gritar “¡badr!”. En árabe egipcio las letras y pronunciación cambian; sin embargo, la raíz viene de clítoris. *Badr* se usa para hablar de alguien que está comportándose de forma afeminada, como un insulto que refiere al clítoris y, en consecuencia, a que quien habla y está criticando se está comportando “como una mujer”. Diferentes interlocutores reaccionan distinto al uso de esta palabra. Si bien, algunos hombres lo consideran inapropiado, vulgar y “de clase baja”, otros lo encuentran divertido y como forma de insulto a lo femenino. La explicación que varias personas me dieron de su uso fue que viene del lenguaje de bailarinas de danzas orientales y de sexoservidoras durante las décadas de los ‘50 y 60’. Al referirse a alguien como *badr*, no sólo se le está aludiendo como persona disidente de género por expresar una feminidad rechazada entre hombres atraídos a otros hombres pero que son masculinos, sino que está mal vista por ser una feminidad asociada al sexo servicio y la pobreza económica.

Vemos una vez más lo que Sarah Hamdan llama “diferentes diferencias” árabes. La performatividad del cuerpo forma subjetividades diversas dentro de lo que podía denominarse minoría sexual. No obstante, va más allá de una política de reclamar derechos e identificarse como gay para participar en un movimiento de política identitaria. Como Hamdan, estoy mapeando sexualidades *queer* nómadas —no estáticas—, cuyos deseos y placeres cambiantes y sin etiquetas sirven más para explicar cómo se localiza el poder en el día a día de las performatividades disidentes sexogenéricas (Hamdan 2015: 73–74), en vez de cómo se crean grupos LGBT+. Si dejamos a lado esa política identitaria, vemos cómo la homonormatividad de este grupo de hombres gays rechaza otras expresiones de género que ven como inapropiadas a la masculinidad, sin importar la orientación sexual. Vemos una contradicción dentro de la performatividad de género, donde no alcanza con pensar en distinciones de clase o raza para comprender cómo el habitus *queer* que se crea al rentar una mansión para tener orgías gays está ligado a una normatividad de género que rechaza lo afeminado y lo fluido, como pudo ser Isa.

4 Vida nocturna y raza

Durante las décadas de 1970 y 1980, Wynn describe *Pyramids Road* como uno de los lugares favoritos para turistas del Golfo adinerados por la gran cantidad de cabarets y clubes nocturnos que tenía esta calle que daba a las pirámides de Giza (Wynn 2007: 129–30). A finales de los ochenta, una turba incendió parte de la zona, y a inicios de la década de los 2000, el gobierno egipcio comenzó campañas de arrestos en esos bares y clubes contra sexoservidoras y hombres que la policía identificaba como sodomitas y hasta terroristas. Este momento es importante, como argumenta Amar, porque tras el arresto de los 52 hombres en el *Queen Boat*, el gobierno comenzó a hipervisibilizar una nueva forma de política identitaria donde la homosexualidad como minoría sexual se volvió una identidad vinculada a una amenaza a la seguridad nacional (Amar 2013: 72–75).

Africana es un club que sobrevivió las dificultades económicas de *Pyramids Road* y surge de un continuo proceso de globalización y de oleadas de migración del resto de África hacia Egipto —particularmente de Sudán. Según narraciones en blogs y publicaciones de Cairo360 (una guía parecida a Vice u otras plataformas de viaje para jóvenes), Africana está presente al menos desde 2010. Este es un lugar concurrido por la diáspora negra de clase trabajadora que radica en Cairo y que quiere escuchar ritmos fuera de la música popular egipcia o árabe y más cercana al Afrob Blues, Hip Hop y RnB africanos (lo que los Djs en Africana Club llaman afrobeats). El lugar vende alcohol que en otros sitios generalmente no se encuentran, y permite el sexo servicio de hombres y mujeres (Cairo360 2010; Frenchie 2010).

Ibrahim, un amigo de mis amigos con los que fui, me explicó que el espacio comenzó a volverse famoso entre la diáspora europea y estadounidense que buscaba espacios de diversión y consumo que les permitiera bailar de formas que en otros clubes nocturnos no está permitido. También se volvió un espacio donde personas sexodisidentes podían bailar y tener contacto físico sin levantar tantas sospechas. Las personas que ofrecen sexoservicio se acercan a la clientela sin discriminar entre hombres y mujeres, por lo que hay un acuerdo tácito que acepta las relaciones homoeróticas. No obstante, este espacio está acompañado de una dimensión de raza y clase aún más exacerbado dada la historia y performatividad de corporalidades y culturas musicales negras.

Cuando llegué con un grupo de egipcios y extranjeros, hombres y mujeres de diferentes orientaciones sexuales, me di cuenta que cobraron 300 libras egipcias a las personas blancas. Mis amigos egipcios me dijeron que

habláramos en árabe, y nos cobraron 250 libras. Alcancé a escuchar cómo las personas detrás de nosotros, hablando árabe sudanés, pagaron 80 y 90 libras. La popularidad del lugar como un espacio de liberación sexual provocó esta atracción de extranjeros blancos. Distinto a su privilegio de clase al rentar villas, este espacio de disidencia sexual negra decidió imponer un precio más alto a quienes no pertenecían a la clientela habitual (de clase trabajadora) y que además podía pagar esas tarifas por el puro valor agregado de beber y bailar sin sentirse bajo vigilancia.

La creación de un habitus *queer* en Africana no viene desde la sexodisidencia que practican personas que puedan identificarse como LGBT+ o que tengan atracción sexual por el mismo sexo. Este espacio es sexodisidente a partir de las prácticas sexuales que la comunidad negra migrante de clase trabajadora creó para ella misma, donde personas egipcias y extranjeras blancas son invitadas. Es decir, este es un habitus *queer* no por ser ideado por hombres egipcios que buscan vivir sus deseos sexuales fuera de la heteronorma o la heterosexualidad, sino por una comunidad migrante marginalizada cuyo proyecto de moralidad disidente está insertado en una historia espacial mucho más antigua. Recordemos que culturas sexuales insurgentes ya existían desde la década de 1950 en esta calle, y siempre luchaban contra políticas de moral pública de los diferentes gobiernos y grupos conservadores en el país. (Amar 2013: 88–90). Como parte de la migración de clases obreras negras a Egipto, este espacio es más que una resistencia a la segregación de clase que existe en otras zonas ricas que frecuentan personas sexodisidentes de clase media y clase alta. También es un reconocimiento a las culturas sexuales negras de África Subsahariana que crean sus propios habitus *queer* donde el homoerotismo es sólo un componente más de performatividades corporales que quieren expresar en Africana Club.

5 Habitus *queer* y minorías sexuales

Las prácticas y performatividades del cuerpo de personas LGBTIQ+ y disidentes sexuales y de género en Cairo expanden nociones y formas de entender sistemas de género en este espacio urbano. Al crear habitus *queer*, estas personas habitan espacios heterosexuales y heteronormativos por encima de un velo que divida a la mayoría heterosexual de las minorías sexuales y de género. En su lugar, crean sitios colectivos de carácter rebelde que retan divisiones binarias de hetero vs. homo, público vs. privado, masculino vs. femenino, para vivir su día a día dentro de ensamblajes de raza, género,

geografía de origen y clase económica. Su vida como minorías sexuales se vive junto a una performatividad del cuerpo que les hacen identificarse como personas para socializar pero que siguen divididas más allá de la orientación sexual y la identidad de género.

El recorrido espacial y performático de los cafés y los *ahwas* nos permiten ver cómo las divisiones de clase permean en los espacios donde una persona sexodisidente puede socializar, sin ello implicar que no existan espacios a lo largo de la urbe donde cualquier persona pueda tener un encuentro homoerótico y homosocial. No obstante, en muchos de estos cafés se viven formas de masculinidad influenciados por esas divisiones de género y clase, y son evidentes en la forma en la que predominan los hombres (sobre todo de noche); en cómo se visten las personas; en la forma en la que pueden hablar; y en la forma en la que portan accesorios. Si bien en algunos espacios ciertas masculinidades no eran cuestionadas (sea en centros comerciales, cafés artísticos o *ahwas* populares), otras formas de masculinidad hubieran levantado sospechas que hubieran acarreado preguntas sobre la orientación sexual de quienes rompieran la performatividad corporal del momento. El habitus *queer* que se crea en estos cafés, entonces, obedece a ciertas performatividades de masculinidad que pueden variar en una misma noche, chocan entre personas en el mismo espacio, y generan un lenguaje corporal a veces reconocible entre hombres atraídos a otros hombres.

En fiestas privadas y *raves*, encontramos cómo la performatividad de una supuesta libertad sexual está acompañada de una performatividad del cuerpo que imita un cosmopolitismo a la emiratí o a la europea. La idealización de la libertad sexual está acompañada de divisiones de clase donde estos habitus *queer* son habitados por personas que pueden pagar por su segregación y seguridad. Como explica Merabet, la apropiación de espacios securitizados por el nuevo modelo de urbanización del desierto egipcio está acompañada de una performatividad de capital económico particular y una forma de consumo. Participar en estos espacios no es posible para todo el mundo; sin embargo, la mayoría de los asistentes de las fiestas que describí sólo pueden aspirar a la performatividad de pertenecer a ese espacio cosmopolita de liberación sexual. Las contradicciones surgen cuando vemos rechazo a expresiones de género no homonormadas, como la de Isa. Por ello, la performatividad corporal que se aceptaba no sólo estaba intervenida por una forma de vestir, hablar y portar accesorios que revelaran solvencia económica, sino que debían ser masculinas y binarias.

Finalmente, los espacios nocturnos como Africana hacen ver que las personas sexodisidentes no siempre tienen un proyecto político, y de ahí mi in-

terés por mapear su vida diaria y su performatividad cotidiana de sistemas de género, raza, y clase. Africana es un espacio de disidencia sexual que surge de un proceso de marginalización racial y económica más allá de la división de heterosexual y homosexual. A partir de la historia de un espacio gentrificado, violentado por las autoridades, y mancillado económicamente por la marginalización de grupos religiosos y de conservadores, Africana surgió como una cultura sexual insurgente. La posibilidad de personas sexodisidentes de convivir en ese espacio con migrantes negros de África Subsahariana nos invita a pensar en la raza como elemento esencial del que grupos de seguridad y policíacos generan identidades estáticas para demonizar: la sexoservidora migrante; el homosexual cosmopolita y extranjero; el migrante pobre y violento (Amar 2013: 71–78; 2011: 43).

Estudiar la performatividad de personas LGBTIQ+, así como de personas disidentes sexuales y de género, en Cairo, nos ayuda a ver cómo se flexibilizan barreras estáticas de identidad y descentraliza el lente orientalista hacia el gay oprimido en Medio Oriente. Al recuperar las performatividades individuales y colectivas vemos lo compleja que son las formaciones de identidad de género y, según Merabet, cómo capturan los pulsos locales del tiempo fuera de un denominador político identitario (Merabet 2015: 68). Reconozco la importancia de la labor que hacen activistas por derechos personales, derechos sexuales y reproductivos, y derechos de las minorías sexuales en Egipto. No obstante, esta etnografía invita a pensar en el espacio, en el tiempo y en las dimensiones de la vida cotidiana que no siempre tienen sentido, y no tendrán desarrollos lineales, pero cuya plasticidad nos da esperanzas de prácticas disidentes en un mundo heterosexualizado.

Bibliografía

ABAZA, Mona (2011) “Critical Commentary. Cairo’s Downtown Imagined: Dubaisation or Nostalgia?”, *Urban Studies* 48(6): 1075–1087.

ABDELTAWAB, Hassan (2016) “9 Reasons Why Egyptian Dudes Prefer An Ahwa To A Café”, *Cairo Scene* disponible en <https://tinyurl.com/yxs4eyna>.

AMAR, Paul (2011) “Middle East Masculinity Studies. Discourses of ‘Men in Crisis’, Industries of Gender in Revolution”, *Journal of Middle East*

Women's Studies 7(3): 36–70.

AMAR, Paul (2013) *The Security Archipelago; Human-Security States, Sexuality Politics, and the End of Neoliberalism*. Social Text Books. Durham: Duke University Press.

BERNARD, Edwin J. (2008) “Egypt: Human Rights Watch Highlights Criminalisation of People with HIV” *HIV Justice Network*, disponible en <https://tinyurl.com/y52qazd6>.

BIRDAL, Mehmet Sinan (2020) “The State of Being LGBT in the Age of Reaction: Post-2011 Visibility and Repression in the Middle East and North Africa”, en: Bosia, M.; McEvoy, S. y Rahman, M. (Eds.), *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 267–283.

CAIRO360 (2010) “Africana , Giza”, *Cairo 360 Guide to Cairo, Egypt*, disponible en <https://tinyurl.com/y36adyuh>.

ELSHESHTAWY, Yasser (2006) “From Dubai to Cairo. Competing Global Cities, Models, and Shifting Centers of Influence”, en: Singerman, D. y Amar, P. (Eds.) *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: The American University of Cairo Press, pp. 235-251.

FRENCHIE (2010) “Expatriate Lifestyle Might Not Make It!”, *Black in Cairo (blog)*, disponible en <https://tinyurl.com/yy3d8qaj>.

GONZÁLEZ ORTUÑO, Gabriela (2017) “Teorías de la disidencia sexual: de contextos populares a usos elitistas. La teoría *queer* en América Latina frente a las y los pensadores de disidencia sexogenérica”, *De Raíz Diversa. Revista especializada en estudios latinoamericanos* 3(5): 179.

HAMDAN, Sarah (2015) “Becoming-*queer*-Arab-Activist: The Case of Meem”, *Kohl: A Journal for Body and Gender Research* 1(2): 67–82.

HUMAN RIGHTS WATCH (2004) “In a Time of Torture. The Assault on Justice in Egypt’s Crackdown on Homosexual Conduct”. New York: Human Rights Watch.

JACOB, Wilson Chacko (2011) *Working out Egypt Effendi Masculinity*

and Subject Formation in Colonial Modernity, 1870-1940. Cairo: The American University in Cairo Press.

MADA MASR (2018) “Sara Hegazy, Ahmed Alaa Released on Bail after 3 Months in Pretrial Detention in ‘Rainbow Flag’ Case” Mada Masr (blog) disponible en <https://tinyurl.com/yxfs4gnq>.

MASSAD, Joseph (2007) *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

MENNA, Amr (2014) “Egypt’s Homosexuals Struggle for Freedom”, *Egyptian Streets*, disponible en <https://tinyurl.com/yy9anhso>.

MERABET, Sofian (2014) “*queer* Habitus: Bodily Performance and *queer* Ethnography in Lebanon”, *Identities* 21(5): 516–531.

MERABET, Sofian (2015) *queer Beirut*. Austin: University of Texas Press.

PUAR, Jasbir (2017) “Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Sexualities”, en: Sircar, O. y Jain, D. (Eds.), *New Intimacies, Old Desires: Law, Culture and queer Politics in Neoliberal Times*, Chicago: Zubaan, pp. 1–28.

PUAR, Jasbir; RUSHBROOK, Dereka y SCHEIN, Luisa (2003) “Sexuality and Space: queering Geographies of Globalization”, *Environment and Planning D: Society and Space* 21(4): 383–387.

SINGERMAN, Diane y AMAR, Paul (eds.) (2006) *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture, and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: The American University of Cairo Press.

WORLD BANK (2020) “Unemployment, Youth Total (% of Total Labor Force Ages 15-24) (National Estimate) - Egypt, Arab Rep”, *The World Bank*, disponible en <https://tinyurl.com/y5rx3owl>.

WYNN, Lisa (2007) *Pyramids & Nightclubs: A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban Legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers*. Austin: University of Texas Press.