



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**LA CONTENCIÓN Y LA FUGA.
UNA ETNOGRAFÍA DEL DESEO GAY EN TIJUANA**

Tesis presentada por

Pablo Antonio Caraballo Correa

para obtener el grado de

MAESTRO EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2018

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director(a) de Tesis: _____

Dr. Guillermo Alonso Meneses

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____

2. _____

3. _____

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al CONACYT y a El Colegio de la Frontera Norte por la oportunidad de dedicarme enteramente a la realización de esta maestría y de la investigación, que es su resultado. A mi director, Guillermo Alonso Meneses, por el apoyo y la confianza. A Rafael Alarcón, por sus críticas, contribuciones y disposición. A Robert Irwin, por sus observaciones y aportes. A Pablo Pérez Navarro, Beatriz González-Stephan, Sigifredo Leal Guerrero, Yosjuan, Rodrigo Laguarda y Andrés Gaeta, por atender mis consultas y por sus comentarios y sugerencias.

De la planta docente de la maestría, agradezco especialmente a las profesoras Olga Odgers, Marlene Solís y Laura Velasco por haber aportado, a través de sus clases, insumos que directa e indirectamente enriquecieron este trabajo. A la profesora Silvia López, porque parte del análisis que hago del contexto de Tijuana fue el resultado de su seminario sobre género y espacio. Y a Sayak Valencia porque sus tareas videograbadas me obligaron a entender mejor algunos de los autores que finalmente formaron parte de esta investigación.

Agradezco a Roberto y Patricio porque casi desde mi primer día en Tijuana estuvieron conmigo y me acompañaron en todo lo que necesité, en un trayecto que ha sido tanto académico como personal. A Elizabeth, que resultó ser la mejor roomie de todas, y a Mayaya porque siempre ha estado presente.

Agradezco sobre todo a mi mamá, a mi papá y a mi hermana, porque compartiendo o no mis razones y mis motivaciones, me han apoyado en todo lo que he hecho en la vida y siempre han estado acompañándome, incluso desde lejos.

Por último, agradezco a las personas que, aun sabiendo el destino de nuestras conversaciones, estuvieron abiertas a compartir conmigo sus experiencias, en particular agradezco a Dani su disposición.

RESUMEN

La investigación tuvo por objetivo analizar las dinámicas de racialización que operan en las interacciones de ligue gay en Tijuana. Se entiende el ligue gay, en sentido amplio, como el conjunto de prácticas a través de las que los hombres gais buscan presentarse, ante aquellos que son objeto de su deseo, como un potencial objeto deseado por ellos. En ese sentido, estas interacciones permiten observar la configuración del deseo gay, entendido éste a partir de las relaciones y tensiones que supone con la identidad gay moderna. La metodología se basó en el método etnográfico. Las técnicas empleadas fueron la entrevista y la observación. De acuerdo con el análisis, la masculinidad funciona, en el contexto abordado, como el eje en torno al que se articula el deseo de los hombres gais, pero a su vez la blanquitud interviene como principio organizador del mismo. Esto conlleva a una incorporación y reproducción de las jerarquías sociales y raciales que se expresa en la atribución de determinadas formas de valor a los sujetos que participan de estas interacciones. Así, los cuerpos racializados son dotados de un valor erótico puro que niega la atribución de otras formas de valor, mientras que el cuerpo que hace suyos con éxito los símbolos de blanquitud, afirma para sí, un valor que no es solo erótico, sino también social y estético.

Palabras claves: deseo gay, ligue gay, blanquitud, racialización, identidad gay

ABSTRACT

The objective of this investigation was to analyze the dynamics of racialization at work in the interactions of gay hookups in Tijuana. The hookup process is understood here, in a broad sense, as the set of practices through which gay men seek to represent themselves to those whom they desire, as a potential object of desire for the latter. In this sense, these interactions allow us to observe the configuration of gay desire, understand from the relations and tensions that modern gay identity implies. This project's methodology was ethnographic, and included techniques of interviews and observation. According to its analysis, in the context addressed, masculinity functions as the axis around which the desire of gay men is articulated, while whiteness intervenes as its organizing principle. This leads to an incorporation and reproduction of the social and racial hierarchies that are expressed in the attribution of certain forms of value to the subjects that participate in these interactions. In this way racialized bodies are endowed with a pure erotic value that denies the attribution of other forms of value, while bodies that assume symbols of whiteness for themselves, affirm a value that is not only erotic, but also social and aesthetic.

Keywords: gay desire, gay dating, whiteness, racialization, gay identity

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN..... | 1 |
| 1. Masculinidad y modernidad gay | 2 |
| 2. El “campo” y el objeto..... | 4 |
| 3. El método y las técnicas | 7 |
| 4. Los entrevistados y yo | 9 |
| CAPÍTULO 1 CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN | 13 |
| 1. La modernidad gay en México | 13 |
| 1.1. El puto, luego homosexual | 14 |
| 1.2. Los gais..... | 16 |
| 1.3. Género y cuerpo de los gais..... | 20 |
| 2. Tijuana..... | 24 |
| 2.1. El norte blanco y la frontera | 24 |
| 2.2. El ambiente tijuanaense y la leyenda | 28 |
| CAPÍTULO 2 MARCO TEÓRICO | 39 |
| 1. Identidad y actuación (performance)..... | 39 |
| 2. Blanquitud y capital cultural..... | 44 |
| 3. Masculinidad y deseo gay..... | 49 |
| 4. Racialización y capital erótico..... | 52 |
| CAPÍTULO 3 ANÁLISIS DE RESULTADOS | 57 |
| 1. Actuar la masculinidad | 58 |
| 1.1. La masculinidad expuesta (en un <i>table</i> gay de Tijuana) | 59 |
| 1.2. El cuerpo masculino (en Grindr) | 61 |
| 2. Blanquitud y racialización. Una taxonomía del deseo gay en Tijuana..... | 66 |
| 2.1. “Sano” y “trabajador” | 67 |
| 2.2. “Latino” | 74 |
| 2.3. “Norteños” y “vaqueros” | 77 |
| 2.4. “Chacal” | 79 |
| CONCLUSIONES..... | 86 |
| BIBLIOGRAFÍA | 89 |

ÍNDICE DE FIGURAS

| | |
|--|----|
| Figura 1.1 Cartel de la Gran Marcha del Lesbica/homosexual de 1983 (Ciudad de México) .. | 17 |
| Figura 1.2 Publicidad de un bar de ambiente en la Ciudad de México (1992) | 19 |
| Figura 1.3 Cartel de la Semana Cultural de 1986 (Guadalajara)..... | 21 |
| Figura 1.4 Portadas de revistas gay de inicios de la década de 1990 | 23 |
| Figura 1.5 Publicidad de la revista Frontera Gay | 31 |
| Figura 1.6 Mapa del ambiente tijuanaense | 33 |
| Figura 1.7 Interfase de Grindr (pantalla de inicio, perfil de usuario y chat) | 37 |
| Figura 3.1 Imágenes de perfil en Grindr (torsos) | 62 |
| Figura 3.2 Imágenes de perfil en Grindr (axilas)..... | 63 |

| | |
|--|----|
| Figura 3.3 Imágenes de perfil en Grindr (plano en picado)..... | 64 |
| Figura 3.4 Comparación entre imágenes de perfil en Grindr y el porno gay y la publicidad ... | 65 |
| Figura 3.5 Comparación entre imagen de perfil en Grindr y arte homoerótico y publicidad ... | 67 |
| Figura 3.6 Imágenes de perfil en Grindr ("cuerpo gym")..... | 68 |
| Figura 3.7 Referencia al gimnasio en la presentación visual en Grindr | 70 |
| Figura 3.8 Referencias símbolos de capital cultural en Grindr | 72 |
| Figura 3.9 Sewer Boy, modelo de la productora Mecos Films | 82 |

INTRODUCCIÓN

Un chiste cuenta que un joven le confiesa a su padre ser gay, y éste le responde que gay es Ricky Martin, “tú eres un pobre puto”. La secuencia matiza la experiencia de salir del closet, advirtiendo que la identificación no basta para que uno sea leído dentro de una categoría determinada: hay que ser “investido” en la posición que ella convoca para lograr el reconocimiento a partir de ella (Hall, 2003, p.21). La posición social del sujeto lo devuelve al espacio denostado. Es un “pobre puto” porque es un puto pobre. La (im)posibilidad de reconocimiento indica, además, las diferentes maneras de vivir ciertas discriminaciones, según el lugar que uno ocupa en la sociedad. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Discriminación (ENADIS) realizada en México en 2010, 75.7 por ciento de la población considera que los derechos de las personas homosexuales se respetan poco o nada, y 52 por ciento de las personas homosexuales, lesbianas y bisexuales consideran que su principal problema es la discriminación. No obstante, mientras que solo 37.4 por ciento de los homosexuales, lesbianas y bisexuales del nivel socioeconómico “medio/alto” están de acuerdo con tal afirmación, 58.5 y 57.7 por ciento de esta misma población, pero perteneciente a los niveles “muy bajo” y “bajo”, respectivamente, se siente discriminada (CONAPRED, 2011).

Por otra parte, para Moreno (2012a), el racismo es un principio organizador fundamental de la sociedad mexicana contemporánea. Según la ENADIS, 15 por ciento de la población mexicana siente que sus derechos no han sido respetados debido a su “color de piel”. Sin embargo, este porcentaje varía, nuevamente, al observar las diferencias en niveles socioeconómicos. Mientras que 11.6 por ciento de personas pertenecientes al nivel “medio alto/alto” se ha sentido víctima de esta forma de discriminación, en las de nivel “muy bajo” el porcentaje es de 17.8. Más aún, este racismo no se reduce a distinciones basadas en el “color de piel”. Por ejemplo, de acuerdo con la misma encuesta, 32.7 por ciento de las personas jóvenes consideran que no han sido aceptadas en empleos disponibles debido a su apariencia. Pero, si dentro del nivel socioeconómico “muy bajo” el porcentaje de jóvenes que se siente víctima de este tipo de discriminación asciende a 53 por ciento y en el nivel “bajo” es de 22.8 por ciento, en los niveles “medio” y “medio alto/alto” es de 0 por ciento. Los datos ilustran la vigencia del problema que señala Moreno (2012a), tanto como su complejidad. Racismo y racialización no son efectos de diferencias inscritas en el cuerpo de una vez y para siempre, sino que involucran formas de

clasificación social que exceden la raza, en un sentido clásico. Partiendo de ello, el objetivo de la presente investigación es analizar las dinámicas de racialización implicadas en el deseo y en las interacciones de ligue de hombres que se identifican como gais en Tijuana. A modo de introducción, en los siguientes apartados se exponen las líneas principales que atraviesan dicho análisis.

1. Masculinidad y modernidad gay

Existen dos perspectivas de análisis ampliamente extendidas en torno al deseo homoerótico y gay. Una, inserta tanto en la academia como en un cierto sentido común, ha señalado que la polaridad entre virilidad y afeminamiento es “una de las grandes estructuras” de divergencia entre homosexuales (Eribon, 2001, p.13). Dicha polaridad con frecuencia ha colocado al homosexual afeminado (o la loca) en el lugar de la alteridad a partir de la cual los gais políticamente movilizados se presentan como sujetos “dignos” de discurso (Altman, 1996; Perlongher, 1999; Boivin, 2013; Argüello Pazmiño, 2014); y ha hecho, asimismo, de la masculinidad “el eje articulador del placer y la identidad entre estos hombres” (Parrini Roses y Flores Pérez, 2015, p.334). La masculinidad sería, desde este punto de vista, una fuerza centrípeta que arrastra o excluye. Pero reducir esas relaciones y jerarquías a una cuestión de género, resulta limitado, y conlleva el riesgo de reificar la masculinidad como instancia transparente y aislada de otras dimensiones que a la vez que la tensionan, la constituyen. En el presente análisis se entiende la identidad gay moderna como una construcción que responde a la articulación de procesos de identificación de género con distinciones de clase y dinámicas de racialización, a partir de los que se definen los límites del deseo gay y sus objetos. En otras palabras, la masculinidad es fundamental, pero no es el único ni el principio eje que interviene en la organización de estas relaciones.

Otro punto de vista en los estudios acerca de la identidad y el deseo gay, sobre todo cuando el objeto son sociedades no occidentales, señala la existencia de dos modelos o sistemas de homoerotismo diferenciados (Guasch, 1991; Almaguer, 1995; Parker, 1998; Perlongher; 1999; Foster, 2001). Almaguer (1995), por ejemplo, distingue entre un sistema europeo-norteamericano y uno mexicano-latinoamericano. Según este autor, el primero está dado por “el sexo biológico de la persona hacia la que se dirige la actividad sexual” y está ligado a una identidad discreta; el segundo, en cambio, “confiere significación a las prácticas homosexuales

según el propósito sexual” y las “categorías de personas [son] definidas en términos del papel que desempeñan en el acto homosexual” (pp.49-50). Este punto de vista, como sugiere Núñez Noriega (2007), reduce el llamado sistema mexicano-latinoamericano a un “sistema dual” de roles sexuales fijos (activo-penetrador y pasivo-penetrado), que se corresponderían con rasgos de personalidad y estatus sociales ligados a la “hombría”.

Pero el discurso en torno a un homoerotismo “moderno” gay como modelo que presupone su oposición a un modelo “tradicional”, no es solo descriptivo. En la medida que “tiende a asumir el carácter más ‘desarrollado’ de la identidad gay frente a otras formas de comprensión o identificación que son consideradas premodernas y, por lo tanto, atrasadas, inadecuadas, subdesarrolladas, no liberadoras, menos progresistas, en el clóset” (Núñez Noriega, 2007, p.365). La oposición se asienta en un sesgo occidentalista (Coronil, 1999) que, aun cuando se romantiza el modelo “tradicional” como puede percibirse en Perlongher (1999), tiende a dotar de una supuesta coherencia interna a ambos sistemas, y reproduce la jerarquía que impone la necesidad de superar un modelo (el “tradicional”) por otro (el “moderno”). Además, introduce dinámicas ambivalentes de racialización en torno a aquellos que son identificados como integrantes del sistema “tradicional”. En ese sentido, la distinción funciona, en sí misma, como parte de un proceso de “invención del otro” (Castro-Gómez, 2000), un otro, “reclutado” desde un pasado prepolítico y utópico, sobre el que se funda la modernidad gay (Perez, 2005).

De acuerdo con Cardín (1990), la homosexualidad siempre estuvo vinculada a un deseo por lo “primitivo”. Así, los viajes de André Gide dejan “entrever [sus] fantasías erótico-primitivistas (pp.164-165) y las fotos del barón Von Gloeden de jóvenes sicilianos han contribuido, según el autor, “no poco a la configuración del imaginario ‘gay’ moderno, lo que las sitúa en el origen de muchos textos posteriores donde fantasía erótica (‘gay’) y desplazamientos espacio-temporales aparecen estrechamente ligados” (p.166). Además, en textos como *Edén, edén, edén* de Guyotat, “a la fantasía combinatoria de los cuerpos se une la de las razas” (p.166) y en *Wild Men* de Schneebaum, el viaje se ve claramente movilizado por un deseo, dice Cardín (1990), hacia “los más diversos tipos de ‘salvajes’” (p.167). Para Perez (2015), esos cuerpos racializados (“*brown bodies*”), simbólicamente excluido, son el objeto de un “deseo gay cosmopolita”, que encarnan un pasado utópico e irrecuperable, salvaje y primitivo, y operan al mismo tiempo como “eje de la formación de una identidad y una comunidad gay masculina cosmopolita”¹ (p.1). Esta

¹ Todas las traducciones de textos en inglés son mías.

ambivalencia productiva inscribe los cuerpos en una narrativa evolucionista, como “modo nostálgico de identificación [que] define el cosmopolitismo gay, animando exóticas mise-en-scènes fundamentales para la emergencia y perpetuación de la modernidad gay y sus complicidades con el imperio estadounidense” (Perez, 2015, p.9).

Finalmente, la ambivalencia y ambigüedad de esos cuerpos racializados los hace también “infinitamente generativos” (Perez, 2005, p.185). En contextos donde las fronteras de lo racial no están del todo establecidas, cabe preguntarse entonces cómo las dinámicas de racialización tensionan la estabilidad de una identidad *propriamente* moderna. La hipótesis de la presente investigación es que, dentro de las interacciones de ligue gay, operan dinámicas de racialización moldeadas por indicios de clase que permiten estabilizar la identidad de los sujetos, restituyendo así sus exteriores y sus márgenes. Pero esta estabilidad está siempre asediada por el hecho de convertirse en objeto racializado de deseo (y exclusión), habilitando “un lugar ambivalente como exotizador/exótico y sujeto/objeto con relación a un deseo gay cosmopolita” (Perez, 2005, p.176). Esto, especialmente en una región fronteriza con Estados Unidos, implica tensiones y contradicciones, así como rupturas y aperturas que son movilizadas y aprovechadas por los sujetos. De este modo, coincidiendo con el planteamiento central de Perez (2015)², el presente análisis se diferencia del de este autor en que toma por objeto las relaciones “microscópicas” (Geertz, 2003) de un contexto localmente situado. En el siguiente apartado se delimita el “campo” de la investigación para luego introducir los conceptos que definen dicho objeto.

2. El “campo” y el objeto

La investigación se realizó en Tijuana, y el “campo”, en tanto marco contextual de la realidad estudiada, fue específicamente el *ambiente tijuanaense*. El término “ambiente” se usa en el mundo hispanohablante (Sívori, 2005) para hacer referencia al espacio social que contiene relaciones móviles y difusas, articuladas en torno a representaciones, sentidos y códigos compartidos, y atravesadas por dimensiones sociales que demarcan, a su vez, fronteras y taxonomías internas. Ser “de ambiente” significa hacer parte de esas relaciones y pertenecer al

² Perez (2015) propone entender la homosexualidad como la invención de un “agente práctico, si acaso accidental, de la expansión neocolonial (cuyas geografías son redefinidas también por las nuevas tecnologías visuales y de información), instrumentalizable tanto para la construcción de la nación moderna como para el flujo transnacional de capitales” (p.6). Desde este punto de vista, el homosexual es un locus de intervención, cuyo “deseo cosmopolita” habría servido, por así decirlo, para darle un cuerpo a la alteridad salvaje frente a la que se construye la noción moderna y occidental de civilización.

espacio que convoca. Así, según Monsiváis (2002), “entrar al Ambiente” significa “asistir sistemáticamente a reuniones y lugares, uniéndose a la comunidad a través de la frecuentación amistosa, el lenguaje y los gustos públicos” (p.91). En principio, el término se vinculaba a hombres homosexuales (o “que comparten en grados variados experiencias homosexuales”) (Sívori, 2005, p.19). Hoy se usa con relación a toda la población denominada LGBT³. Este cambio, más denotar una diversificación del espacio, responde a la incorporación de categorías más precisas para designar a quienes siempre lo integraron. Con todo, la visibilidad de los hombres que se identifican como gais sigue siendo preponderante.

En la medida que durante las últimas décadas la gente de ambiente (o parte de ella) ha alcanzado un cierto grado de “des-diferenciación” (Meccia, 2011) frente a la sociedad heterosexual⁴, los límites del ambiente han tendido a desdibujarse. Sin embargo, aunque no sea ni el único ni el principal espacio de sociabilidad de quienes lo integran, la noción conserva aún vigencia práctica⁵ tanto como pertinencia analítica. Cabe aclarar que, pese a las especificidades de este espacio, preferimos no recurrir a la noción de “cultura”, como hace por ejemplo Cardín (1990), para explicar las relaciones que definen al ambiente, en tanto que, como señala el mismo autor, la “cultura” supone siempre un “cierre identitario”. El ambiente, como se entiende aquí, hace referencia sobre todo a relaciones, prácticas y experiencias comunes, de modo que la pertenencia no necesariamente está vinculada a identidades determinadas. Ahora bien, si no todas las personas (ni todos los hombres) que lo integran se identifican como gais, por lo general los hombres que se identifican como gais sí desarrollan algún tipo de vinculación y sentido de pertenencia con el ambiente.

En este contexto, el objeto específico de la presente investigación (su “unidad de análisis”) son las dinámicas de racialización implicadas en el deseo gay. Entiendo por *deseo gay* aquel

³ Siglas de lesbianas, gais, bisexuales y trans (LGBT). A veces se hace explícita la diferencia entre transgéneros, transexuales y travestis (LGBT+), o se incluyen otros grupos, como intersexuales (LGBTI), *queer* (LGBTQ) o asexuales (LGBT+). También se coloca el signo más (LGBT+) para denotar su carácter aditivo. Es común, por otra parte, que algunos medios de comunicación (especializados o no) y organizaciones activistas, utilicen dichas siglas como sinónimo de hombres gais, invisibilizando las categorías que, en principio, se buscaban incluir.

⁴ En el ambiente mexicano se les llama “bugas” a las personas heterosexuales, fundamentalmente a los hombres, como un modo de identificar el exterior de la “comunidad”.

⁵ En términos prácticos, el ambiente puede ser también un valioso capital social, que derive en beneficios materiales y simbólicos (ver nota 40, p.47). Por ejemplo, como muestra Viteri (2014), los migrantes gais de origen ecuatoriano y latinoamericano que se encuentran en Estados Unidos, suelen utilizar sus redes “en grupos no necesariamente marcados por etnicidad y/o lugar de origen sino por identidad sexual” como mecanismo de incorporación a la sociedad, lo que les permite mejorar su situación, desplazándose rápidamente “de los enclaves ecuatorianos y latinos hacia los estadounidenses más ‘blancos’ y con más capital” (p.273).

que resulta de una sensibilidad ligada tanto a la identidad gay moderna del sujeto como a su deseo de identidad (entendido, con Butler, 2005, como un “vínculo apasionado” a las restricciones simbólicas que supone dicha identidad), moldeando ya no solo la dirección de este deseo (su “orientación” homoerótica) sino también las posibilidades que admite en torno a los objetos a los que se dirige. Un deseo, por tanto, que “no es indiscriminado sino que acciona, para consumarse, un complejo sistema de cálculo de los valores que se atribuyen a aquel que es deseado” (Perlongher, 1999, p.144).

Asimismo, entiendo la *identidad gay moderna* como una identidad que se estabiliza a partir de la diferenciación entre homosexualidad y heterosexualidad, por un lado, y sexualidad y género, por otro; y que además pone “énfasis en las relaciones emocionales tanto como en las sexuales” (Altman, 1996, p.83), de modo que su asimilación está ligada al ideal occidental de amor romántico heterosexual (Zanotti, 2010). La identidad gay surge históricamente dentro de una clase blanca, urbana y con capacidad de movilidad (Perez, 2015; Boivin, 2011; Eribon, 2001). La metáfora de “salir del closet” (identificarse públicamente como gay) sugiere tanto “un tipo de movilidad que no es universalmente disponible” como un individualismo y auto-determinación que se afirma a su vez en el derecho a la privacidad, propiedades vinculadas a la blanquitud (Perez, 2005, p.177). La identidad gay es “moderna” entonces en un doble sentido: primero, como oposición frente a aquellas formas de homoerotismo que designa “tradicionales” y que percibe como salvajes e incivilizadas; y, segundo, como designación de un lugar que, a partir de esa oposición, articula (y hace manifiesta) su propia condición de blanquitud. Así, aunque hoy no siempre se encuentra ligada a una posición de privilegios materiales, su adscripción depende de un tipo de movilidad, real o imaginado (Perez, 2005) y el acceso a un capital cultural⁶. Es, pues, “moderna” también en tanto “operativo de ‘modernización’” (Perlongher, 1999) que fija límites y exclusiones, posibilidades de inteligibilidad que trazan la frontera entre gais liberados y *propriamente liberales*, y “homosexuales no asumidos, o incorrectamente asumidos” (Perlongher, 1997, p.32; Perez, 2005; 2015); reservando para los que quedan excluidos, el lugar paradójico de objeto racializado de deseo (Perez, 2015) y la negación de su condición de sujeto de discurso (Butler, 2004; Puar, 2005).

⁶ En una entrevista de 1998, Bourdieu señalaba que “por razones sociológicas, los homosexuales (al menos sus líderes) poseen un capital cultural considerable, [por lo que] podrían jugar un papel en el trabajo de subversión simbólica indispensable para el progreso social” (Portevin y Pisanias, 2000).

Finalmente, el análisis se centra en las interacciones de ligue gay en Tijuana, en tanto que “unidad de observación” de la investigación (Guasch, 2002). Llamo *ligue gay* al conjunto de prácticas a través de las que un hombre que se identifica como gay busca presentarse, ante aquellos que son objeto de su deseo, como un potencial objeto deseado por ellos. Uso la expresión en términos similares a como Perlongher (1999) habla de “levante homosexual”. Sin embargo, retengo la idea más general de que el ligue puede estar orientado a entablar relaciones sexuales pasajero tanto como “relaciones amorosas” (DRAE). En ese sentido, el ligue gay implica “fuga” y contención, azar y cálculo, actuaciones tácticas y operaciones de atribución de valores y, en consecuencia, de selección y discriminación (Perlongher, 1999). Esto no quiere decir que las prácticas estén asentadas (necesaria y únicamente) en decisiones racionales. Pues las disposiciones del deseo no siempre pasan por la consciencia y a su vez las disposiciones del sujeto para actuar están limitadas por condiciones que exceden su voluntad (y su deseo) (Bourdieu, 1999).

3. El método y las técnicas

La investigación fue etnográfica. Siguiendo a Guber (2011), se entiende la *etnografía* como un método orientado a “comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (p.16). La etnografía es, para Geertz (2003), una “descripción densa” de la realidad, y una interpretación de la “trama de significación” (p.20) y del universo conceptual que los sujetos emplean para relacionarse efectivamente en su cotidianidad. En este sentido, la investigación se centró en las interacciones de los sujetos, pero atendiendo las conexiones entre dichas interacciones “microscópicas” (Geertz, 2003) y las condiciones estructurales que las limitan y posibilitan. De modo que, si las estructuras sociales dependen de la realización interaccional que los sujetos hacen de ellas, aun de manera inconsciente, inadvertida o imprevista (Denzin, 1992, p.28), esas interacciones ocurren a su vez dentro de lo que, para Goffman (1991), es “el hecho brutal de la posición propia en la estructura social” (p.181).

Las técnicas empleadas fueron la observación y la entrevista. La *observación* se entendió, siguiendo a Perlongher (1999), como una observación libre, que consistió en seguir los itinerarios de los sujetos analizados, “recogiendo impresiones, descripciones, situaciones y escenas de la manera más minuciosa posible” (p.33). Asimismo, fue una observación participante que, como señala Wacquant (2006), en la medida que implicó un alto nivel de

involucramiento, podría considerarse en determinados momentos, una participación con observación (p.24). En todo caso, frecuentemente mi presencia *como observador* en el “campo” me convertía en (y requería de mí ser) un *participante más* de sus dinámicas. Por lo tanto, los grados de participación y observación variaron durante el trabajo de campo, de acuerdo con los distintos escenarios y con mis propias disposiciones y posibilidades. Como se verá más adelante, mi propia condición dentro del “campo” impedía establecer una distancia artificial entre éste, los sujetos y yo, incidiendo también en las relaciones que me eran posible establecer.

La observación se realizó en dos tipos de espacios dentro del ambiente tijuanaense: en espacios de sociabilidad y en espacios del ligue. Como *espacios de sociabilidad* se incluyen tanto los lugares comerciales dirigidos específicamente a personas LGBT que hay en la ciudad, como los eventos culturales o recreativos donde su participación era central; tanto las reuniones formales (con fines académicos o político-organizativos) a las que asistí como las interacciones informales que establecí durante mi trabajo y durante mi estadía en Tijuana, en el marco de vínculos que exceden la propia investigación. Dentro de lo que llamo *espacios de ligue* se incluyen todos aquellos lugares o sitios propicios para, u orientados principalmente a, el ligue gay, haciendo énfasis en las interacciones que no están mediadas por intercambios de tipo económico. Con relación a éstos últimos, es necesario hacer tres consideraciones.

- Primero, los sitios de ligue abordados fueron principalmente redes digitales. En la actualidad, este tipo de espacios cumple un rol fundamental dentro de las interacciones analizadas (Leal Guerrero, 2011; Braga, 2015; Bonner-Thompson, 2017; Crooks, 2013; Race, 2015). Si bien estoy consciente de que los mismos no solo se ajustan a dinámicas preexistentes, sino que inciden en la modelación de las interacciones sociales y de la percepción del espacio en el que éstas ocurren (Stempfhuber y Liegl, 2016), en la presente investigación se abordan como un escenario más de relaciones insertas en un “campo” más amplio.
- Segundo, aunque me centro en interacciones de ligue gay, los espacios señalados no deben considerarse como exclusivamente gais, ya que (como en el caso más general del ambiente) la participación en los mismos no presupone la adhesión a una identidad determinada.
- En tercer lugar, también conviene tener presente que la distinción entre espacios de sociabilidad y de ligue es analítica, y en realidad las fronteras que los separan son bastante difusas. Así, por ejemplo, hay hombres que utilizan Grindr para buscar información sobre la ciudad (Crooks, 2013; Stempfhuber y Liegl, 2016), para entablar relaciones de amistad o

para ofrecer servicios no sexuales. De igual modo, todo espacio de sociabilidad es siempre, y no solo en el contexto analizado, un potencial espacio de ligue.

La otra técnica usada fue la *entrevista*. Perlongher (1999) distingue dos tipos de entrevistas: las entrevistas itinerantes, que consisten en un contacto abierto y relativamente espontáneo; y las entrevistas en profundidad, que consisten en un contacto prolongado y de mayor profundidad. En la presente investigación se emplearon ambos tipos. En los casos de las entrevistas itinerantes, con frecuencia se trató de lo que Goffman (1991) llama “rituales de contacto” (p.191), una interacción breve y superficial, donde por ejemplo en Grindr algún usuario iniciaba una conversación con una foto, pero la abandonaba al no recibir la respuesta esperada. También se incluyen en este tipo de entrevistas las conversaciones más o menos extensas, pero espontáneas y sin direccionamiento. En cambio, para las entrevistas en profundidad les informé a los sujetos, antes de pautar el o los encuentros, que la conversación serviría para los fines de esta investigación. Se realizaron siete entrevistas de este tipo. En general, no hubo para las mismas un guion de preguntas establecidas y el registro se realizó a través de notas en el momento y del diario de campo.

En todo caso, la entrevista se entendió en todo momento como una relación social y no como una fuente de acceso a hechos verídicos (Guber, 2011), de modo que, en tanto marco de una interacción específica, el contexto mismo de la entrevista sirvió de escenario de observación. Asimismo, dentro de las observaciones realizadas se incluyeron, como se verá, otras fuentes de información que permitieron comprender la dimensión inmediata de las interacciones a través de sus relaciones con un contexto más amplio. Entre estas fuentes se incluyó la revisión de (1) medios de comunicación (en su mayoría digitales y con sede en la Ciudad de México) dirigidos a gays o LGBT, (2) material pornográfico gay realizado por productoras mexicanas o por productoras especializadas en modelos mexicanos y latinos, y (3) blogs, sitios digitales y material en línea que forma parte de las redes que constituyen el ambiente.

4. Los entrevistados y yo

Los entrevistados eran *hombres que se identifican como gays*⁷. Éste fue, en principio, el único criterio de inclusión para las entrevistas en profundidad. La identificación como gays implica,

⁷ No incluyo aquí a conocidos y amigos con los que cree vínculos antes o fuera del “trabajo de campo”, pero que me acompañaron, en muchos casos, a explorar los lugares que describo y cuyas conversaciones, a veces extensas y profundas, también aportaron material valioso para el análisis. Manuel, como se verá más adelante,

- en primer lugar, que los sujetos se identifican con el género al que fueron asignados al nacer; asignación social que responde y se corresponde con una constitución anatómica considerada masculina. Es decir, no son transgéneros.
- En segundo lugar, reconocen su deseo (homoerótico) como parte fundamental de lo que son como persona, y como base de distinción frente a la población mayoritaria, identificada como heterosexual.
- Por último, se identifican con un conjunto de representaciones en torno a las que se articula la identidad gay. Entonces, al hablar de hombres que se identifican como gais (o, por economía de espacio y lenguaje, hombres gais o simplemente gais) se quiere resaltar la diferencia entre la identidad y los procesos de identificación que proceden a partir de ella, pero que no están de antemano determinados.

Siguiendo a Briones (2007), entendemos la “identificación” como la concreción de una narrativa biográfica que “remite a formas de habitar, de aceptarse o no ligado o las posiciones de sujeto que advertimos disponibles y que socialmente aparecen significadas como *identidades sociales*” (p.71). La noción de “identificación”, como señalan Brubaker y Cooper (2001), destaca el acto de identificarse y hace visible al sujeto. Dichos autores proponen este concepto, entre otros, como alternativa al de identidad. En el presente análisis, resultó más útil conservar ambos términos, para denotar precisamente la tensión entre el acto de identificarse (o ser identificado) como gay y aquello que precede y posibilita tal identificación, la identidad gay, no como designación externa reificada (Brubaker y Cooper, 2001), sino como una formación social históricamente constituida. Así, sobre las articulaciones que permiten su constitución histórica, volveremos en el primer capítulo, y sobre el concepto de identidad, volveremos en el segundo.

La identificación, así entendida, conlleva también posibilidades de desidentificación (Goffman, 2006; Muñoz, 1999). En ese sentido, los entrevistados se reconocían públicamente como gais, pero en realidad eso no los exentaba de acatar, en diferentes grados, rutinas de ocultamiento o “discreción” que, como ha señalado Sedgwick (1999), modelan la propia identidad gay. No obstante, para el presente análisis, más que la desidentificación como respuesta a la atribución estigmatizante o a las consecuencias dolorosas de la identidad,

cumplió un papel clave como informante, introduciéndome a espacios a los que posiblemente de otro modo no hubiese conocido o no hubiese tenido acceso en Tijuana. Su nombre, como el de todas las personas de las que aquí se habla, fue cambiado.

interesan los desplazamientos que realiza el sujeto para convertirse en un objeto deseado, lo cual está atravesado por consideraciones de sexo y género, pero también de clase y racialización.

Finalmente, los entrevistados fueron contactados a través de Grindr y, como se señaló, muchas de las observaciones se realizaron dentro de la aplicación. Pero antes de iniciar la investigación, a inicios del 2017, yo ya usaba Grindr y meses antes de eso, desde mediados de 2016, de algún modo me había ido involucrando en el ambiente tijuanaense, definido antes como el “campo” de esta investigación. Así pues, mi condición y mi experiencia también como “hombre que se identifica como gay” hace complicado separar el “trabajo de campo”, en sentido estricto, de lo que ya era mi cotidianidad. Como señala Guber (2011), toda interpretación etnográfica debe hacer visible la reflexividad del sujeto que investiga, en la medida que no hacerlo lleva a ocultar, más que eliminar, la incidencia que la posición y la presencia del mismo en el “campo” tiene sobre lo que observa y los modos en los que le es posible observar la realidad (p.39). Para Bourdieu (2008), esto se traduce en la necesidad de una “objetivación participante” que haga evidente los condicionamientos que estructuran el punto de vista del analista. Esto aplicaría tanto para los analistas que forman parte del “campo” como para aquellos que se integran a él, desde el comienzo, en calidad de investigadores. Sin embargo, ambas opciones tienen diferentes implicaciones.

En la medida que la descripción etnográfica busca ajustarse a la “perspectiva nativa” (Guber, 2011; Geertz, 2003), la pertenencia a la población estudiada puede considerarse una ventaja (Guasch, 2002), pero también implica “el cierre de otros roles estructural o coyunturalmente opuestos al adoptado” (Guber, 2011, p.67). Ser partícipe de las interacciones de sociabilidad y ligue gay me permitió, así, manejar de manera práctica y espontánea los códigos del ambiente, sin necesidad de pasar por un proceso de inmersión y aprendizaje explícito. No obstante, al identificarme (y ser identificado) como gay mi aproximación a los sujetos en calidad de investigador era interpretada, en muchos casos, como una coartada para otros fines, lo que, a su vez, me permitió observar de manera participante las interacciones que eran objeto de mi análisis. De este modo, la experiencia directa, los órganos sensoriales, la subjetividad y la afectividad operaron como herramientas de acercamiento (Guber, 2011; Gessaghi, 2011), aun sin necesidad de convertir mi “experiencia vivida” en el objeto y centro de mi análisis (Bourdieu, 2008).

Por otra parte, mi condición de extranjero hizo posible un cierto grado de extrañamiento, a la vez que me permitió observar las coincidencias que, más allá de los estados nacionales, se articulan en torno a identidades y categorías, códigos y representaciones comunes entre hombres gays y personas LGBT. La novedad funcionó de manera ambivalente, ya que no contaba con una red social sólida que me permitiera acceder a ciertos espacios del ambiente tijuanaense, pero también sirvió para presentarme como alguien nuevo, sin reputación ni antecedentes en el mismo. De igual forma, ser venezolano, como se verá en el análisis, y ser estudiante de maestría, ser percibido como alguien “tranquilo” o “introvertido”, como “blanco” (a pesar de tener cabellos “chinos”⁸), como “moreno claro” (de acuerdo con un joven que se identificaba a sí mismo como “blanco”), o como “latino” (para los estadounidenses), son todas características que limitaban y al mismo tiempo posibilitaban ciertas interacciones, que me ubicaban en determinados papeles y posiciones, y que condicionaron mi punto de vista y mis observaciones. Por esto, además, y porque al final, como sugiere Geertz (1997), la etnografía trata de “construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas” (p.19), en gran parte del texto la redacción se torna personal y en primera persona, a pesar de lo que dicen las reglas de la objetividad y los parámetros que establece el manual institucional.

⁸ En México, la palabra “chino” se usa para referirse al “cabello ensortijado”, debido a su asociación con “las personas de origen africano [también llamadas “*zambo, lobo, coyote o mulato*”] que llegaron a México en el periodo colonial” y que fueron designadas con ese término (Navarrete, 2016, pp.26-28). Así, en el cabello se esconden complejos prejuicios. Es también debido a esa asociación con lo africano o lo negro que este tipo de cabello se le conoce en algunas partes de México como “pelo *malo*” (Navarrete, 2016), igual que en Venezuela, evidenciando una connotación racista. Pero, según mi experiencia, en México también puede resultar favorablemente llamativo el cabello “chino” (sobre todo si se combina con un tono de piel claro), probablemente porque funciona como indicador racial que reflejaría distancia frente al cabello lacio de los indígenas.

CAPÍTULO 1

CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

Según Jáuregui (2008), la “identidad es producto de procesos históricos que han depositado una infinidad de rastros sin dejar un inventario” (p.23). El presente capítulo parte de una perspectiva genealógica para examinar la formación de la identidad gay en México. En ese sentido, no se trata de encontrar el hilo que conecta una “subjetividad gay” inadvertidamente compartida y recreada (Eribon, 2001, p.158), sino de observar los procesos materiales y las articulaciones discursivas que hicieron surgir los contornos de la misma, como (pre)condición de identificación; sus límites y posibilidades. Con base en fuentes documentales, la primera sección intenta abarcar ese recorrido. La segunda se centra en Tijuana, como contexto específico de la investigación, considerando principalmente dos aspectos en la exposición. En primer lugar, se analiza la representación del norte de México, en general, y de Tijuana, en particular, como una región blanca, y su relación con su condición fronteriza con Estados Unidos, como condición de dinámicas específicas de la ciudad. En segundo lugar, se aborda el ambiente tijuanaense, haciendo énfasis en los vínculos entre el surgimiento del mismo y la llamada leyenda negra de Tijuana. Luego, se describe los espacios y escenarios que lo componen como “campo” de la investigación, y por tanto como el marco en el que se insertan las dinámicas analizadas. Para ello, se parte tanto de fuentes documentales como de la experiencia en el propio “campo”.

1. La modernidad gay en México

La invención de la homosexualidad es relativamente reciente. Como sugiere Cardín (1990), en términos “puramente morfológico”, ésta ha existido en todos los tiempos y en todas las culturas, pero su configuración como una identidad estable y “moderna” comienza apenas en la segunda mitad del siglo XIX. Para Foucault (2007), el homosexual es un personaje creado por el discurso psiquiátrico, con “un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; [...] una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología” (p.6). En cambio, para D’Emilio (1993), este discurso habría sido la “respuesta ideológica” ante una “clase” de sujetos que surge a partir de la consolidación del sistema salarial capitalista. En todo caso, ambos autores señalan un tránsito de una erótica del cuerpo a una identidad que designa al sujeto y las fronteras de su deseo. Y pronto, la apropiación del discurso científico y legal que

servió a los homosexuales como instrumento de reivindicación social y política (Foucault, 2007, p.124), y que cristalizaría, en Estados Unidos, en el discurso gay de mediados del siglo XX. En los siguientes apartados se examina la articulación de estos procesos con el contexto específico de México. Como se verá, las referencias remiten sobre todo a la Ciudad de México, no tanto como “representación” de una realidad nacional, sino porque es de donde se cuenta con mayor información y sobre todo porque, si la urbanidad es una condición ligada a la identidad gay moderna, resulta pertinente observar su emergencia en México, comenzando por el principal centro urbano del país.

1.1. El puto y el homosexual

lo que yo no entendía no sabía era que el que se cogía a un puto también era homosexual ¿mentientes?⁹ (Zapata, 2016, p.46)

La definición del orden de género moderno, según Dabove y Jáuregui (2003), alcanza “su forma clásica en América Latina hacia la segunda mitad del siglo XIX, con la consolidación de las naciones estado” (p.20). La ansiedad social que genera la adecuación al mismo se expresa en la proliferación de dispositivos (manuales de urbanidad, leyes republicanas, gramáticas) que modelan el comportamiento ciudadano (González Stephan, 1999; González Romero, 2016). En México, el desviado sexual aparece como el otro paradigmático de la masculinidad legítima. Según Rodríguez (2011), la figura del homosexual afeminado “surge progresivamente en México en el siglo XIX para difundirse ya de manera más amplia en el periodo del Porfiriato (1876-1910) y luego en tiempos posrevolucionarios”. De acuerdo con Monsiváis (2001), un personaje literario de 1871, *Chucho el Ninfa*, ya prefiguraba la encarnación de una “especie” nueva de persona. Éste no aludía a una homosexualidad manifiesta, pero al no hacerlo parecía anticipar y volver “secundaria cualquier especificación de [sus] vicios” que quedan atados a una identidad que los precede (p.304). Monsiváis (2001) describe al personaje como “un gay evidente” marcado por un determinismo que conduce el relato (p.302). En la novela, la madre de Chucho termina cediendo ante los impulsos de su hijo y le hace un trajecito de mujer, ligando al personaje con una irrenunciable feminidad.

⁹ La novela *El vampiro de la colonia Roma*, de Zapata (2016), fue publicada originalmente en 1979. En esta cita y en las siguientes, se conserva la ortografía original.

A finales del siglo XIX e inicios del XX, las crónicas de la Cárcel de Belem de Heriberto Frías, así como los trabajos criminológicos de Carlos Roumagnac contribuyeron a incorporar al imaginario popular la figura del homosexual afeminado (Rodríguez, 2011; Gutiérrez, 2014). Pero es con el llamado baile de los 41¹⁰, en 1901, que nace en sentido estricto el “maricón” (Monsiváis, 2001), sentándose las bases para la formación de la homosexualidad como identidad específica. Como señala Irwin (2010), el tratamiento mediático de los hechos haría evidente la dificultad de diferenciar entre los “auténticos maricones” (los travestidos) y aquellos que simbólicamente se presentaban como “hombres” (p.24). De modo que la homosexualidad comenzaba a aparecer ligada al objeto de deseo más que al rol pasivo en la relación sexo-afectiva o al afeminamiento. Por otro lado, pese a la condena que despertó el hecho y siempre bajo la “sentencia implacable” del insulto (Monsiváis, 2001), el escándalo también abrió las puertas a un sentido de identificación y común reconocimiento entre aquellos que se veían reflejados en los 41.

A partir de la Revolución, durante la década de 1910, según Núñez Noriega (2007), se da “un incremento de la circulación del ideal romántico como la base del matrimonio y con ello una importante transformación del vínculo heterosexual” (p.356). El maricón, por su parte, “servirá de anti-modelo en la construcción del discurso nacionalista posrevolucionario a partir de los años 1920” (Rodríguez, 2011). También durante esos años se introduce el término “homosexual”, contorneando los límites definitivos de la identidad; y en las siguientes décadas se comienza a formar el ambiente de la capital (Boivin, 2013). Pero el modelo de éste no será el maricón popular, ni el “joto de cantina, el travesti y el afeminado”, sino el homosexual masculino, el *Corydón* de André Gide (Gallego, 2010, p.101). El espacio del ambiente estaba reservado, para Monsiváis (2001), a una elite en condición de “distanciarse de la barbarie” (pp.326-327), cuyo “modelo inevitable es europeo al principio y luego, ya en forma orgánica, norteamericano¹¹, y su capital simbólico es la elegancia” (Monsiváis, 2002, p.93).

¹⁰ El “baile de los 41” hace referencia a la redada policial ocurrida el 18 de noviembre de 1901, en la Ciudad de México, en una fiesta privada que celebraban un grupo de hombres, algunos de los cuales se encontraban travestidos. Se dice que Ignacio de la Torre y Mier, yerno de Porfirio Díaz, estaba en la fiesta, razón por la que el gobierno trató de silenciar los hechos. Pero la noticia rápidamente se convirtió en un escándalo público. Monsiváis (2001) se refiere a este evento como la “Gran Redada” que, en su momento, según Irwin (2010), fue llamado también “el baile nefando” (p.10). Desde 1901 el número 41 suele asociarse en México a la homosexualidad y a la inversión de género.

¹¹ Este desplazamiento se vincula con un contexto más amplio de transformaciones globales. A partir de 1945 el centro del mundo occidental se desplaza de Europa a los Estados Unidos, que es hoy su referente principal (Coronil, 1999; Mbembe, 2016). Con ello, según Echeverría (2010), el “*American way of life*” surge “como la

Las coordenadas de clase trazaron nuevas fronteras sexuales. Por un lado, la homosexualidad afeminada y promiscua, que se había asociado a la decadencia de la aristocracia capitalina y luego a la burguesía afrancesada (Irwin, 2003; Gutiérrez, 2014; Monsiváis, 2001), se relega ahora a los confines de “esferas folclóricas y marginales” (Boivin, 2011, p.173). Por otro, las diferencias económicas y culturales no impedían que los homosexuales asumidos establecieran relaciones con hombres de clases populares (Irwin, 1999). Los privilegios de éstos les permitía moverse, así, fuera de los límites de su clase. Pero dichas relaciones estaban marcadas por las jerarquías que implicaban esas diferencias, lo que se expresaban por ejemplo en la responsabilidad de “educar” a los novios proletarios (Boivin, 2013). La erotización de esos cuerpos sin civilizar modelaba una sensibilidad que al mismo tiempo los excluía y que se materializaría, luego, en distancias tanto sociales como simbólicas. El surgimiento, en México, de un movimiento político homosexual jugó, a su vez, un rol ambivalente en la articulación de estas fronteras.

1.2. Los gais

las locas son las que nos desprestigian a los homosexuales de corazón (Zapata, 2016, p.41)

En 1969, la resistencia ante la represión policial en el bar neoyorquino Stonewall Inn se convirtió en el hito fundacional del movimiento gay¹². En México, el Frente de Liberación Homosexual de México, la primera organización gay, se formó en 1971, siguiendo de cerca el activismo estadounidense, aunque con una tendencia política más de izquierda y latinoamericanista. Las primeras acciones públicas que se realizaron en la Ciudad de México ocurrieron en julio de 1978, en la marcha conmemorativa de la revolución cubana y, luego, en octubre del mismo año, en el décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco. De acuerdo con

‘identidad franca’ o mínimamente universal” de quienes “aspiran a ser usuarios adecuados de los bienes modernos, a participar en la vida ‘civilizada’” (p.88).

¹² La noche del 28 de junio de 1969, la policía de Nueva York intentó hacer una redada en el bar Stonewall Inn, ubicado en la Calle Christopher del barrio Greenwich Village. La resistencia de los clientes desembocó en una serie de enfrentamientos con la policía, y a raíz de estos hechos se creó en Nueva York el Frente de Liberación Gay (Gay Liberation Front) que, un año después, en 1970, organizó una primera marcha conmemorativa de la resistencia. En años posteriores, la tradición se extiende a casi todo el mundo y la fecha se convierte en el día del orgullo gay. Cabe destacar que, en la década de 1970, la categoría gay no se refería únicamente a hombres homosexuales, sino que abarcaba a travestis y a personas trans (Valentine, 2007). De modo que en el Stonewall y en la militancia neoyorquina, así como en los movimientos y organizaciones que surgieron luego en los países latinoamericanos, estas identidades o colectivos ya estaban presentes, pero no eran designadas por separado.

Diez (2011), la creciente “apertura de oportunidades políticas” por parte de un Estado que buscaba su legitimación popular, favoreció la emergencia de un movimiento cada vez más visible (p.696). En esta misma década, se introduce el término “gay” a la militancia nacional (Laguada, 2009), que fue instalándose de forma paulatina a través de grupos organizados que asumían, como parte de sus objetivos explícitos, la construcción de esta la nueva identidad (Hernández Cabrera, 2001) (ver Figura 1.1).

Figura 1.1 Cartel de la Gran Marcha del Lesbica/homosexual de 1983 (Ciudad de México)



FUENTE: Archivo de Colectivo Sol, A.C.

La vocación didáctica en torno a la identidad gay se vio reflejada también en medios que surgen a partir de la década de 1980 como *Macho Tips*, *Hermes*, *41 Soñar Fantasmas* y *Del Otro Lado*. En su columna “El closet roto” en *Del Otro Lado*, Xabier Lizarraga (co-fundador del Grupo Lambda) abogaba por la construcción de una identidad pública y políticamente activa, “la *gaycidad* o *gayacidad*”, como alternativa que “parte de una conciencia, de un autorreconocimiento [...] [suponiendo que] Existen por tanto distancias y obstáculos entre ser homosexual y convertirse, por voluntad propia en gay” (Lizarraga, 1992, p.12; cursivas del

autor). Los espacios comerciales de ligue homoerótico, así como los nuevos bares, discotecas y cafés orientados a un público gay, cumplían una función pedagógica, menos explícita, pero no por ello menos eficaz, en la definición de estilos de vida y códigos compartido (Boivin, 2013; Laguarda, 2005) (ver Figura 1.2).

Pero, a pesar de su pretensión incluyente, la retórica gay era fundamentalmente elitista (Gallego, 2010). En medio de la bonanza económica de la década de 1970, aquellos que comenzaban a identificarse como gais eran hombres que podían salir de México y conocían la realidad estadounidense y europea (Monsiváis, 2002; Laguarda, 2009). La creación de lugares especializados respondía a “gustos y formas de vivir el homoerotismo de las clases más acomodadas” (Boivin, 2013, p.124). Tanto el movimiento político como la pertenencia al ambiente estaban atravesados por desigualdades, en dinámicas de incorporación que eran vividas como modernización y “ascenso social, expresado en términos de prestigio” (Perlongher, 1999, p.95; Boivin, 2013). Según Perlongher (1999), muchas veces los nuevos “gays ‘concientizados’” convirtieron al travesti y a la loca en objeto de diferenciación, buscando liberarse de la imagen tradicionalmente degradada, folklórica y caricaturizada que se les atribuía (p.81). En México, ser gay implicaba tomar distancia del marica o el lilo (Almaguer, 1995; Laguarda, 2007), asumirse como portador de un capital cultural que se expresaba en el “gusto” de “gente bonita, refinada, viajada” (Laguarda, 2009, p.69). La movilidad como eje de la identidad gay moderna (Perez, 2015), se articulaba en torno a las fronteras de clase que separaban a los gais de aquellos homosexuales que no tenían acceso a la modernidad. No obstante, la referencia continua a los viajes indica el deseo por acceder a esa modernidad, que los colocaba en una relación de exterioridad frente a ella.

A mediados de la década de 1980, la desaparición de las primeras agrupaciones políticas y las profundas escisiones en el movimiento parecían ser la expresión de diferencias ideológicas “entre quienes apostaban por el cambio revolucionario social (radicales) y otros, como miembros del grupo *Lambda*, quienes abogaban por cambios socio-políticos a través del sistema existente (reformistas)” (Diez, 2011, p.699). Sin embargo, estas diferencias eran a la vez el preámbulo y la cristalización de divisiones más profundas. Una homosexualidad “normal” comenzaba a hacerse visible (en películas como *Doña Herlinda y su hijo*, de 1985) y algunos militantes abogaban por la incorporación a esos nuevos cánones de decencia, que excluían a los “homosexuales lúmpenes” (Argüello Pazmiño, 2014). Las tensiones acumuladas se hicieron

evidentes en la *VI Marcha del Orgullo Lésbica Homosexual*, en 1984. En ésta, el Colectivo Sol repartió un panfleto llamado “Eutanasia al movimiento lilo”, cuya autoría se atribuirá a Juan Jacobo Hernández (Diez, 2011). En el texto se criticaba la formación de un “joto asimilado, decente, con prerrogativas sociales, económicas y culturales, decente [*sic*], fresa”, de “trabajo estable, con ingresos superiores a cuatro veces el mínimo [...] jotos trabajadores, lindos, de regios modelazos, bien portados, que no dicen groserías ni se visten de mujer (o si se visten, sólo para divertirse y mostrar su ‘sensibilidad’)” (en Argüello Pazmiño, 2014, pp.42-43).

Figura 1.2 Publicidad de un bar de ambiente en la Ciudad de México (1992)



FUENTE: Revista *Del Otro Lado*, núm.4 (1992)

Aunado a los conflictos de representación, la crisis económica agudizaba el temor a perder el empleo y con ello, la libertad individual ganada por algunos homosexuales (Diez, 2011, p.700). De igual modo, “la asimilación comercial de la diferencia”, como mecanismo de contención popular y relegitimación del Estado, sentó las bases para la incorporación social de los gais y la “apropiación por parte del sistema de esa operación de producción identitaria”

(Medina, 2008, p.516). Un proceso vinculado al surgimiento de las “políticas de la identidad” en la década de 1980, luego cooptadas por el neoliberalismo institucional¹³ (Duggan, 2003), en un contexto de reconfiguración del sistema capitalista que estrechó “los lazos entre economía y producción de subjetividad” (Red Conceptualismos del Sur, 2012, p.13). La posibilidad de desdiferenciación social introdujo clasificaciones de “menor envergadura” a partir de “distinciones internas” en el ambiente (Meccia, 2011). Para Boivin (2013), esto propició, en la Ciudad de México, una distancia a la vez geográfica y social. Frente al gay moderno y asimilado, la condena y criminalización recayó sobre “travestidas, mayates, chichifos, mujercitas, jotos, bonitas” (Argüello Pazmiño, 2014, p.41). Luego, con la llegada del sida, el miedo a perder ciertos privilegios individuales orientaría, a su vez, nuevos mecanismos de diferenciación interna.

1.3. El género y el cuerpo de los gais

un día se ha de haber dado cuenta de que a él no le interesaba ser homosexual ¿verdad? sino mujer porque es diferente ¿no? (Zapata, 2016, p.166)

Cuando la homosexualidad deja de ser considerada un trastorno psiquiátrico por la *American Psychiatric Association* (APA), se introduce al *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) el término “desorden de identidad de género”¹⁴. La separación entre sexualidad y género, promovida por el discurso psiquiátrico, la sexología y el feminismo, introducía una al mismo tiempo la diferenciación entre homosexualidad y transgeneridad¹⁵

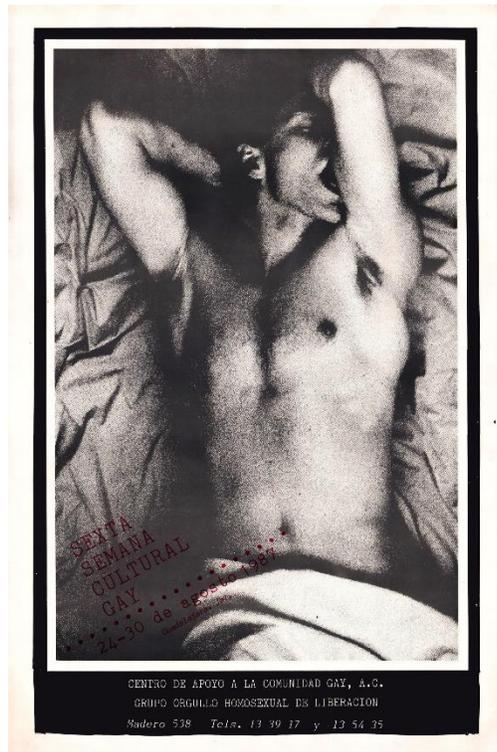
¹³ Siguiendo a Gago (2015), entiendo el neoliberalismo como un “conjunto de saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad de nuevo tipo que no puede pensarse sólo impulsada ‘desde arriba’”, sino como “una variedad de modos de hacer, sentir y pensar que organizan los cálculos y los afectos de la maquinaria social” (pp.21-22). Desde este punto de vista, el neoliberalismo opera a través de la “incorporación o immanentización de algunas de sus premisas fundamentales en la acción colectiva popular que lo ha impugnado” (p.24). Para Reguillo (2007), el neoliberalismo (“desde arriba”) se impone definitivamente en México durante el gobierno de Carlos Salina que, apoyado en el saber experto, “de 1988 a 1994 desmonta los principales brazos públicos del estado y limpia el terreno para la entrada al Tratado de Libre Comercio” (p.94).

¹⁴ En el DSM-II (1968) la homosexualidad se define como una “desviación sexual”. En 1973 es reemplazada, para futuras ediciones, por “perturbación de la orientación sexual” que en el DSM-III (1980) se sustituye por “homosexualidad egodistónica” y, en 1987, es eliminada en la edición revisada. La homosexualidad sigue siendo una condición patológica para la Organización Mundial de la Salud hasta 1990. En el DSM-III (1980) se incluyen por primera vez el “transsexualismo” y el “desorden de identidad de género”. En el DSM-IV (1994) ésta categoría se reemplaza por el “trastorno de la identidad sexual”. En el DSM-V (2013) cambia a “disforia de género”, vigente hasta la actualidad. Para un resumen crítico de esta trayectoria puede verse Mas Grau (2017).

¹⁵ No es hasta la década de 2000 que este término se incorpora al vocabulario popular y académico en México. En 2009, la revista *Debate feminista* dedicó un volumen a la transexualidad y el transgenerismo. Allí, Lamas (2009)

(Valentine, 2007). Como señala Halberstam (2008), con esta separación, “el vínculo que creaba una continuidad entre variación de género y homosexualidad fue considerado un anacronismo y algo prepolítico [...] la identificación con el otro género será considerada como el fracaso de uno para asimilar el género normativo y la moderna comunidad gay” (p.11). La categoría “transgénero” funcionó entonces como el dispositivo de exclusión simbólica a partir del que se estabilizan los márgenes de una identidad gay moderna masculina. La traducción de la homosexualidad simplemente como “orientación sexual”, llevó a aislar a la sexualidad de las paralelas formaciones de clase, raza y género que la atraviesan y constituyen (Perez, 2015; Valentine, 2007).

Figura 1.3 Cartel de la Semana Cultural de 1986 (Guadalajara)



FUENTE: Archivo de Colectivo Sol, A.C.

se refiere al “transgenerismo” como un término relativamente nuevo para nombrar un “fenómeno creciente” (p.4). Aún en la actualidad, la RAE no incluye el término “transgénero” en su diccionario. En México, el CONAPRED (2016) propone usar “*trans* o *transgeneridad*” como “término paraguas que incluye la transexualidad, la transgeneridad, el travestismo, las manifestaciones *drag* y otras variaciones” (pp.8-9).

La producción discursiva del sistema homoerótico “tradicional” en las sociedades subdesarrolladas va a ratificar la narrativa del progreso (Núñez Noriega, 2007). Este sistema es asociado al machismo y a la asignación de roles sexuales (activo o pasivo) estables y excluyentes que introduce, así, las jerarquías de género en las interacciones homoeróticas. El rol pasivo estaría reservado para hombres afeminados, mientras que el rol activo sería adoptado por el más masculino de la relación. En México, el imaginario en torno a ese sistema “tradicional” se traduce en las figuras de la loca (pasivo-penetrado) y del chacal o el mayate (activo-penetrador). En cambio, en el sistema “moderno” la identificación como gay presupondría una disposición sexual más abierta, que no se limita a ninguno de los roles de manera exclusiva y que, en todo caso, independientemente del rol adoptado o preferido, no implica afeminamiento (Laguarda, 2009, p.78). La identidad gay se inscribía, de este modo, en “una narrativa del desarrollo que iría de las prácticas homosexuales (clandestinas [*closeted*] y ‘prepolíticas’) hasta llegar a una subjetividad gay liberada, politizada y moderna” (Dhawan, 2016, p.54). La retórica igualitaria y liberal de la identidad gay (Perlongher, 1999) llevó, en México, a que la militancia promoviera, no solo la adscripción a ella, sino también la adopción de un “repertorio sexual versátil” (o “inter”) como modo de enfrentarse al conservadurismo machista tradicional (Laguarda, 2009, p.87). Asimismo, frente a las “representaciones diferencialistas” (Meccia, 2011) asociadas al estereotipo de la loca afeminada, nuevas representaciones buscaron reivindicar una homosexualidad viril.

Y entonces llegó el sida. La crisis del sida reintrodujo la homosexualidad dentro “los dispositivos disciplinarios del discurso médico” (o, más propiamente, del “*dispositivo médico-moral*”) del que había luchado por desprenderse (Davis, 2012, p.182). La criminalización y persecución de los homosexuales afectó sobre todo a los más “evidentes” que, en muchos casos, eran también los más marginados (Monsiváis, 1988; Núñez Noriega, 2011). Desde que se hicieron públicos los primeros casos, a mediados de la década de 1980, la representación oficial del cuerpo homosexual se vio reducida a la imagen del marica moribundo, cuya “degradación física” parecía confirmar su “destino fatal establecido” (Llamas, 1994, pp.163-164). Los esfuerzos por “rehabilitar” al homosexual llevaron, por un lado, a promover la desexualización del estilo de vida al que se le asociaba (Boivin, 2011, p.177), lo que se expresaría luego en el “matrimonio igualitario” convertido en la demanda LGBT que hegemonizó la esfera pública (Duggan, 2002; 2003; Platero, 2007; Love, 2015). Por otro lado, para combatir el estigma, los

activistas se apoyaron en un cuerpo “poseedor de atributos asociados a la masculinidad hegemónica (virilidad, fuerza, poder adquisitivo)” centrado en buena medida en genitales de grandes dimensiones y musculaturas muy desarrolladas (García Reyes, 2016, p.83).

Figura 1.4 Portadas de revistas gay de inicios de la década de 1990



FUENTE: Archivo de Colectivo Sol, A.C.

Entre las décadas de 1980 y 1990 los lugares de ambiente de la Ciudad de México, comienzan a dar centralidad a las presentaciones “de hombres de cuero y aspecto viril” en menoscabo de los antiguos shows de travestis, y surgen lugares, como L’Baron y El Taller, donde se restringe la entrada de homosexuales travestidos (Boivin, 2013, p.128). La reivindicación de la masculinidad en los principales medios gays y en el arte homoerótico (ver Figura 1.3 y Figura 1.4) convirtió lo que inicialmente había sido una estrategia de resistencia (Sáez, 2005; Vélez-Pelligrini, 2008; 2011), en un imaginario estético hegemónico. El culto al cuerpo “saludable” operaría como “reconstrucción de un cuerpo masculino previamente destrozado” (Vélez-Pelligrini, 2011). Darse un cuerpo en el gimnasio era la manifestación de una “voluntad de autocontrol” (Llamas y Vidarte, 1999). En los distintos ámbitos locales, este imaginario se introduciría en dialogo con dichas realidades. En la siguiente sección, se examinan algunas especificidades del contexto de Tijuana y las condiciones históricas en las que surge en la ciudad un ambiente, en el sentido señalado, hasta llegar a la actualidad.

2. Tijuana, blanca y libidinal

En junio de 2017 asistí al *San Diego LGBT Pride*, la marcha del orgullo que se realiza anualmente en Hillcrest, San Diego, en conmemoración de los disturbios del Stonewall. La ubicación fronteriza de Tijuana permite que muchos gays que viven en la ciudad asistan a este evento y que crucen con cierta regularidad para participar de la vida nocturna de San Diego. Una frase, repetida por tijuanaenses y foráneos radicados en la ciudad, condensa las distancias que esa cercanía propicia: “la mejor parte de Tijuana es San Diego”. Ni yo ni quienes me acompañaron a aquella marcha habíamos asistido a la que, unas semanas antes, se había realizado en la ciudad. Como me había dicho un amigo, uno de los atractivos, para los tijuanaenses, de la marcha de San Diego son los cuerpos que se exhiben en ella. Muchos de ellos tonificados y moldeados por horas de gimnasio, de desinhibida blancura exaltada con purpurina, sobre las carrozas de un desfile lleno de color que desemboca en el Balboa Park. Esos cuerpos, reproducidos como la imagen del *pride*, son procesados como el registro visual de la identidad gay en casi todo el mundo. El deseo gay en torno a esos cuerpos no es exclusivamente un deseo hacia ellos, sino hacia lo que representan como posibilidad de adscripción y producción de uno mismo. Un deseo de blanquitud que, en particular en Tijuana, se materializa en la constante disputa por el “norte” como metáfora de una investidura blanca.

No hay ciudad en México que esté más al norte que Tijuana, pero el trazo arbitrario de la línea que deja a casi todas las otras ciudades en el “sur”, tiene implicaciones que trascienden la simple descripción geográfica. La cercanía con Estados Unidos parece conceder una valoración especial a esa ubicación; mientras más al “norte”, más cerca se está del Primer Mundo, y de ser parte de él. Esto me quedó claro cuando, cierta noche, una discusión enfrentó a un tijuanaense (asimilado) con un oriundo de otra ciudad fronteriza. Con sus argumentos, ambos trataban de demostrar el mayor “agringamiento” de sus respectivas ciudades. Ante la evidencia del norte geográfico compartido, la disputa se tornó explícita en el acuerdo inadvertido de colocar, en el lugar del objeto disputado, el grado de asimilación al *American way of life*.

2.1. El norte y la frontera

En México, la ideología del mestizaje, como borramiento del viejo sistema de castas y “piedra angular de la unidad nacional”, posibilitó a su vez la promoción de “regiones étnico-

culturales (el norte blanco, el centro mestizo y el sur indígena) [y] políticas de desarrollo diferenciadas en función de estas divisiones” (Saldívar, 2012, pp.58-59). La “región” surge, así, para nombrar “la unidad espacial de análisis e intervención, [definida] por un grupo de factores biológicos/culturales y geológicos/ecológicos” (Walsh, 2005, p.65). Desde este punto de vista, las tres “regiones” en que se divide México se corresponderían con los “tres grupos culturales”, acomodados jerárquicamente, según el planteamiento clásico de Manuel Gamio¹⁶. En paralelo al surgimiento de estas divisiones, la ausencia de influencias indígenas en el norte se comienza a asociar a un fenotipo racial de hombres “blancos, barbados, de facciones caucásicas, altos y robustos” (Brambila, en Walsh, 2005, p.67), así como a la posibilidad cultural de construir “una región políticamente estable, económicamente próspera, más europea y blanca” (Walsh, 2005, p.56).

La idea de que los norteros son “cultural, económica y racialmente más avanzados que sus compatriotas del centro y sur del país” (*idem*, p.68) aún hoy hace parte del sentido de pertenencia de sus habitantes, por un lado, al tiempo que genera, como se verá, dinámicas particulares de racialización. Según Martínez Novo (2006), el Estado de Baja California se ve como la versión más democrática y moderna de México. Asimismo, Tijuana, la ciudad más poblada y urbanizada de éste¹⁷ (INEGI, 2016; Flores Rojas, 2015), es considerada “la más cosmopolita, dinámica y progresista de las ciudades de la frontera mexicana [...] [el] prototipo de una sociedad moderna e igualitaria” (Félix Berúmen, 2008, pp.33-34). La cercanía con Estados Unidos, según Gómez Estrada (1992), hizo que “por extensión” Tijuana tomase un poco de su “fama” (p.94), con San Diego, California, al otro lado, una de las regiones más ricas y productivas de ese país.

En 1848, antes de su fundación oficial (1889), Tijuana se convirtió en parte de la franja fronteriza con Estados Unidos, al firmarse el Tratado de Guadalupe-Hidalgo. Tanto material como simbólicamente, la condición de frontera fue determinante para el posterior desarrollo urbano e industrial de la ciudad. A inicios del siglo XX, era apenas un rancho árido, desprovisto de servicios mínimos (Gómez Estrada, 1992, p.43), y en 1900 su población era de “unos 450

¹⁶ Gamio partía fundamentalmente del “concepto evolutivo de ‘tipos’ de raza” y del argumento de que “los grupos indígenas eran biológicamente ‘deficientes’ o ‘anormales’ debido a siglos de opresión socioeconómica” (Walsh, 2005, p.63), observando no solo una “superioridad en cuanto al *standard* de vida material” de los habitantes del norte mexicano, sino también en un “aspecto físico” que acusaba “un mejor desarrollo biológico que en el Centro y el Sur” (Gamio, en Walsh, 2005, p.54). El desarrollismo de Gamio sirvió de base para varias políticas implementadas por el Estado mexicano posrevolucionario.

¹⁷ De acuerdo con la Encuesta Intercensal de INEGI (2015), la población de Tijuana es de 1,641,570 habitantes, y la población total de Baja California es de 3,315,766.

habitantes dispersos dedicados a la agricultura y a la ganadería, y, en menor medida, al comercio en pequeño” (Félix Berúmen, 2011, pp.57-58). La recepción de visitantes estadounidenses, en medio del prohibicionismo impuesto por el Decreto Volstead (18va. Enmienda de la Constitución estadounidense), entre 1920 y 1933, se convirtió en una importante fuente de ingresos a través de los “impuestos sobre ocio y vicio” (Gómez Estrada, 1992, p.53).

El auge como destino turístico comenzó en 1916, año en el que se realiza la primera Feria Típica Mexicana (Félix Berúmen, 2011, p.58). Pero el principal emblema de ese desarrollo fue el Hotel Casino Agua Caliente, uno de los más importantes complejos turísticos de México para la época que se terminó de construir en 1928. El Agua Caliente amalgamaba un espíritu cosmopolita representado en el “estilo misional californiano” de su arquitectura (Piñera y Berajano, 2011) y el exotismo ecléctico del llamado *old Mexico* que reproducía el mito de “lo mexicano” (Alonso, 2011, p.44). En sus instalaciones se materializaba una imagen hedonista de Tijuana, gestada ya por locales más pequeños, pero también famosos, como el Foreign Club, el Molino Rojo, el Tívoli o La Ballena (Gómez Estrada, 1992; Félix Berúmen, 2008; 2011). El Agua Caliente cerraría en 1937.

En 1942, el estrechamiento de las relaciones entre México y Estados Unidos se reflejó formalmente en el Programa Bracero, un convenio firmado por los gobiernos de ambos países, donde México se comprometía a proveer mano de obra campesina para trabajar territorio estadounidense. Según Alonso y Balbuena (2004), esto convirtió a Tijuana “en una de las puertas de entrada a una de las regiones económicas –ya en ese entonces– más poderosas del mundo: la californiana” (p.9). Pero a su vez la culminación del programa en 1964 produjo un incremento de la población desempleada en la ciudad, ya que muchos retornados permanecieron en la región fronteriza. A raíz de ello, entre 1965-1966, durante gobierno de López Mateos, se implementó el Programa de Industrialización de la Frontera para impulsar la creación de las llamadas maquiladoras (Martínez Novo, 2006; Vizcarra, 2012). Con este nuevo desarrollo industrial, varias oleadas de migración interna llegaron a Tijuana, produciendo un incremento drástico en la población. Entre 1960 y 1970, la ciudad mantuvo una tasa de crecimiento demográfico de 7.5 por ciento mientras que la tasa nacional era de 3.4 por ciento (Bustamante, 1975). La progresiva industrialización convirtió a todo el norte en una región atractiva, cuya área de producción se restringe cada vez menos a la tradicional industria textil, según Angoa, Pérez-Mendoza y Polèse (2009), transitando hacia sectores de mayor complejidad (pp.129-130).

Sin embargo, pese a la contribución de la migración interna en el crecimiento y consolidación de Tijuana, la recepción de ésta no está exenta de tensiones. La presencia de foráneos nacionales con el tiempo acentuó la tendencia, sobre todo entre los jóvenes, a ver en la migración interna la fuente de los principales problemas de la ciudad. Según Meza (2015), el migrante pasó de ser “la figura casi heroica del exiliado [...] fundadores de las colonias Libertad y Altamira” a ser el “causante de todos los males de la ciudad, como la pobreza, la inseguridad y la insalubridad” (p.26). Un número significativo de esas personas que llegan a Tijuana desde otras ciudades mexicanas provienen de Sinaloa o son de ascendencia sinaloense. Esto genera dinámicas de discriminación que se reflejan en la caracterización de éstos (llamados despectivamente “chinolas”) como “ruidosos, borrachos y *buchones*” (Meza, 2015, p.27; cursivas en el original). Gabriel, a quien conocí en mi trabajo de campo, me comentó, por ejemplo, que el deterioro de la ciudad se debía a la importación e imposición de valores “negativos” que no son propios de su cultura. El narco y los corridos, para él, serían expresiones de esos valores traídos de Sinaloa. El rechazo, a veces abierto, ha propiciado que, como me dijo un taxista, se evite en algunos casos decir que se es sinaloense para evadir el estigma.

Otro grupo particularmente susceptible de discriminación son los indígenas. De acuerdo con el INEGI (2016), para 2015, 7.71 por ciento de la población de la ciudad se consideraba indígena y solo 0.89 por ciento de la población de tres años y más hablaba lengua indígena. La mayor parte de esta población es migrante o descende de migrantes provenientes del sur del país, con un predominio de mixtecos (Velasco, 2010). En el 2000, 99.8 por ciento de la población de cinco años y más que hablaba alguna lengua indígena en Tijuana no había nacido en la ciudad (*idem*). El racismo al que se ve expuesta la población indígena no es exclusivo de esta región. De hecho, la vulnerabilidad estructural de la misma tiende a ser atenuada por las condiciones favorables de Tijuana (Corona y Serrano, 2010). Al compararse los hogares indígenas en la ciudad con los del resto del país, se observa una mejor situación “en todos los planos: educativo, laboral y de salud” (*idem*, p.55), en un contexto de precaria integración más que de segregación étnica (Coubès *et al.*, 2010). Asimismo, según la ENADIS 2010, en Baja California y Baja California Sur solo 8.7 por ciento de las “minorías étnicas” consideran que la discriminación es su principal problema, en comparación con Tabasco y Veracruz, por ejemplo, que ocupan el primer lugar, con un 58.6 por ciento.

No obstante, la presencia relativamente reciente de estos grupos genera situaciones de exclusión, mediadas por discursos esencialistas que se articulan para justificar su precarización y explotación (Martínez Novo, 2006). La construcción del norte como blanco en oposición al sur “salvaje”, se apoya en una tradición de pensamiento antropológico (Walsh, 2005) y se traslapa con un sentido común que mezcla el racismo biologicista con un determinismo de cuño culturalista (Martínez Novo, 2006; Saldívar, 2012). El rechazo a la inmigración interna y la constante activación de dinámicas de racialización pueden entenderse como la ocupación de un cierto espacio de blanquitud que concede la cercanía y los vínculos con Estados Unidos (“la mejor parte de Tijuana”) y que produce a su vez un distanciamiento con la mexicanidad, lo que se expresa en el reconocimiento de la “identidad tijuanaense” por encima de la identificación con México como nación (Alonso, 2009).

2.2. El ambiente tijuanaense y la leyenda negra

Aunque fuente de ingreso y desarrollo, el prohibicionismo estadounidense es considerado también el origen de la leyenda negra de Tijuana. Para Félix Berúmen (2011), la mala imagen de la ciudad fue auspiciada por los intereses económicos y políticos de empresarios y mafiosos estadounidenses¹⁸, y reproducida, luego, por la literatura, el cine y una representación “babélica” de la ciudad que se impuso como hegemónica. Según este autor, la leyenda negra se inaugura con la novela *Tijuana In*, de Hernán de la Roca, publicada en 1932 (Félix Berúmen, 2008, p.42). Sin embargo, ya mucho antes, en 1888, un periodista del diario estadounidense *The Nation* escribía que “en Tijuana hay más cantinas que construcciones” (en Félix Berúmen, 2011). Asimismo, en la década de 1920, un comic pornográfico comienza a editarse en Estados Unidos con el nombre *Tijuana Bibles*.

En respuesta a esta imagen, un discurso reivindicativo surge como correlato de una voluntad moralizante que no solo se oponía al imaginario “negativo”, sino que buscaba exaltar una esencia verdadera, auténtica y, por lo tanto, buena de la ciudad. Promovida sobre todo por la clase media y alta tijuanaense, según Beltrán Cortez (2012), esa leyenda blanca presentaba a la

¹⁸ Pese a que los impuestos que los comercios de entretenimiento pagaban al gobierno permitían el desarrollo de obras públicas, la población mexicana no era directamente beneficiaria del desarrollo turístico de Tijuana. Ni los empresarios que instalaban esos negocios ni los trabajadores que contrataban, eran estadounidenses (Félix Berúmen, 2011). Debido a esto, y ante las protestas de los mexicanos, el gobernador Abelardo L. Rodríguez promulgó un decreto en que se establecía que los comercios debían contratar al menos un 50 por ciento de trabajadores nacionales (Gómez Estrada, 1992, p.67).

familia productiva, honesta y trabajadora como un baluarte que, a través de las fotografías del japonés Kingo Nonaka, se convertía en parte de la imagen legítima preservada por la memoria local. La reivindicación se expresa en un nacionalismo que denunciaba la colonización extranjera. De modo que, a la desnacionalización (y “norteamericanización”) de la Tijuana “inmoral” de la década de 1920, se va a oponer, a mediados del siglo XX, la mexicanización, como recuperación simbólica de la ciudad (Félix Berúmen, 2011, p.89).

El surgimiento de un ambiente gay está vinculado a esta disputa. Por un lado, la formación de espacios al margen de la moral dominante en el marco de una “permisividad” acotada que caracterizó a Tijuana (Veloz Contreras, 2017, p.102) hizo posible el temprano surgimiento de lugares de sociabilidad y ligue homoerótico. A diferencia de otros contextos (Perlongher, 1999; Sívori, 2005) donde los lugares especializados operaban en la clandestinidad de zonas aisladas, en las décadas de 1980 y 1990 en Tijuana el ambiente era relativamente visible en el centro de la ciudad. La homosexualidad, que era delito en la mayor parte de Estados Unidos hasta la segunda mitad del siglo XX (y hasta 1976, específicamente en el estado de California), se unía al catálogo de prácticas prohibidas que proliferaban de este lado de la frontera. Junto con la prostitución, todo tipo de “desviaciones” y “anormalidades” ilícitas, en palabras de Félix Berúmen (2011, p.74), encontraban un lugar en Tijuana. Esto explica el desarrollo de una amplia oferta comercial gay, como puede verse ya a principios de la década de 1990, en los directorios de *41 soñar fantasmas* o *Del Otro Lado*, donde era la ciudad, después del Valle de México, que contaba con más locales de este tipo.

Pero este temprano surgimientos de un ambiente local no respondía a la ausencia de rechazo, sino a procesos más sutiles de exclusión. En efecto, según Veloz Contreras (2017), los discursos que pretendían “limpiar” la imagen de Tijuana se apoyaban en la condena de la “degeneración sexual” y la criminalización de la homosexualidad, debido a su imposibilidad de encarnar la ética y productividad moderna (p.105). Como señalan Alonso y Balbuena (2004), el ambiente tijuanense encontraría “su sitio mayoritariamente en la zona que históricamente desarrolló los locales para la prostitución e ingesta de alcohol de los visitantes estadounidenses” (p.14), específicamente en la Plaza Santa Cecilia, ubicada en la Zona Centro, pero en los límites con la Zona Norte, espacio habitual de los llamados visitantes “sin estrella” (“aspirantes a migrantes indocumentados”) (Bringas Rábago y González Aguirre, 2003, pp.292-293), y a pocos metros de la Calle Coahuila, famosa por su oferta sexual y el narcomenudeo. En la prensa local, los

lugares de ambiente eran asociados a la “*depravación sexual*” de clientes definidos indistintamente como “homosexuales”, “mujercitos” y/o “transformistas” (Veloz Contreras, 2017, p.100; cursivas de la autora). La ruptura con esa representación que asociaba la homosexualidad a la inversión de género y la prostitución, sería fundamental, más tarde, para la conversión del “homosexual” en un sujeto político admisible.

El 30 de noviembre de 1991, la policía de Tijuana realizó una redada masiva en los bares dirigidos al público gay ubicados en la Zona Centro. Los delitos que se le imputaban a las personas detenidas eran diversos: “faltas a la moral, hostigamiento a los transeúntes, promoción de la prostitución y consumo de bebidas alcohólicas en la vía pública” (Veloz Contreras, 2017, p.110). A raíz de la redada, un grupo de afectados, encabezado por Max Mejía, interpuso una denuncia pública. Uno de los recursos que se movilizó a favor de los denunciantes fue el hecho de que entre las personas arrestadas había ciudadanos estadounidenses, lo que generó una mayor presión social y política (Bryand, 2016). Aunque para la fecha ya existían grupos organizados¹⁹, la redada y su consecuencia suelen considerarse como el nacimiento del movimiento gay en la ciudad (Veloz Contreras, 2017). Con su participación en este hecho, Max Mejía se convirtió en una figura clave dentro del activismo tijuanaense²⁰ y, luego, coordinador y principal promotor de *Frontera Gay* (ver Figura 1.5), una revista local que seguía la tendencia de publicaciones de circulación nacional y extranjeras de combinar imágenes homoeróticas con información (sobre todo en materia de salud sexual y prevención del VIH), ensayos breves y textos políticos. *Frontera Gay* era una de las cuatro revistas que circulaba en México a comienzos de la década de 1990, junto a *Apolo*, *Del Otro Lado* y *Hermes*, todas éstas editadas en la Ciudad de México.

En la actualidad, la Plaza Santa Cecilia sigue siendo el epicentro del esparcimiento y la sociabilidad gay, y aunque en los últimos años ha habido cierta expansión, los nuevos lugares tienden a permanecer dentro de la Zona Centro. Esa expansión se corresponde, a su vez, con dinámicas complejas de distinción. El ambiente tijuanaense, finalmente, no es una superficie plana y sin fisuras, y es posible identificar segmentaciones que, más allá de la experiencia erótica compartida, responden en muchos casos a condiciones de clase y a diferencias generacionales.

¹⁹ Algunas organizaciones que ya existían eran el Frente Internacional para las Garantías Humanas en Tijuana (FIGHT), cofundado por Emilio Velázquez a inicios de la década de 1980; el Grupo ¡Y qué!, que surge a mediados de la misma década, y POLEN, fundado en 1987 por Lorenzo Herrera.

²⁰ Max Mejía fue también cofundador, en la Ciudad de México, del Grupo Lambda de Liberación Homosexual y candidato a una diputación federal, en 1982 y 2003. En la década de 2000 fundó la asociación civil Queremos Tijuana, desde participó como promotor cultural en la renovación del Centro de Tijuana (Durán, 2015).

La coexistencia, en el mismo, de lugares, redes y relaciones se puede decir que opera en un orden relativamente establece que distribuye a sus agentes de acuerdo afinidades derivadas de posiciones y capitales (Bourdieu, 1999). Aunque un análisis en profundidad de esa distribución requeriría una investigación aparte, una primera hipótesis derivada del presente trabajo es que las condiciones simbólicas y materiales que permitieron el surgimiento temprano de un ambiente local, ligado al trabajo sexual y a la abierta proscripción social (y a la leyenda negra), genera tensiones entre quienes se identifican con el ambiente, pero rechazan la imagen que lo sigue vinculando al sector más marginal del centro de Tijuana. Desde este punto de vista, un proceso de diferenciación observado en otros contextos (Boivin, 2011; 2013; Meccia, 2011; Rabbia y Iosa, 2011), tendría especificidades relacionadas con su particular formación histórica y a su condición geopolítica y fronteriza.

Figura 1.5 Publicidad de la revista Frontera Gay



FUENTE: Revista *Del Otro Lado*, núm.4 (1992)

Teniendo en cuentas estas consideraciones, en los siguientes apartados se presentan algunos lugares de sociabilidad y ligue que integraban el ambiente tijuanaense al momento de realizar el trabajo de campo, durante la segunda mitad de 2017 y los primeros meses de 2018. El propósito es, pues, describir el espacio concreto que sirvió de “campo” para la investigación y que se extiende entre las redes intangibles de lo digital y el espacio en línea, y los lugares físicos dispuestos para la interacción sexual tanto como aquellos de encuentro social y esparcimiento.

2.2.1. Sociabilidad

La Plaza Santa Cecilia es un andador comercial²¹, ubicado entre la Calle Primera y Segunda de la Zona Centro de Tijuana, a algunas cuadras del cruce fronterizo (ver Figura 1.6). Se puede acceder al mismo desde la esquina de la Calle Primera con la Avenida Revolución o pasando la esquina de la Segunda con Constitución. Cada año el andador suele ser el lugar de concentración final de la marcha del orgullo. Según Mejía y Anguiano (2014), este espacio simboliza la resistencia frente al conservadurismo local y la posibilidad de coexistencia con la diversidad (p.107). La Santa Cecilia también es conocida por ser un punto importante de prostitución masculina, que se extiende a los bares que se encuentran ahí ubicados (Gaxiola Aldama, 2010). Uno de ellos es El Ranchero, bar que fue ocupado por la redada de 1991. En éste se ofrecen shows de travestis y de strippers masculinos sobre la barra del segundo piso del local. Junto a En la misma área se encuentran al menos dos locales de características similares, Villa García Bar y Hawaii Bar, lo que genera una presencia visible de hombres gais y personas trans que esperan para entrar a dichos locales o que salen de ellos.

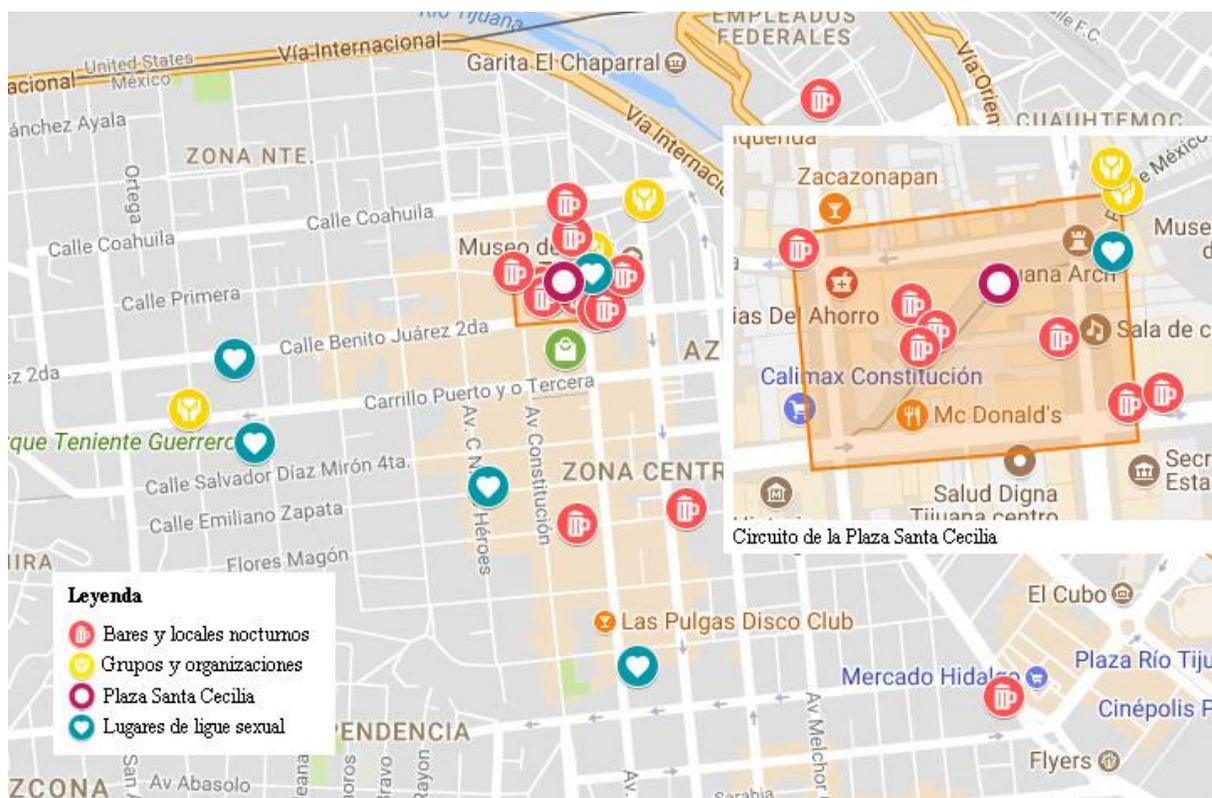
Cerca del acceso al andador que desemboca en la Avenida Revolución, sobre el Puente México, se encuentra la sede de una asociación civil “sin fines de lucro que promueve el respeto hacia la comunidad LGBTI”. En 2017 y 2018, esta asociación fue la principal encargada de organizar las actividades del mes del orgullo, incluyendo la marcha. Sobre la Avenida Revolución, están también dos lugares de más recientes apertura, Latinos Bar y Colibrí Lounge. El principal atractivo de Latinos son los shows travestis, mientras que el Colibrí, en la esquina de la Segunda con Revolución, es una discoteca con strippers masculinos. En el transcurso de mi trabajo de campo, este lugar comenzó a ofrecer shows travestis con mayor frecuencia. Asimismo, a unas cuadras hacia la Calle Coahuila, se encuentra el Bar Taurino, sobre la esquina de la Calle Primera con Constitución; y sobre la Avenida Revolución están Premier Men’s Club y Tropa Bar. El Premier es un *table dance*²² que ofrece shows de strippers masculinos a diario y cuenta con cuarto oscuro²³. El costo de acceso varía dependiendo del día y del evento. El Tropa Bar, por su parte, es particularmente conocido por realizar eventos dirigidos a “vaqueros”.

²¹ Oficialmente el andador se llama Santiago Argüello, pero se le conoce como Plaza Santa Cecilia ya que en él se encuentra la plaza de ese nombre.

²² La expresión traduce literalmente “baile de mesa” y hace referencia a lugares comerciales donde se ofrecen bailes eróticos.

²³ Los “cuartos oscuros” son habitaciones generalmente desprovistas de mobiliario, integradas a bares o antros de ambiente, en las que los clientes pueden mantener encuentros sexuales anónimos con personas desconocidas.

Figura 1.6 Mapa del ambiente tijuaneño



FUENTE: Autor, a partir de Google Maps

La importancia de la Plaza Santa Cecilia se observa, aún hoy, en la concentración (tanto sobre el andador como en sus alrededores) de la mayor oferta de ambiente en la ciudad (ver Figura 1.6). Según mis observaciones, fuera de este perímetro se ubican: Club Fusión, Barok, Vikingos Club y Club La Sexta. Tanto éste último (ubicado sobre la Revolución, entre las calles Sexta y Quinta) como Vikingos Club (en los límites de la Zona Centro con la Zona Río) nunca fueron mencionados por las personas que conocí y con las que hablé. Club Fusión, ubicado en la Zona Empleados Federales, al este de la Zona Norte, y mucho más cerca del paso fronterizo, es el más visitado por turistas. En su página web, se promociona como “The Best Gay Nightclubs At The Border!” y ofrece recomendaciones de seguridad en inglés para clientes provenientes del otro lado de la frontera. Posiblemente por eso es también el más grande en infraestructura. Reúne tres espacios que operan como locales relativamente independientes, y ofrecen shows de

Su principal característica es la poca iluminación, que por lo general viene del exterior, haciendo del contacto físico el mediador principal de las interacciones.

strippers, de travestis, discoteca, karaoke y un cuarto oscuro que, según varias personas me comentaron, es el más grande la ciudad. En este local, al igual que en El Premier, se realizan eventos “Solo para hombres” que incluyen shows de sexo en vivo, en los que restringen el acceso de mujeres.

Sobre la Calle Sexta de la Zona Centro, está Barok. Entre las personas que entrevisté, varias mencionaron que este lugar estaba dirigido originalmente para un público heterosexual. Aunque actualmente se considera de ambiente, no ofrece shows de ningún tipo, ni strippers ni travestis. Es muy poco común encontrar a personas trans entre la clientela, y la prostitución, de existir, parece ser mucho menos evidente. Tiene una pequeña terraza, con vista a la calle, donde suele concentrarse la mayor parte de los clientes. Dada su ubicación y su estilo, Barok podría considerarse parte de lo que algunos jóvenes cronistas locales han llamado el “boom de la Sexta” (Castro, 2010), que consiste en el desplazamiento a este sector del centro (y a la Zona Centro, en general) de jóvenes tijuanaenses de clase media cuyo consumo estaba vinculado antes a espacios de ocio, como la “Plaza Fiesta”²⁴, ubicados sobre todo en la Zona Río²⁵.

A diferencia de los lugares de la Plaza Santa Cecilia, como Hawaii Bar y El Ranchero, abiertos prácticamente a cualquier hora, los que están fuera de ese perímetro suelen tener horarios de cierre más restringidos que oscila entre las 2 am y las 6 am. A partir de dichas horas, muchos clientes se movilizan a otros lugares del mismo estilo que permanecen abiertos, como Latinos y El Ranchero, o, en el caso de la Sexta y sus alrededores, a lugares *gay-friendly*²⁶, como La Mi-ja y Deck 22. En particular La Mi-ja, ubicada sobre la Sexta, es conocido por realizar eventos donde se incluye la participación de jóvenes drags. No obstante, cabe observar una

²⁴ La “Plaza Fiesta” (o “Plaza del Zapato”) está ubicada sobre la Calle Erasmo Castellanos Quinto y Paseos de los Héroes, a pocos metros del Centro Cultural Tijuana (Cecut) y la Plaza Río, uno de los centros comerciales más grandes de Tijuana. La “Plaza Fiesta” reúne, en un mismo espacio, bares y cervecerías artesanales, lugares dirigidos sobre todo a un público joven clase media. No hay ningún lugar en este espacio que se reconozca como de ambiente, aunque un club llamado Fresco se considera *gay-friendly* (ver nota 26, p.35).

²⁵ El contexto más amplio de este fenómeno son las políticas de control y securitización de Estados Unidos luego del 11 de septiembre, así como el aumento de la violencia a lo largo de la década del 2000 en las ciudades fronterizas y las alertas de autoridades estadounidenses, que generaron un descenso en la afluencia de extranjeros en Tijuana a partir de 2001 (Bringas Rábago y Verduzco Chávez, 2008). El declive económico de muchos negocios y el abaratamiento de las rentas de locales ubicados en la Zona Centro, permitió que surgieran emprendimientos dirigidos a la población tijuanaense, que ahora no tenía las mismas facilidades para acceder a la oferta nocturna y cultural del otro lado de la frontera (Meza, 2015). Esta reapropiación parcial de la zona, a partir de 2010 aproximadamente, convirtió al Centro en un espacio de esparcimiento para jóvenes de clase media que antes no se reconocían en él.

²⁶ Se conoce como *gay-friendly* a los lugares que muestran apertura ante personas gais y particularmente ante expresiones de afecto entre personas del mismo sexo. A veces se habla también de *LGBT-friendly*.

distribución relativamente fija entre las travestis o “vestidas” que se presentan en los bares de la Santa Cecilia y las drags que se presentan en estos lugares y espacios. Un ejemplo es el colectivo de jóvenes drags llamado DragMafia. A dicho colectivo lo vi actuar por primera vez en julio de 2017, en la jornada *Pride Revolution*, realizada en el Pasaje Revolución (recuperado entre 2010 y 2012). A lo largo del 2017, DragMafia organizó en el mismo pasaje una serie de reuniones, de acceso libre, donde proyectaban episodios del *reality show* estadounidense *RuPaul’s Drag Race*, y sus integrantes presentaban sus actuaciones. En 2018 retomaron estas actividades, a las que eventualmente pude asistir como parte de mi trabajo de campo. También realizaron varios eventos con ex-competidores de *RuPaul’s Drag Race*, cuyo costo variaba, siempre por encima de los 150 pesos. Estos jóvenes drags, claramente inspirados en el programa estadounidense, en cambio no se presentan, y en general no participan, de la vida nocturna de la Santa Cecilia.

2.2.2. Ligue

Si bien la Plaza Santa Cecilia sigue siendo el lugar de mayor visibilidad, el espacio del ligue tiene una delimitación mucho más difusa. Los sitios de *cruising* más recorridos, por ejemplo, están relativamente alejados de esta zona. El *cruising* se refiere a la búsqueda itinerante de encuentros sexuales anónimos en lugares públicos, como baños o plazas²⁷. En Tijuana, un lugar documentado de *cruising*, que además varias personas me mencionaron, es el baño del Sanborns de la Zona Centro (Bringas Rábago y Gaxiola Aldama, 2012). En general, los lugares ocupados para este tipo de prácticas pueden ser abandonados por sus practicantes con la misma rapidez con la que habrían sido tomados, por lo que dependen sobre todo de redes de comunicación y contacto. Aunque algunos perduran por mucho tiempo, es difícil hacer un mapeo preciso de los mismos. Por otra parte, el Parque Teniente Guerrero, ubicado al oeste de la Zona Centro entre la Calle Tercera y Cuarta, y el andador de la Calle Cuarta son conocidos, junto a la Plaza Santa Cecilia, por concentrar la mayor oferta de servicios sexuales masculinos (Gaxiola Aldama, 2010). La prostitución masculina suele depender de pautas de interacción similares a las que se

²⁷ Para Perlongher (1999), esta expresión, de origen estadounidense, es equivalente al “*dragage*” en Francia, “*paquera*” en Brasil o “*yiro*” en Río de la Plata, Argentina (p.141); y sería “una versión particular de una práctica más institucionalizada y conocida: el *trottoir* o callejeo, propio de la prostitución femenina” (p.140). El autor usa también el término “ligue”, pero, al igual que Cruz Sierra (2016), lo hace en un sentido exclusivamente sexual. En la presente investigación, el ligue tiene una connotación más amplia, en cuyo caso el *cruising* sería una forma específica de ligue asociada comúnmente al sexo en lugares públicos.

establecen en el *cruising*, pero a diferencia de éste, los encuentros sexuales generalmente no se concretan en el lugar de concertación.

En las últimas décadas, el *cruising* y el ligue callejero se han visto relativamente desplazados por lugares privados expresamente dispuestos por ello, como los cuartos oscuros al interior de bares o clubes, los saunas y las cabinas, entre otros, al igual que por las aplicaciones móviles y demás entornos digitales (Langarita Adiego, 2014). Los saunas (o baños) son lugares que ofrecen servicios de higiene y relajación (como vapor, jacuzzis o masajes), cuya disposición implícita genera las condiciones de un entorno altamente erotizado. De acuerdo a los datos obtenidos en campo, en Tijuana había al menos dos saunas de este tipo al momento de realizar el trabajo de campo. Uno de ellos en la Zona Centro, a unas cinco cuerdas de la Plaza Santa Cecilia, y el otro en la Colonia Libertad. Asimismo, frente a una de las salidas del andador que desemboca en la Avenida Revolución se encuentra una tienda sexual que en su interior tiene un bar y ofrece servicios de cabinas para hombres. Se llama cabinas a lugares compartimentados donde los clientes disponen de pequeños espacios para tener encuentros sexuales. Por lo general, acuden hombres solos en busca de una o varias parejas sexuales y los encuentros, comúnmente anónimos, ocurren ahí mismo. Sin embargo, nada impide que puedan ser utilizadas para concretar encuentros pautados desde afuera. Hasta hace pocos años, el Cine Latino, ubicado en la Zona Centro sobre la Calle Quinta, proyectaba películas pornográficas y servía también de lugar para encuentros sexuales entre hombres.

El uso de entornos digitales a través nuevas tecnologías ha hecho posible la formación de un espacio, intangible, que se mezcla y yuxtapone a los lugares tradicionales de sociabilidad y ligue homoerótico. Race (2015) habla, en este sentido, de “dispositivos de ligue en línea” (“*online hook-up devices*”) que, como señala Green (2008), funcionan como “sitios” donde circula y se despliega el deseo, en paralelo a los espacios físicos. Estos dispositivos o sitios en línea son webs (como Gaydar, ManHunt²⁸), chats y aplicaciones móviles creadas (o utilizadas) para la concertación de encuentros sexuales. En Tijuana y Baja California, el chat BG41 funciona como un espacio de este tipo, orientado exclusivamente a hombres. El mismo, sin embargo, solo ofrece la posibilidad de hablar con las personas conectadas, y no brinda información adicional acerca de los usuarios o de su ubicación real. Otra plataforma utilizada en Tijuana para estos

²⁸ Sobre estas webs pueden consultarse los trabajos de Leal Guerrero (2011) y Ramírez García (2017), respectivamente. ManHunt cuenta también en la actualidad con su propia aplicación móvil (ver nota 29, p.33), del mismo nombre.

fin es Craigslist, un portal que, a modo de clasificados en línea, permite tanto ofrecer servicios sexuales como buscar encuentros homoeróticos, sin mediación económica. Sin embargo, al final de mi trabajo de campo, Craigslist eliminó la sección donde se publicaban esos clasificados sexuales.

Figura 1.7 Interfase de Grindr (pantalla de inicio, perfil de usuario y chat)



FUENTE: Imágenes promocionales de la aplicación en Google Play

Con la incorporación del Sistema de Posicionamiento Global (GPS, por sus siglas en inglés) a los teléfonos celulares en 2009, las aplicaciones móviles²⁹ se han convertido en un medio privilegiado de ligue. La primera aplicación de este tipo en incluir a su plataforma la función de geolocalización fue Grindr³⁰, creada ese mismo año por Joel Simkhai. En su página web oficial, Grindr se promociona como una red social dirigida a “gais, bisexuales, trans y gente queer”³¹

²⁹ Las aplicaciones móviles (o app) son aplicaciones informáticas desarrolladas para ejecutarse desde dispositivos móviles, especialmente teléfonos inteligentes, con el fin de cubrir tareas específicas.

³⁰ Al igual que otras aplicaciones de este tipo (como Hornet, SCRUFF y Romeo), la interface de Grindr presenta (1) una pantalla de inicio donde se muestran los usuarios conectados (o recientemente conectados), ordenados de acuerdo a su ubicación; (2) un perfil público personalizado por el usuario, y (3) una sala de chat para hablar con otros usuarios (ver Figura 1.7). A diferencia de las aplicaciones de ligue dirigidas a personas heterosexuales (como Tinder), Grindr no cuenta con algoritmos que establezcan compatibilidades o que limiten las posibilidades de interacción a través de la plataforma (Race, 2015).

³¹ Desde finales de 2017, Grindr permite que los usuarios especifiquen su identidad de género y los pronombres con los que prefieren ser llamados. Con esto la aplicación buscó extender el uso de la misma a mujeres, personas trans y no binarias. Esto, sin embargo, no introdujo cambios relevantes en la percepción que se tiene de la aplicación como una aplicación gay o de ligue gay. En Tijuana, de hecho, los usuarios siguieron siendo mayormente hombres.

(“gay, bi, trans, and queer people”). Para Race (2015), el diseño de Grindr está montado sobre “infraestructuras” precedentes que lo hacen inteligible y familiar para sus usuarios, con lo cual la aplicación le da al *cruising* una materialidad textual y digital. Grindr, más que simplemente sustituir al ligue cara a cara, lo ha complementado. En ese sentido, para Crooks (2013), Grindr es una zona híbrida, en tanto la virtualidad mediada implica una proximidad localizada, una cercanía garantizada por el propio dispositivo. En particular en Tijuana, esto implica la posibilidad de traspasar las divisiones materiales y geopolíticas de la frontera, y se evidencia en la cantidad de perfiles escritos en inglés, o bien porque pertenecen a usuarios estadounidenses o bien porque buscan llegar a ellos.

Asimismo, Grindr se articula con otras redes para crear espacios comunes de sociabilidad, también a través del humor, el esparcimiento y el chisme, como ha señalado Race (2015). Para este autor, el compartir capturas de pantalla o pantallazo³² de perfiles, conversaciones o fotos enviadas por usuarios de Grindr y otros sitios de ligue en línea, se ha convertido en una actividad placentera en sí misma y una forma de vinculación entre amigos y conocidos. Estas imágenes trascienden a redes sociales y son el insumo para crear blogs que emplean estereotipos y códigos insertos en especificidades locales. Thiago, a quien conocí para la investigación, me señaló por ejemplo que una de las razones para entrar a Grindr es el “morbo” de ver quien está en la aplicación. También me introdujo a varios blogs y cuentas (de Tumblr y Twitter) donde se comparte chismes y chistes sobre usuarios de Tijuana y Baja California, acompañados de pantallazos, y material pornográfico profesional y amateur. Dichos sitios forman parte del ambiente de la ciudad, en tanto modos de interacción a partir de los que, desde el punto de vista etnográfico, ciertos sentidos compartidos adquieren una textualidad inmediata.

³² De acuerdo con el DRAE, un pantallazo es la “[c]aptura [a través de una imagen digital] del contenido que se visualiza en la pantalla de una computadora”. Aunque la definición no lo explicita, aplica también para dispositivos móviles como los teléfonos celulares inteligentes. La mayoría de las imágenes presentadas en el tercer capítulo son pantallazos.

CAPÍTULO 2

MARCO TEÓRICO

En el presente capítulo se exponen los aspectos teóricos de la investigación. El propósito es, primero, introducir y desarrollar los conceptos principales que sirven de marco para el análisis que se presenta en el siguiente capítulo. En ese sentido, en el primer apartado se discuten los conceptos de identidad y performance en el marco de una tensión, más amplia, entre las restricciones simbólicas que implica la identidad del sujeto y sus posibilidades de moverse dentro de este marco que a la vez lo limita y lo habilita, en tanto que sujeto de un discurso. En el segundo apartado, se discuten las condiciones estructurales que, a su vez, atraviesan esa tensión, para lo cual se abordan los conceptos de blanquitud, con base en Echeverría, y de clase, partiendo de los planteamientos de Bourdieu. En el tercer apartado, se define la masculinidad como una problemática central para estudiar las interacciones entre hombres gays y la configuración de su deseo, retomando los estudios de las masculinidades y las críticas que han recibido, así como los planteamientos de autores como Perez y Halberstam. Finalmente, en el último apartado se abordan los conceptos de raza y racialización, y se discute la (poca) pertinencia de entenderlos como un potencial capital erótico (concepto desarrollado sobre todo por Hakim) en las interacciones de ligue gay.

Un segundo objetivo del presente capítulo es articular las diferentes dimensiones analíticas implicadas en la realidad estudiada. Dentro del pensamiento feminista y queer ya se ha señalado la imposibilidad de disociar la clase, la raza, el género y la sexualidad como vectores que constituyen a los sujetos y que posibilitan la reproducción de jerarquías sociales (Davis, 2005; Wittig, 2006; Moraga y Castillo, 1988; Butler, 2002; hooks *et al.*, 2004; Lugones, 2008). En ese sentido, más que presuponer la separación entre estas dimensiones y plantear la necesidad de verlas intersectadas (Puar, 2005; Valentine, 2007), se procura destacar el carácter mutuamente constituyente de las mismas como eje central del análisis.

1. Identidad y actuación (performance)

Pese a las críticas sobre su utilidad, la identidad sigue siendo un concepto especialmente recurrido dentro y fuera de las ciencias sociales. Aun cuando no se le enuncie directamente, suele haber una noción de identidad detrás de las políticas de los grupos que luchan por su

reconocimiento, así como en los modos en los que los sujetos se definen cotidianamente. Cuando alguien se nombra o se identifica como gay, hay una apelación a algo anterior a la adscripción. Pero esta identidad que precede la identificación no es una esencia naturalmente constituida, sino una construcción discursiva que se articula y entra en tensión con la apropiación que los sujetos hacen de ella. La tensión, como señala Hall (2003), permite entender la identidad como “un punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de ‘decirse’” (Hall, 2003, p.20; cursiva del autor).

La identidad no es determinante de las subjetividades³³, pero es el campo dentro del que éstas se nombran y se construyen. Esto se observa, por ejemplo, en los sujetos que emplean la identificación, en determinados contextos, como posibilidad para hablar, a la vez que tal ocupación les sirve para movilizar un cuestionamiento ante los límites que ésta les impone. La apropiación de la categoría no exime que los sujetos hagan usos “impropios” de la misma, resignificándola. Del mismo modo, la renuncia a la identidad como aquello donde uno no tiene cabida afirma sus restricciones constitutivas.

De acuerdo con Briones (2007), la identificación “*opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido*” (Briones, 2007, p.59; cursivas de la autora). En ese sentido, los sujetos de esta investigación son hombres que se identifican como gays, entendiendo esa identificación como contingente, y no como una determinación; como “un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (Hall, 2003, p.15). Esa identificación comporta una “atención a ciertas regularidades [...] [y] una suspensión temporal del desbordamiento de los sentidos” que definen la identidad (Lancaster, 1997, p.183). Más que ser un “núcleo estable del yo” (Hall, 2003, p.17), la identidad da sentido a prácticas concretas, a partir de una “sutura en el relato” del sujeto que da unicidad a la dispersión que constituye sus vidas (incluso de manera retroactiva) (p.18),

³³ Si la identidad es el marco, discursivamente constituido, del que el sujeto dispone para nombrarse y definirse, y la identificación es el acto de apropiarse de esa identidad, entiendo la subjetividad como el resultado, siempre individual, pero nunca aislado de lo social, de esa apropiación; un “punto de vista” que responde tanto a los límites materiales y simbólicos que lo producen como a “la singularidad de [sus] *trayectorias sociales*” (Bourdieu, 2007, p.98; cursivas del autor).

sabiendo que esa identidad está dada a partir de “representaciones, [y] que la representación siempre se construye a través de una ‘falta’, una división, desde el lugar del Otro, y por eso nunca puede ser adecuada –idéntica– a los procesos subjetivos investidos en ellas” (pp.20-21).

La suspensión que implica la identidad depende de dos procesos: la formación de un afuera que le da coherencia y unidad contingente, y su producción práctica a través de un “trabajo” material y simbólico de estabilización (Gessaghi, 2012). Así, en primer lugar, las identidades se “construyen a través de la diferencia, no al margen de ella [...] a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta” y es “sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar ‘afuera’” que las identidades funcionan “como puntos de identificación y adhesión” (Hall, 2003, pp.18-19). La identidad se produce entonces a partir de una “matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos” y que define precisamente “una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son [investidos por la jerarquía de] ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (Butler, 2002, p.19). En tanto exterior constitutivo, el otro “es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional” (p.20).

En segundo lugar, la identidad es un efecto performativo. Esto quiere decir que la actuación es lo que la hace existir como verdadera; su actuación es su verdadera esencia. La identidad depende de “una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (Butler, 2007, p.98); “una reiteración de normas que preceden, obligan y exceden al actor” (Butler, 2002, p.328). Las normas que delimiten la identidad existen y se imponen *como* discurso, por lo que la performatividad opera a través del discurso. El discurso es formativo en tanto que, aún sin ser el origen o la causa exhaustiva de aquello que concede, “no hay ninguna referencia a un cuerpo puro que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo” (Butler, 2002, p.31). Que las identidades sean construcciones discursivas, no quiere decir que sean “*sólo y puro* discurso”, sino que “son producidas, disputadas y transformadas *en* formaciones discursivas concretas” (Restrepo, 2009, p.64; cursivas del autor). Así, siguiendo a Bettie (2003), entiendo los discursos como “constelaciones de ‘conocimiento’ que, junto con prácticas sociales institucionalizadas, están politizadas y dan como resultado una serie de subjetividades posibles [...] sistemas de significado público (política, ciencias sociales, cultura popular, etc.) [que sirven de] material para la formación de la identidad”, de modo que “nos preexisten como individuos” y sobredeterminan la construcción las subjetividades (p.54).

Pero si bien la identidad se produce performativamente, su existencia no depende de la voluntad del sujeto para traerla a la realidad. En ese sentido, diferentes autoras han señalado la pertinencia de distinguir entre performatividad y performance³⁴ (Butler, 2002; Bettie, 2003, Briones, 2007; Sabsay, 2011). Según Bettie (2003), la performatividad responde a los efectos inconscientes de estructuras sociales ligadas a campos discursivos, mientras que la actuación o performance responde a la capacidad de agencia del sujeto, su acción consciente e intencionado (p.52). La actuación se refiere a las posibilidades del sujeto de moverse dentro de los marcos simbólicos que lo preceden y lo habilitan. Para Schechner (2011), la performance constituye siempre una “conducta restaurada”. Por un lado, supone la reproducción de un “original autorizado” y, por el otro, “incluye un vasto espectro de acciones”; “es simbólica y reflexiva: no es una conducta vacía” (pp.36-37). La actuación implica una elección que, aun limitada, supone optar por “resistirse o ceder”, lo que hace que “siempre está en proceso de transformación” (p.42). Frente a las normas que la regulan, la actuación hace surgir “áreas de indeterminación, ambigüedad, incertidumbre y manipulación” (Bianciotti y Ortecho, 2013, p.123), aunque la opción de resistir no siempre responda a una resistencia política.

El despliegue de las interacciones que son aquí objeto de análisis depende de las actuaciones de los sujetos en el sentido señalado, así como de la gestión de sus recursos para controlar la imagen o la impresión que causan en los otros. Un mundo que, como sugiere Goffman (1997), “no es, por cierto, un escenario, pero no es fácil especificar los aspectos fundamentales que establecen la diferencia” (p.83). Siguiendo a este autor, entiendo por interacción social “la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata”³⁵ (Goffman, 1997, p.27). La interacción es, pues, el marco inmediato de actuación de los sujetos. Asimismo, la actuación (o performance), para Goffman (1997), es “la actividad total de un participante dado en una ocasión dada que sirve para influir de algún modo sobre los otros participantes”, y que, en general, implica la adopción de un papel (*part*) entendido éste como la “pauta de acción preestablecida que se desarrolla durante una actuación

³⁴ Dada la influencia de los *performance studies* o estudios de la performance a partir de la década de 1980, en la actualidad suele conservarse la expresión en inglés. En la traducción al español del libro de Goffman (1997), publicado originalmente en 1959, el término es traducido por “actuación”, lo mismo que en el artículo de Lancaster (1997). En el presente texto mantengo esa equivalencia, usando ambos términos: tanto el verbo “actuar” como la castellanización de performance, “performar”.

³⁵ La incorporación y masificación de medios tecnológicos que permiten, hoy, que la “interacción cara a cara” no amerite esta presencia simultánea, no le resta validez a la definición, si bien, particularmente en el contexto de esta investigación, requiere ser relativizada.

y que puede ser presentada o actuada en otras ocasiones” (p.27). La influencia que ejerce el sujeto sobre su “audiencia” se orienta a manejar la impresión que de él es posible que ésta se construya. La actuación es, entonces, un trabajo consciente a través del que el sujeto “guía y controla la impresión que los otros se forman de él” (p.11).

La actuación está vinculada a una fachada personal, que puede ser entendida como el conjunto de elementos de dotación simbólicos y materiales que sirven de “trasfondo escénico” para una actuación exitosa (Goffman, 1997, p.35). De acuerdo con el autor, la fachada personal se compone de la apariencia, que informa acerca del estatus del sujeto y que se expresa en símbolos asociados a una determinada posición social; y los modales, que informan “acerca del rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación” (p.36). A su vez, los símbolos son “signos portadores de información social [que] pueden ser accesibles en forma frecuente y regular, y buscados y recibidos rutinariamente”, y la información social es aquella información “reflexiva y corporizada” que transmite “la misma persona a la cual se refiere” de cara a producir una actuación adecuada a la impresión que espera generar (Goffman, 2006, p.58). Finalmente, Goffman (2006) distingue entre los “símbolo de prestigio” que se refieren a una determinada posición social, simbólicamente valorada, y los “símbolos de estigma” que producen una disminución de la “valorización del individuo” (p.58).

En suma, para Goffman (1997), el personaje representado es un “efecto dramático”, “un *producto* de la escena representada, y no una *causa* de ella”. Así, la cuestión fundamental no es la actuación, sino “si se le dará o no crédito” (p.269; cursivas del autor). Para que la actuación sea exitosa debe haber una correspondencia entre la presentación de sí del sujeto y la posición que ocupa en el espacio social. Los atributos personales y estructurales definen categorías sociales y establecen expectativas y demandas determinadas (Goffman, 2006, p.12). Por lo tanto, la actuación, si bien implica, como se verá, la posibilidad de pasar por algo que uno no es³⁶, está limitada, no solo por los marcos simbólicos que fijan la identidad del sujeto, sino también por estructuras materiales que definen las posibilidades de su realización dramática, en

³⁶ La expresión “pasar por” (o “pasar”) se usa para traducir el término en inglés “*passing*”, que, como señala Halberstam (2008), “presupone que hay un yo que se transforma en otro yo diferente, y que lo hace con éxito; en diversos momentos, este personaje logrado puede ser coherente con algo semejante a la identidad. En ese momento, la persona que pasa por se ha *convertido en*” (p.44). Para Platero (2012), el *passing* puede entenderse como un indicador de la exclusión que experimentan quienes buscan pasar.

tanto incorporada al mismo, a modo de *habitus*³⁷. Ciertos papeles están reservados para determinadas posiciones sociales. Los hombres *gais* que participan de las interacciones aquí analizadas no pueden apropiarse, a voluntad, de los papeles que los excluyen, pues las posiciones están también inscritas en sus cuerpos y, aun si logran apropiarse de los símbolos externos que definen a dichos papeles, la actuación suele revelarse fallida. De modo que el valor erótico puede estar en los cuerpos tanto como en el lugar, incorporado, que ocupan en el espacio social. En la siguiente sección se discuten los conceptos que permiten entender la estructuración de este espacio, y sus jerarquías y posiciones, partiendo de la noción de blanquitud.

2. Blanquitud y capital cultural

Para Echeverría (2010), la blanquitud es “la identidad concreta del ser humano moderno”, su “grado cero” (p.58). Por lo tanto, “no es en principio una identidad de orden racial [...] [aunque] incluye sin duda, por necesidades de coyuntura histórica, ciertos rasgos étnicos de la blancura del ‘hombre blanco’, pero sólo en tanto que encarnaciones de otros rasgos más decisivos, que son de orden ético” (p.11). Según Federici (2010), es a partir del siglo XVII que la condición de “blanco” se convierte en un atributo moral que permite naturalizar su hegemonía (p.164). Pasa entonces a ser una condición ético-civilizatoria: “la condición de *blancura* [...] pasó a convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden *étnico* se subordinara al orden *identitario* [...] como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por [la modernidad capitalista]” (Echeverría, 2010, pp.61-62; cursivas del autor). La blanquitud sería una identidad sobredeterminada por la blancura étnico-racial, “pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (p.62). La relación entre la blancura del “hombre blanco” y el conjunto de comportamientos propios de este *ethos* de la modernidad³⁸

³⁷ En ese sentido, Bettie (2003) vincula el concepto de performatividad con el *habitus* de Bourdieu (2007). Dicha vinculación es sugerida también por Butler (2007) en una nota del prefacio de 1999 a *El género en disputa* (p.290), y es desarrollada por la autora en un texto posterior (Butler, 2004).

³⁸ Para Echeverría (2010), la modernidad es una potencialidad, y el capitalismo es su modo de realización efectiva. La derivación de esta coincidencia histórica es la “modernidad realmente existente”, una modernidad capitalista, que hace parecer tal vínculo como irrevocable (p.235). En ese contexto, el autor distingue cuatro *ethos* o formas específicas de “vivir *en y con* el capitalismo”: el *ethos* romántico, el clásico (o ilustrado), el barroco y el realista (Echeverría, 1995; 1996; 2010). Este último es el dominante en tanto “organiza su propia combinación con los otros y los obliga a traducirse a él para hacerse manifiestos” (Echeverría, 1996, p.74). El *ethos* realista define “el tipo de persona que la modernidad capitalista impone sutilmente como parte esencial de su proyecto civilizatorio” (Echeverría, 2010, p.237); por lo que está ligado estrechamente a la noción de blanquitud de este autor. Consiste, asimismo, en “una actitud de identificación afirmativa y militante, con la pretensión de creatividad que tiene la acumulación del capital [...] afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo

es, pues, una conexión artificial, establecida históricamente (Jackson, 1998, p.105) que, aun así, persiste latente como “un radicalismo o fundamentalismo étnico virulento [...] siempre dispuesto a reavivar su programa genocida” (Echeverría, 2010, p.67).

En México, la ideología del mestizaje cumplió la función de construir lo que Foucault (2002) llamó una sociedad “biológicamente monista” (p.80). El racismo asimilacionista tuvo como premisa “la superioridad de las razas mixtas y no la pureza de la sangre”, y la fusión de los blancos y de los indios en tanto que condición para “la extinción de la ‘raza’ india” (Gall, 2004, p.240). El sujeto mestizo se convirtió así en la identidad de la nación moderna mexicana, como “grado primero o inicial” de la blanquitud (Echeverría, 2010, p.59). Esto es, una desracialización ideológicamente orquestada que se funda en la idea del mestizo, pero que sigue operando, sin embargo, a partir de una “lógica racista” organizadora tanto de la vida cotidiana como del poder ejercicio del Estado (Moreno Figueroa, 2010, p.136). Por otro lado, el discurso del mestizaje, como señala Wade (2013), implica dinámicas de “inclusión y exclusión racial *simultáneas*” ya que proclama la homogeneidad de la población al tiempo que incorpora niveles o gradaciones raciales (“más blancos o más negros o más indígenas o más mezclados”) que remiten a jerarquías ya establecidas (Wade, 2013, p.49; cursivas del autor; Rodríguez, 2003). Las categorías raciales (como moreno, prieto o güero) son inestables y denotan, más que una adhesión fija, grados de blancura o morenidad. De modo que, según Moreno Figueroa (2012a), inserto en lo cotidiano, el racismo se distribuye en intensidad.

Así, la actualización del “mestizaje” a través de relaciones cotidianas (sexuales, maritales, familiares) “interraciales” se conjuga con discursos que presuponen la existencia de diferencias soterradamente jerarquizadas (Wade, 2013). Al tiempo que abre “la posibilidad de una inclusión flexible, [...] que continúa privilegiando procesos de blanqueamiento” (Moreno Figueroa, 2010, p.143). Los mestizos pueden pasar por blancos o, incluso, puede efectivamente blanquearse, aún por proximidad o parentesco, dada la permisividad de vínculos “interraciales”. Esto hace que la blanquitud (y la blancura) sea un objetivo relativamente accesible y aceptable, incluso “una

establecido o ‘realmente existente’, sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo” (Echeverría, 1996, p.68). Para el *ethos* realista, el capitalismo es “un reto que exige virtud, disciplina y tesón” (Parra, 2005, p.84). Frente al realista, Echeverría (1996) habla del *ethos* barroco como un modo de no plegarse a los imperativos del capital: “no lo acepta, sin embargo, ni se suma a él, sino que lo mantiene siempre como inaceptable y ajeno” (p.68). Para este *ethos*, “sobrevivir al capitalismo consiste en una huida o escape hacia una teatralización de esa devastación del núcleo cualitativo de la vida; una puesta en escena capaz de invertir el sentido de esa devastación y de rescatar ese núcleo, si no en la realidad, sí al menos en el plano de lo imaginario” (Echeverría, 2010, p.237).

norma implícita de estratificación social”, pero al mismo tiempo (en tanto que “todos somos mestizos”) también convierte a la blanquitud en “un área problemática en términos de identidad” (Moreno Figueroa, 2010, p.154). Mientras que, en contextos “blancos”, es dada por sentado como el trasfondo invisible de la experiencia “normal” (Ahmed, 2007), en México la formación del sujeto mestizo como base de la unidad nacional, hace *visible* la blanquitud, la trae al frente, como un parámetro externo al que los sujetos solo llegan a acercarse. La blanquitud es un “cierto espacio de privilegio” que “puede ser ocupado”, pero que no garantiza permanencia, y en ello radica su carácter “fragmentado” y cotidianamente disputado (Moreno Figueroa, 2010, p.161).

La permanente vulnerabilidad de ver perdido, por contraste, el privilegio de *ser* “blanco”, complejiza e intersecciona las categorías étnico-raciales con otros marcadores corporales para generar procesos específicos de racialización. Se produce, así, un orden de clases racializado, una “racialización de las relaciones de clase” y un “enclasmiento de las relaciones raciales” (Caggiano, 2015). De modo que, si la raza sirve para naturalizar la desigualdad estructural implicada en las lógicas clasistas (Gilroy, 2008), la clase, a su vez, funciona como un marcador de racialización, en un sentido amplio. Desde este punto de vista, la clase no debe ser entendida en términos estrictamente materialistas, como una posición objetiva, sino también como un estatus social y simbólico. En ese sentido, de acuerdo con Álvarez Sousa (1996), los planteamientos de Bourdieu en torno a las clases sociales atienden a “variables tanto objetivas (bienes) como subjetivas (conciencia) como prácticas (movilización), al mismo tiempo que hay que tener en cuenta el aspecto diacrónico (trayectoria)” (p.151). Partiendo de esta formulación, entiendo la clase a partir de dos dimensiones íntimamente articuladas: una objetiva y diacrónica, que determina la *posición* en el espacio social³⁹, y otra subjetiva y simbólica, que está ligada a la *actuación* práctica del sujeto.

La posición, por un lado, remite a un determinado origen social que se hereda en forma de recursos específicos que son capitales⁴⁰. Para Bourdieu (2000), los capitales son “trabajo

³⁹ En Bourdieu (1999), “el espacio social se define por la exclusión mutua, o la *distinción*, de las posiciones que lo constituyen, es decir, como estructura de yuxtaposición de posiciones sociales (a su vez definida, según veremos, como posiciones en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital). Los agentes sociales, y también las cosas, en la medida en que los agente se apropian de ellas y, por lo tanto, las constituyen como *propiedades*, están situados en un lugar del espacio social, lugar distinto y distintivo que puede caracterizarse por la posición relativa que ocupa en relación con los otros lugares (por encima, por debajo, en situación intermedia, etcétera)” (p.178).

⁴⁰ Básicamente, se puede distinguir entre tres tipos, formas o especies de capital: el *capital económico*, el *capital cultural* (que se refiere a competencias culturales, socialmente valoradas, en forma incorporado, objetivada o institucionalizada) y el *capital social* (que consiste en una red duradera de relaciones más o menos

acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o ‘incorporada’” y que pueden ser tanto acumulados como apropiados por agentes o grupos (p.131). Los capitales son “una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible e imposible” (p.132); pues responden a la posición objetiva del sujeto, pero en tanto existe la posibilidad de apropiárselos, dicha posición no es una propiedad esencial o inherente del mismo. La movilización de los capitales heredados, acumulados o apropiados induce y posibilita desplazamientos en el espacio social. Las distintas formas de capitales son formas de poder y, en ese sentido, son también armas (Bourdieu, 2000; 1997). No obstante, la posición también opera *en* el sujeto, y *a través* de él, a modo de habitus, y no es por tanto una simple circunstancia pasajera. El habitus, para Bourdieu (2007), define los “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” que se traducen en “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (p.86).

El habitus funciona como una estructura mediadora entre la dimensión objetiva de la clase y su dimensión subjetiva. Se expresa en “sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción [que] permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico” (Bourdieu, 1999, p.183). Por lo tanto, es un principio de actuación que opera dentro de una “capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada) [...] libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales” (Bourdieu, 2007, p.90). En este sentido, se puede decir que el habitus es sobre todo capital cultural incorporado; es decir, convertido “en parte integrante de la persona” (Bourdieu, 2000, p.140), cuya “primera adquisición”, en el seno de la familia, resulta por ello determinante, aunque “suele pasar totalmente inadvertida” (p.141). Para Bourdieu (2000), el capital cultural, en tanto competencias culturales e intelectuales, modos de hacer y de estar, se “encuentra fundamentalmente ligado al cuerpo y presupone la interiorización (incorporación)” (p.139). Su posesión incorporada se

institucionalizadas); así como un cuarto tipo sería el *capital simbólico*, vinculado a los anteriores, en tanto se refiere al prestigio y reconocimiento social legítimo (Álvarez Sousa, 1996; Bourdieu, 2000). El autor señala que existe una ley de equivalencia y convertibilidad entre los distintos capitales prestigio y la separación entre ellos no es nunca absoluta (Bourdieu, 1977b; 2007).

convierte en capital simbólico (prestigio) al ser reconocido como “competencia o autoridad legítima” que combina “la propiedad innata con los méritos de la adquisición” (pp.141-142).

No obstante, el capital cultural puede existir también de manera objetivado, en bienes materiales (como obras artísticas, objetos o prendas de diseño etc.), o de manera institucionalizada (títulos académicos, certificaciones, etc.); de modo que los sujetos pueden disponer del mismo y apropiarse del estatus que potencialmente puede proveerles (Bourdieu, 1987). En este sentido, los “símbolos de prestigio” son, muchas veces, símbolos de capital cultural que, al ser asociados a las clases altas o a una clase media “cultivada”, los sujetos movilizan en sus actuaciones cotidianas para dotarse de un reconocimiento público. De acuerdo con esto, uno puede pasar por una clase que en principio (objetivamente) no le corresponde (Bettie, 2003). Pero la posibilidad de actuar satisfactoriamente dicha clase va a depender de la interiorización de esa posición en los “cuerpos socializados”, es decir, del habitus (Bourdieu, 1999, p.181). El capital cultural en forma de bienes materiales no sirve de nada si su poseedor no dispone de los medios intelectuales para hacer una “correcta” apreciación de los mismos. Y aunque uno pueda imitar determinados modos de estar, en el fondo no se puede fingir el gusto.

La blanquitud, si la desprendemos de clasificaciones étnico-raciales, y la entendemos como una condición ligada a la clase (en su doble dimensión objetiva y simbólica), puede verse entonces como una forma de capital cultural incorporado, que se manifiesta en una determinada *hexis* corporal (García Quesada, 2013). Esto es, “en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos” (Echeverría, 2010, p.59). Interiorización finalmente de un “*ethos* histórico capitalista” (p.64). Desde este punto de vista, la blanquitud puede ser disputada y movilizada a través de símbolos específicos de prestigio, “símbolos de blanquitud” que los sujetos emplean o se apropian para hacerse con una posición privilegiada dentro la jerarquía social (o al menos con los beneficios materiales y simbólicos que ella supone), y evadir las diferentes gradaciones de racialización a las que, en tanto “mestizos”, están expuestos. La movilización de esos símbolos, entre otros recursos, atraviesan las interacciones de ligue gay, condicionando a su vez la construcción de una masculinidad como el lugar de identificación de los sujetos y su objeto deseado.

3. Masculinidad y deseo gay

El abordaje de la masculinidad en el marco de interacciones de ligue gay es tanto fundamental como problemático. Es fundamental porque la definición de hombres que se identifican como gays presupone una asignación genérica estable, y al mismo tiempo la masculinidad como matriz productiva del deseo: los hombres gays lo son en tanto desean a otros hombres. Por otro lado, resulta problemático hablar de masculinidad puesto que tradicionalmente la masculinidad se ha entendido como el resultado de relaciones (Bonino, 2002; Olavarría, 2003), donde el otro paradigmático es, además de la mujer, precisamente el homosexual, en tanto varón feminizado (Kimmel, 1997; Bourdieu, 2003; Connell, 2003). En este sentido, la masculinidad se definiría por sus desviaciones, a partir de una serie de gradaciones (Guasch, 2008), o directamente en oposición a la homosexualidad, como una entidad estable y reconocible (Eribon, 2001). La masculinidad de los gays, por lo tanto, se mueve permanentemente en un campo de transgresión social, de lo que Butler (2007) llama la matriz heterosexual⁴¹, pero al mismo tiempo se define a partir de los cánones que trazan los límites imaginarios de una masculinidad auténtica, en tanto excluye la adscripción al sexo opuesto al asignado.

En un texto pionero de los llamados estudios de las masculinidades, Connell (2003) propone entender las masculinidades como el resultado de relaciones de poder intra-género. Por un lado, el autor habla de una masculinidad hegemónica⁴², entendida como “la configuración de práctica de género que incorpora la respuesta aceptada, en un momento específico, al problema de la legitimidad del patriarcado, lo que garantiza (o se considera que garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres” (p.117). Frente a esta masculinidad, y en torno a ella, el autor señala la existencia de un conjunto de masculinidades más o menos marginadas y subordinadas, donde “[l]a opresión coloca las masculinidades homosexuales en el fondo de una jerarquía entre los hombres que se estructura de acuerdo al

⁴¹ Butler (2007) define la matriz heterosexual como la “la rejilla de inteligibilidad cultural a través de la cual se naturalizan cuerpos, géneros y deseos. [...] un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, el cual da por sentado que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la heterosexualidad” (Butler, 2007, p.292).

⁴² Este concepto permite entender la masculinidad en términos históricos, pero su determinación es ambigua. Tanto Parrini Roses (2007) como Azpiazu Carballo (2017), por ejemplo, critican que su uso suele ser más descriptivo que explicativo. Connell (2003) lo emplea para hablar de un modelo occidental, pero a veces se usa para referirse a identidades masculinas “hegemónicas” en realidades mucho más acotadas. Azpiazu Carballo (2017) también ha señalado que suele usarse, con connotaciones racistas y clasistas, para condenar una masculinidad “tradicional” y machista frente a “nuevas masculinidades”, más cultivadas y progresistas.

género” (p.119). Desde este punto de vista, no hay *una* masculinidad, sino masculinidades jerárquicamente organizadas e implicadas en ciertas relaciones de exterioridad mutua: “Las masculinidades de los hombres de raza blanca, por ejemplo, se construyen no sólo en relación con las mujeres blancas, sino también con los hombres negros” (Connell, 2003, p.38). En ese sentido, las masculinidades subordinadas ratifican la centralidad de la hegemónica, pero también tienen la capacidad de reorganizarla (Halberstam, 2008 p.53).

La propuesta de Connell (2003) ha resultado valiosa para observar las dinámicas de poder entre las diferentes formas de encarnar la masculinidad. Sin embargo, como señala Vendrell Ferré (2011), hablar de masculinidades lleva también a “confundir el atributo [la masculinidad] con aquellos que lo encarnan, individuos concretos, o incluso determinados colectivos” (p.29). En este sentido, Guevara Ruiseñor (2008) propone entender la masculinidad como una posición estructuralmente dada y de manera relativamente independiente a los modos en los que se singulariza a partir de condiciones específicas de existencia. Por lo tanto, la masculinidad no implica ni homogeneidad ni ausencia de “conflictos, competencias y alianzas [...] disputas, abiertas o soterradas” (p.87; Núñez Noriega, 2007). Pero esta organización de identidades múltiples supone relaciones de complicidad (Connell, 2003), de modo que, el cuestionamiento práctico de la masculinidad suele encarnarse en identidades que se afirman a partir de las diferencias de estatus, e incluso el explícito desprecio, hacia la condición femenina (Manzano, 2011; Hall y Jefferson, 2014; Vendrell Ferré, 2011). Modificándose, así, “algunas de las expresiones de la masculinidad pero [manteniéndose] intactas las relaciones de poder” en las que se producen sus privilegios (Guevara Ruiseñor, 2008, p.80). Partiendo de estos planteamientos, vamos a entender la masculinidad como un atributo (Vendrell Ferré, 2011) estructuralmente establecido (Guevara Ruiseñor, 2008), pero también como un canon, en tanto que “principio generador de formas” (Echeverría, 1996, p.77), que se actualiza a través de su encarnación en identidades masculinas concretas y múltiples, sobre las que, finalmente, se fija y se sostiene en tanto que posición social.

Ahora bien, ¿cómo se construye la identidad de los gays, en tanto que identidad masculina? En primer lugar, por exclusión del homosexual afeminado (Perlongher, 1999; Guasch, 2008; Vélez-Pelligrini, 2008; Boivin, 2011; 2013). Este repudio fundacional (Butler, 2002) emerge como un modo de rebelarse ante la imposición social del estereotipo, pero a su vez deviene mecanismo normalizador: el afeminamiento es visto como un fallo para asimilar la separación

entre sexualidad (u orientación sexual) y género (Perez, 2005; Halberstam, 2008). Así, el término “discreción” opera como dispositivo que fija los límites de género: la adhesión al canon masculino. Pero al tiempo que puede hacer referencia al carácter discreto (separado, distinto) de dos entidades, también remite a una circunspección. Por lo tanto, la discreción puede entenderse tanto como una prescripción de género (dos entidades excluyentes), como de moderación social, en tanto contención de sí en el espacio público. Ser afeminado es lo contrario de ser discreto: ser “obvio” o “evidente”. La obviedad es entendida como afeminamiento, en tanto *evidencia* de la homosexualidad, pero en la proscripción se liga la transgresión de género con la inmoderación social y la renuncia a la medida. Por otro lado, si ser discreto implica ser masculino siendo (o a pesar de ser) homosexual, estos términos juegan de manera ambivalente con la lógica heteronormada que naturaliza la continuidad entre sexo, género y deseo, en la medida que ratifica y a la vez condena el hecho de que la homosexualidad, en el fondo, implica afeminamiento.

De acuerdo con esto, la masculinidad gay se construye por oposición, no ya ante la feminidad abstracta *de las mujeres*, si no ante la encarnación del canon femenino en el cuerpo marica o de la loca. Una figura excéntrica en la que el género⁴³ se traslapa con dinámicas de racialización y clasificación que reproducen jerarquías sociales. Pero en este traslape, la masculinidad gay se confabula también, y no solo en épocas recientes de normalización u homonormatividad (Duggan, 2002), con una “masculinidad blanca hegemónica” (Perez, 2005, p.179). Así, junto a la figura de la loca, hay un “deseo del macho” (Perlongher, 1999). La figura del macho dominante, como cuerpo racializado y encarnación de modos de primitivismo (Perez, 2015) actualiza la blanquitud de la identidad gay moderna, en tanto externaliza las condiciones de racialización. Según Halberstam (2008), los cuerpos negros, latinos y de clases trabajadoras (los “*brown bodies*” de Perez, 2015) tienden ser representados como masculinidades excesivas, en tanto que al abandonar “el cuerpo del varón blanco de clase media” hacen que la masculinidad se haga realmente inteligible (p.24). Entonces, no es la masculinidad en sí misma, investida por un “valor de escasez” (Bourdieu, 2000, p.142), la que condiciona los intercambios en una

⁴³ La figura de la lesbiana masculina podría mostrar que la desacreditación del homosexual afeminado no se puede explicar solamente a partir de su vinculación simbólica con la feminidad, en tanto atributo estructuralmente desvalorado. Si así fuese, las lesbianas “evidentes” tendrían acceso a un capital simbólico negado para las más femeninas, pero en realidad esto no sucede. En cambio, ocupan, entre ellas, un lugar similar al que ocupa el homosexual afeminado entre los gais.

hipotética economía del deseo gay, sino ciertos principios de distinción con los que se cruza dicha masculinidad, y que marca a determinados cuerpos, en tanto que racializados, como la virilidad excesiva y la masculinidad hiperbólica (Parrini Roses y Flores Pérez, 2015), cuya reificación confirma las diferencias que la constituyen.

4. Racialización y capital erótico

La raza implica la adhesión de un estatus moral naturalizado a ciertos cuerpos y sujetos, como el dato natural y evidente sobre el que se establece un orden de la diferencia y el “valor diferencial” de ciertas vidas (Gilroy, 2008, p.36). De este modo, para Gilroy (2008), la raza posibilita “una comprensión fundacional de la jerarquía natural sobre la que se asientan, o de la que dependen, gran cantidad de conflictos sociales y políticos adicionales” (p.33). No es, pues, “la causa eterna del racismo”, sino “su producto complejo e inestable” (p.43). En ese sentido, como señala Mbembe (2016), la raza “no existe como acontecimiento natural, físico, antropológico o genético. Sin embargo, tampoco se trata únicamente de una ficción útil, una construcción fantasmática o una proyección cuya función es la de desviar la atención de conflictos considerados más verdaderos –la lucha de clases o la lucha entre los sexos, por ejemplo” (p.40). Los discursos de raza tienen consecuencias materiales sobre aquellos que son definidos como otredad, cuya condición “salvaje” tiende a equipararse a la del animal (Mbembe, 2011; 2016). Para Ahmed (2007), esas consecuencias se observan en el despliegue de “dispositivos de detención” que se ejercen cotidianamente sobre los cuerpos racializados, o sobre aquellos incapaces de pasar por blancos, haciendo del racismo una política concreta tanto de movilidad (en el espacio) social como de motilidad física, que se aplica sobre los cuerpos (p.161).

Según Mbembe (2016), desde el siglo XVIII, el negro y la raza representaron “dos figuras gemelas del delirio que produjo la modernidad” (p.26): “África, en general, y el negro, en particular” se convirtieron en la alteridad paradigmática, “el ejemplo perfecto de este ser-otro, extremadamente trabajado por el vacío y cuyo negativo había logrado finalmente penetrar en todos los ámbitos de la existencia” (Mbembe, 2016, p.41). No obstante, de acuerdo con Quijano (2000), la raza como categoría fue “aplicada por primera vez a los ‘indios’, no a los ‘negros’” y su vinculación con el “color”, como indicador racial más visible, ocurrió luego, pero terminaría convirtiéndose en el equivalente mismo de la raza (p.203). Esa asociación, así como las borrosas

conexiones entre raza y etnicidad (Saldívar, 2012), puede que expliquen la afirmación común de que en las sociedades mestizas de América Latina no hay racismo, un discurso, en sí mismo racista, que niega además la existencia de “negros” en la región⁴⁴ (Moreno Figueroa y Saldívar, 2016; Navarrete, 2016; Segato, 2010). Aun así, investigaciones en contextos latinoamericanos han señalado la representación de los negros como “salvajes viriles” sexualmente activos y dominantes (Urrea Giraldo y La Furcia, 2014; Viveros Vigoya, 2008; Wade, 2013), “en oposición a la civilidad ‘blanca’” (Moutinho, 2008, p.241). La hipersexualización se basa en una atribución imaginaria de rasgos naturales (“pene grande, labios gruesos, nalgas grandes, pechos, brazos, piernas y espalda atléticos, etc.”) que inscribe la raza en estos cuerpos como condición determinante de la persona (Urrea Giraldo *et al.*, 2008, p.391).

Pero la “fuerza y densidad” de la raza obedecen precisamente “a su carácter extremadamente móvil, inconstante y caprichoso” (Mbembe, 2016, pp.40-41). En décadas recientes, la fijeza de las clasificaciones étnico-raciales⁴⁵ han tendido a complejizarse y volverse cada vez más ambiguas, reacomodando los términos de sus jerarquías (Kretsedemas, 2008). En ese sentido, en el marco del presente análisis, entiendo la racialización como un proceso dinámico que se inscribe en interacciones cotidianas y relacionales, y que opera a partir de la atribución (a veces de manera contradictoria y dispersa) de rasgos esenciales, despreciables o valoradas, a ciertos cuerpos que son reconocidos como diferentes. Esta atribución excede, por lo general, los binarismos raciales (negro o blanco; mestizo o indio), en tanto las categorías étnico-raciales se mezclan con otras formas de clasificación social, pero puede siempre recurrir dichas categorías para dotar de un carácter natural a las jerarquías que presupone (Perez, 2005). Dicho ámbito resbaladizo de designación racial es lo que Perez (2015) llama “*brownness*”, en referencia a “cuerpos percibidos, o al menos descritos, literalmente como marrones [*“brown bodies”*], pero también a las fantasías de los otros raciales y sexuales que fascinan a la identidad gay moderna”

⁴⁴ En el ámbito académico mexicano, el racismo se ha estudiado sobre todo con relación a la población indígena (Moreno Figueroa, 2016) y el racismo hacia los negros ha sido relativamente invisibilizado en los discursos públicos (Moreno Figueroa y Saldívar, 2016)

⁴⁵ Siguiendo a Kretsedemas (2008), hablo de “étnico-racial” para referirme a condiciones específicas que funcionan de manera relativamente autónoma (respecto al género, clase, sexualidad, nacionalidad, etc.), y que son interpretadas en términos esencialistas como el resultado de un determinado origen “racial” o “cultural” expresado en características físicas (el tono de piel, las dimensiones del cuerpo, etc.) o competencias singulares (la inteligencia, la “calidez humana”, la disposición para el trabajo o para el sexo, etc.), no necesariamente valoradas como negativas. La distinción es fundamentalmente analítica, pero permite diferenciar, por ejemplo, la blancura, como condición étnico-racial, de la blanquitud, como condición ética e identitaria (Echeverría, 2010).

(p.14). Fantasías sexuales que son, así, representaciones eróticas subjetivas, pero no individuales (Green, 2008b, p.614).

El valor erótico a estos cuerpos racializados puede hacer que la raza, como señala Moutinho (2008), pase de ser un elemento de estigmatización a ser un elemento de prestigio, concediéndole al sujeto (socialmente inferiorizado) una supuesta superioridad en el plano sexual. Ciertos autores han intentado explicar esto con el concepto de capital. Green (2008a), por ejemplo, analiza “la dimensión institucional de los mundos eróticos y la organización social de la estratificación sexual” (p.26), entendiéndolo como un campo sexual (“*sexual fields framework*”) al que responde un habitus erótico y un capital erótico específico. Según el autor, el capital erótico condiciona los niveles de deseabilidad (“*tiers of desirability*”) en el marco de determinadas estructuras de deseo, pero a su vez implica una continua disputa y competencia por hacerse con él (p.35). En la medida que el campo sexual opera a través de una “reconfiguración de las relaciones de poder que se originan en otros campos sociales” (p.27), para el autor la raza puede funcionar como un signo de valor. De modo similar, otros autores han señalado la raza y la racialización como un capital sexual (La Furcia, 2016) o un capital corporal (Urrea Giraldo y La Furcia, 2014) que se moviliza en el contexto de disputas por convertirse en objeto de deseo.

No obstante, en tanto que todo capital depende de un campo relativamente estructurado y autónomo (Bourdieu, 2002; Martín Criado, 2008), hablar de capital erótico implicaría presuponer la existencia de un campo que le es específico⁴⁶. A su vez, esto supone que el capital erótico opera por separado de las otras formas de capital. Esta relativa autonomía conlleva, como en Moutinho (2008), la posibilidad de una inversión de la jerarquía social a través de las relaciones eróticas. De acuerdo con esta autora, en la medida que la racialización se convierte en signo de prestigio, abre un “campo de maniobra” que “impacta de modo significativo a la esfera normativa” (p.243). La erotización de los hombres negros, en el caso de relaciones heterosexuales, les permitiría a éstos moverse en el espacio social, alterando las posiciones históricamente estructuradas a partir de las diferencias raciales. No obstante, como señala Wade

⁴⁶ Como ya señalé, Green (2008a) habla de “campo sexual” en este sentido; sin embargo, sus argumentos son poco sostenibles, desde mi punto de vista. Por ejemplo, para definir el campo sexual utiliza, a su vez, el concepto de “estructuras de deseo” que supone ámbitos relativamente cerrados e institucionalizados. Pero el concepto solo parece aplicable a ciertos círculos y espacios (como las llamadas “subculturas” sexuales de los osos o los BDSM) donde los términos de un supuesto capital erótico son relativamente estables.

(2013), hacer uso de la raza en un hipotético mercado o campo sexual no le resta su valor social intrínseco, e incluso puede reforzarlo en el intercambio, en tanto que permanece anexo al sujeto, a pesar de las relaciones que establece (p.59). Esto se evidencia, para el autor, en el caso de un matrimonio entre un hombre negro y una mujer blanca. El acceso a cierta blancura no se traduce necesariamente en capital simbólico (o en blanquitud); en cambio, la relación en sí misma, el matrimonio y la mujer contrayente, pueden ser objeto de desacreditación social.

En el marco de relaciones homoeróticas, como admite Green (2008a), la instrumentalización de la raza impone a los sujetos demandas y expectativas que, de no ser acatadas por ellos, suelen traducirse en rechazo y exclusión (p.39). La aceptación legítima de gays negros, según Perez (2005), tiende a estar condicionada por la autenticación y celebración de un deseo que los reinscribe en jerarquías raciales (p.176). La raza, *en tanto que recurso*, opera así a partir de lo que llama Perlongher (1999) “una captura del sujeto por el código como condición de su deseo” (p.223), en la medida que su valor erótico relativo depende de la esencialización de su diferencia. La atribución de rasgos presupone roles y papeles que se corresponden, así, con la posición que el sujeto ocupa en el espacio social. La hipersexualización produce objetos fetichizados (Raj, 2011), que finalmente establece “una frontera moral entre sexualidad y conyugalidad” donde los cuerpos racializados son reservados exclusivamente para el contacto sexual (Díaz Benítez, 2006; Green, 2008; Gil Hernández, 2013).

Es más difícil aún entender la raza como capital erótico si se parte de los planteamientos de Hakim (2010), quien más ha desarrollado el concepto, ya que en éstos la racialización de hecho tiende a desaparecer. La autora sugiere, por ejemplo, que los componentes del capital erótico (como el carisma, el sex-appeal, la vitalidad, la belleza) son dados naturalmente (o por azar biológico) a ciertos cuerpos. Sin embargo, como señala Ahmed (2007), la posibilidad de moverse y habitar “el mundo como si fuera tu hogar” depende de la posibilidad de ser reconocido como lo que Bourdieu (1986) llama un “cuerpo legítimo”. La elegancia y el sex-appeal, como el gusto, no pueden fingirse; tienen su origen en un cuerpo biológico *ya* socializado. Por lo tanto, sería más pertinente entender el “poder erótico” como una forma de capital cultural incorporado (Moreno Pestaña y Bruquetas Callejo, 2016) que responde a jerarquías sociales. En ese sentido, el valor erótico no es independiente del acceso y disponibilidad de otras formas de capital que, a su vez, modelan el habitus del sujeto y su hexis corporal, condicionando sus desplazamientos en el espacio físico y social. Si, como dice

Bourdieu (2000), “[l]a inocencia es el privilegio de aquellos que se mueven en su campo de actividad como pez en el agua” (p.158), la prepotencia de ciertos cuerpos racializados puede entenderse entonces, más que como un recurso erótico, como una forma de resistencia no calculada ante la imposición de encajar en las restricciones simbólicas del cuerpo legítimo. Que, por otra parte, esa prepotencia sea *dotada* de un valor erótico, solo sirve para autorizar las jerarquías que presupone y las desigualdades materiales en las que se funda y que erotiza.

CAPÍTULO 3

ANÁLISIS DE RESULTADOS

Durante mi trabajo de campo, asistí a un taller sobre vulnerabilidad y politización de la población LGBT. Manuel, quien dirigió parte de la reunión, nos solicitó a los participantes que voluntariamente externáramos aquello que considerábamos nuestros “privilegios”. Álvaro, un profesor universitario, se levantó y, entre otras cosas, mencionó ser hombre, por un lado, y ser alto, robusto y tener abundante vello corporal, por el otro. En efecto, Álvaro era notoriamente más alto que el resto de los presentes, su contextura era gruesa y su voz, grave. Lo que no se explicaría, fuera de ese contexto, es por qué aquellos detalles eran considerados en sí mismo privilegios. En marzo de 2017, Mecos Films, la única productora de porno gay mexicana, publicó en Twitter los requisitos para participar en sus películas: “Buscamos chicos mayores de edad, [...] varoniles, buena verga y/o buena nalga y que sean entrones en el sexo”. El término “varonil” aparece también recurrentemente en los perfiles de Grindr. Así, Álvaro había supuesto una distancia entre los rasgos de su cuerpo y la masculinidad de su género. Se puede decir que se consideraba privilegiado, con relación a las mujeres, debido a su masculinidad. Pero tener vello corporal, un cuerpo grande y, en suma, una apariencia varonil, lo hacía privilegiado con relación a otros gais, y particularmente a los más afeminados, porque le permitía pasar por heterosexual y porque, además, lo dotaba de un indiscutible valor erótico.

El deseo de los gais tanto como su identidad está estrechamente vinculada a la noción de masculinidad. Sin embargo, el presente análisis parte del supuesto de que la masculinidad, por sí misma, no puede explicar las relaciones y las jerarquías que se establecen entre los hombres gais. En ese sentido, en el presente capítulo se exponen los resultados de la investigación y el análisis, dividido en dos partes claramente diferenciadas. En la primera parte se analiza la construcción de la masculinidad, como condición del deseo gay, en dos escenarios distintos. Primero en un *table* gay de Tijuana, donde (como requisito del negocio mismo) se articularía la masculinidad predominantemente demandada; y, luego, en Grindr, donde la presentación de los hombres como potenciales objetos de deseo presupone la gestión de una apariencia masculina. En la segunda parte, se analiza los criterios que atraviesan la construcción de la masculinidad y que la inscriben en un orden social que la trasciende y, a su vez, la contiene.

1. Actuar la masculinidad

Al norte de la Plaza Santa Cecilia y a unas cuadas del Reloj Monumental de Tijuana (“El Arco”) está el Premier Men’s Club, un *table* gay al que Dani se había ofrecido a llevarme. Dani estaba trabajando como mesero en un restaurante de la Calle Quinta del Centro, así que lo esperé en la esquina con Revolución. A las 10:30 liberó su turno. Caminamos unas seis cuadas desde allí hasta el Premier y en el camino se nos unió Carlos, un amigo de Dani al que se refería como su amigo “el peluquero”. Era sábado y en el Premier había un “Solo para hombres”, evento en el que, una vez por mes, se presentan shows de sexo en vivo.

El costo de acceso fue de 150 pesos, sin incluir servicios ni bebidas. Carlos parecía conocer bien la dinámica, así que nos guio a una mesa en la parte más alta del lugar, a un costado de la tarima (que es más bien una especie de pasarela), desde donde tendríamos una mejor visión del espectáculo. Tanto Carlos como Dani identificaban a los strippers por sus nombres o seudónimos. Dani me comentó que, a John, uno de sus favoritos, lo había visto una vez junto a su novia en el cine. John es alto y de contextura gruesa, tiene un tatuaje que va de su pecho hasta el omoplato. Como todos los demás strippers, John ofrecen “bailes”, también fuera del escenario. Los “bailes” no necesariamente son bailes en sentido estricto, sino una forma de contacto erótico con los strippers que los clientes compran a cambio de una propina, generalmente de un dólar estadounidense. Una regla tacita dice que no se da propinas en pesos. Para ello, en la barra, uno puede cambiar pesos por dólares, que son vendidos a un precio siempre por encima del que se cotiza al día en el mercado cambiario. Carlos llevaba un fajo de billetes de dólar que me mostró orgulloso. Los billetes, además, están destinados para los meseros, que esa noche llevaban solo un short (o un bóxer) blanco y una camiseta sin mangas. La propina a los meseros puede dar acceso a un contacto similar al que se establece con los strippers.

Pasadas las 11 de la noche, un espectáculo travesti hizo de preámbulo a la entrada de los strippers. El travesti no es parte del show erótico; está ahí para introducirlo. Como su nombre lo indica, el evento restringe el acceso a mujeres. Desde el escenario se anunció que estaba prohibido grabar o tomar fotos. En caso de que alguien lo hiciera, sería expulsado, porque “lo que pasa en Premier se queda en Premier”. Esa confidencialidad reglamentada contribuye a generar una mayor desinhibición, en un ambiente altamente sexualizado. Antes de irse, el

travesti interpeló al público, que repitió en coro “Quiero leche”. Luego se retira del escenario. Un hombre, desde debajo, toma el micrófono e presenta al primer stripper.

1.1. La masculinidad expuesta (en un *table* gay de Tijuana)

El primer stripper es un joven moreno, de cuerpo delgado y fibroso, y abdomen particularmente marcado; cabello teñido de rubio, casi blanco, y tatuaje en el pecho. El presentador dice que es “su primera vez”. Dani me indica que no es cierto, pues lo ha visto presentarse antes. Se pasea de un lado a otro sobre la tarima. Se ayuda de los tubos para hacer piruetas; se cuelga de cabeza; y, finalmente, se desnuda. A partir de ese momento, los strippers pasaron a llenar el espacio fuera del escenario, exhibiéndose entre las mesas, casi o totalmente desnudos, y los clientes comenzaron a su vez a solicitar “bailes”. La mayoría de los strippers exhiben sus penes en erección. Y aunque los clientes tienen la opción de voltearlos, y los strippers pueden aceptarlo a cambio de la propina, el ofrecimiento inmediato durante estos “bailes” se concentraba fundamentalmente en el pene del stripper; se ofrecían en principio de frente, nunca de espalda.

Asimismo, una y otra vez los strippers volvían al camerino, ubicado cerca de la barra, y salían otros en reemplazo que luego volverían al camerino para ser, otra vez, reemplazados. Tanto la rotación como la estimulación genital constante que se practicaban con sus manos, posiblemente estaba orientada a mantener la erección o semierección de sus penes. Como indica Córdova Plaza (2005; 2008), los strippers deben recurrir a diferentes estrategias para mantener la erección en favor del éxito de sus actuaciones. En ese sentido, se podría decir que la evidente centralidad del pene, como condensación del potencial erótico masculino (Parrini Roses y Flores Pérez, 2015, p.328), dependía de su exhibición (y ofrecimiento) tanto como del mantenimiento de su erección, lo que puede entenderse a su vez como un signo natural de virilidad.

Finalizada la primera presentación, subió al escenario el segundo stripper. Vestido de vaquero (sombrero, camisa ajustada de cuadros y pantalones de mezclilla), y luego de bailar música nortea con poca destreza, hizo subir a un joven del público. No hubo convocatoria, pero Carlos me indicó que era un cliente. El joven, muy delgado, moreno, de cabello largo y teñido de un amarillo intenso que contrastaba con las raíces oscuras, fue tomado por el stripper, que lo ató con una cuerda y, luego de ponerlo en cuatro patas, lo golpeó ligeramente con un

fuate en las nalgas. El resto de su presentación hasta desnudarse siguió una rutina similar a la de su antecesor y a la de los dos strippers que le sucedieron.

Pasada la medianoche, el presentador anunció el show de sexo en vivo. La intensidad de las luces se redujo al mínimo. Dos strippers subieron a la tarima y rápidamente pasaron a desnudarse. Uno de ellos se colocó de cuclillas y el otro recostó su espalda sobre uno de los tubos, para recibir una felación. Luego, sobre una silla que subieron al escenario, el pasivo acomodó una rodilla y se dejó penetrar por el otro.

El presentador del evento también subió a la tarima. Alguien iluminó con un reflector la penetración, a modo de “*meat shot*”⁴⁷ en vivo. El animador acercó el micrófono al penetrado para que se escucharan sus gemidos, con lo que buscaba confirmar que la penetración era real, ya que alguien desde el público había soltado un cuestionamiento. La escena estaba claramente protagonizada por el hombre que hacía de penetrador, y que, según Dani, era heterosexual. El pasivo más que excitado, parecía incómodo. Pero los clientes se veían satisfechos. El activo mostraba gestos exagerados de placer; tensaba los músculos de sus brazos, llevándose las manos a la cabeza. En la espectacularización de su masculinidad, se extasiaba la audiencia. Así, si el pene (erecto) condensa la potencia erótica masculina, la penetración aparece como su realización plena. En ese sentido, la erotización de los strippers gira en torno una masculinidad activa, que es recreada necesariamente en términos relacionales, por lo que supone la demanda a su vez de unos objetos pasivos. A lo largo de toda la noche, algunos clientes practicaron le felaciones a diferentes strippers, luego de darles sus propinas. Pero quizá esa no sea la generalidad, quizá la mayoría se dedica simplemente a ver, y quizá muchos, en su vida “real”, prefieren adoptar un rol sexual activo. Pero la eficacia del deseo que los convoca ahí, se sostiene en su representación simbólica como objetos pasivo-receptivos, lo que se expresa en el grito “quiero leche”.

Con todo, la exposición de la masculinidad como condición del deseo y del negocio, conlleva también su fragilidad; fragilidad que quedaría ilustrada con el último show de la noche. Casi a las dos de mañana, el presentador anunció a un supuesto actor porno traído de la Ciudad de

⁴⁷ La expresión, cuya traducción literal es “plano de carne”, se refiere a “una mirada fragmentaria y fálica sobre unos cuerpos sin rostro, objetivados y reducidos a la carnalidad de la penetración (vaginal, anal, oral)” (Giménez Gatto, 2008, p.98). Es un plano o enfoque típico de la pornografía. Cabe destacar que, al invitarme a asistir a este evento, Dani se refirió a él como un evento de “porno en vivo”. En ese sentido, este tipo de shows, más que emular la sexualidad “común”, podrían entender como una recreación de la espectacularidad del porno. Una imitación “en vivo” de la representación.

México; y éste subió al escenario desnudo junto a un joven (local, según me indicó Dani). Ambos llevaban arneses, y el último un suspensorio blanco, con lo cual su pene nunca quedó al descubierto. El chilango se recostó sobre el tubo de metal, mientras el otro se hincó frente a él para practicarle una felación. La presentación volvió a la rutina similar del show anterior; sin embargo, nunca llegó a concretarse la esperada penetración. Ante esto, el público comenzó a dispersarse (bien a irse del lugar o a entrar al cuarto oscuro), cuando aún los strippers permanecían sobre el escenario. Pese a que el chilango trató de atraer la atención de algunos clientes alrededor de la tarima, ninguno se mostró dispuesto a pagarle por un “baile”. Su actuación claramente había fallado.

Actuar con éxito la masculinidad en el Premier exige apropiarse de los signos evidentes de su naturaleza: el mantenimiento de la erección, la penetración consumada. La masculinidad debe ser actuada de manera que no se perciba su actuación, que quede inscrita en el cuerpo como “verdadera”. Para ello, el stripper no está solo. Sumada a su actuación, los comentarios del presentador parecen orientados a enmarcar la percepción del público. La actuación se convierte, así, en lo que Goffman (1997) llama un trabajo de equipo. Por ejemplo, la supuesta inexperiencia del primer stripper serviría para dar una impresión de heterosexualidad, o al menos de ajenidad frente a los circuitos gais, lo que lo dotaría de un valor erótico adicional⁴⁸ (Parrini Roses y Flores Pérez, 2015; Córdova Plaza, 2005; 2008). En efecto, la heterosexualidad de John y del activo del primer show sexual, según Dani, los hace para él más deseables. Entonces, hasta cierto punto, la simulación ciertamente cuenta como condición misma del deseo, ya que la función de los strippers es despertarlo, no experimentarlo. Por lo que se admite (e incluso se celebra) que el aparente deseo del stripper (de ser tocado, por ejemplo, por clientes gais) sea simulado. Pero, por otro lado, la masculinidad debe ser “real” y sin fingimientos, debe estar *en* sus cuerpos y ser evidente. Desde este punto de vista, en el siguiente apartado se analiza la construcción del *cuerpo masculino* en Grindr, en un marco que entra en conflicto con su autenticación.

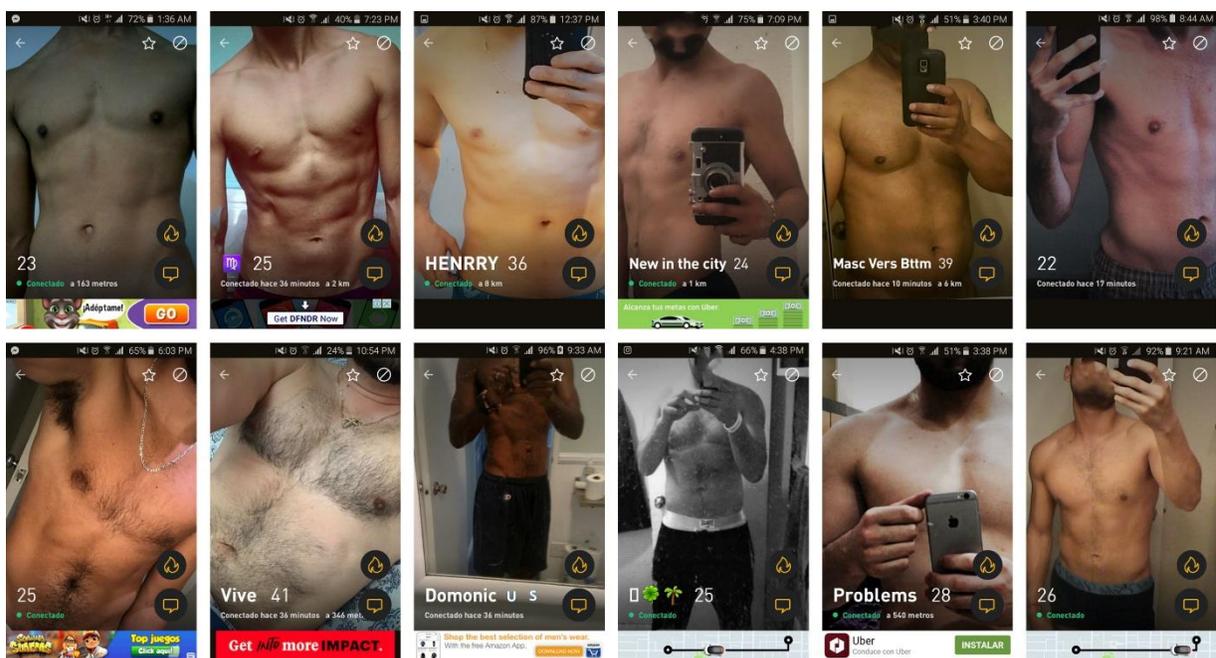
1.2. El cuerpo masculino (en Grindr)

La circulación del deseo en las redes de ligue homoerótico como Grindr complica la construcción de género de los hombres que coinciden en ellas, ya que la heterosexualidad como

⁴⁸ La presuposición de heterosexualidad también dota de valor erótico a los meseros, lo que explica que, según mis observaciones, jueguen un papel central en el evento, ya que implícitamente se asume que no son gais.

expresión de una masculinidad auténtica está asediada por la orientación del deseo. No todos los hombres que acuden a este espacio se identifican como gais, pero todos están ahí porque en alguna medida su deseo se dirige a otros hombres. De acuerdo con mis observaciones, un modo de gestionar esta tensión es la distinción entre el rol sexual efectivo y su referencia social y simbólica⁴⁹. Muchos hombres gais adoptan, o prefieren adoptar, un rol pasivo en sus interacciones sexuales con otros hombres, sin dejar de presentarse como varoniles. Sin embargo, la vinculación del rol con su representación social y pública tiende a ser condenada. Esta vinculación se observa en la expresión “pasiobvia”, combinación de “pasivo” (o “pasiva”) y “obvia” (Sanz Sánchez, 2009), que aparece en varios perfiles como un rasgo denostado, junto con otros términos como “afeminados” o “locas”.

Figura 3.1 Imágenes de perfil en Grindr (torsos)



FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

⁴⁹ Independientemente de su valoración, el “rol sexual efectivo” funcionaría como criterio de exclusión en la medida que se refiere a una cuestión de compatibilidad sexual. Sin embargo, precisamente debido a su relación simbólica con el afeminamiento, muchos gais que prefieren adoptar un rol sexual pasivo evitan identificarse públicamente (en Grindr, por ejemplo) como tal. En ese sentido, me decía Abel, que en México “ser pasiva es un delito”. En contraste, el rol activo suele asociarse con una actitud dominante.

Figura 3.2 Imágenes de perfil en Grindr (axilas)



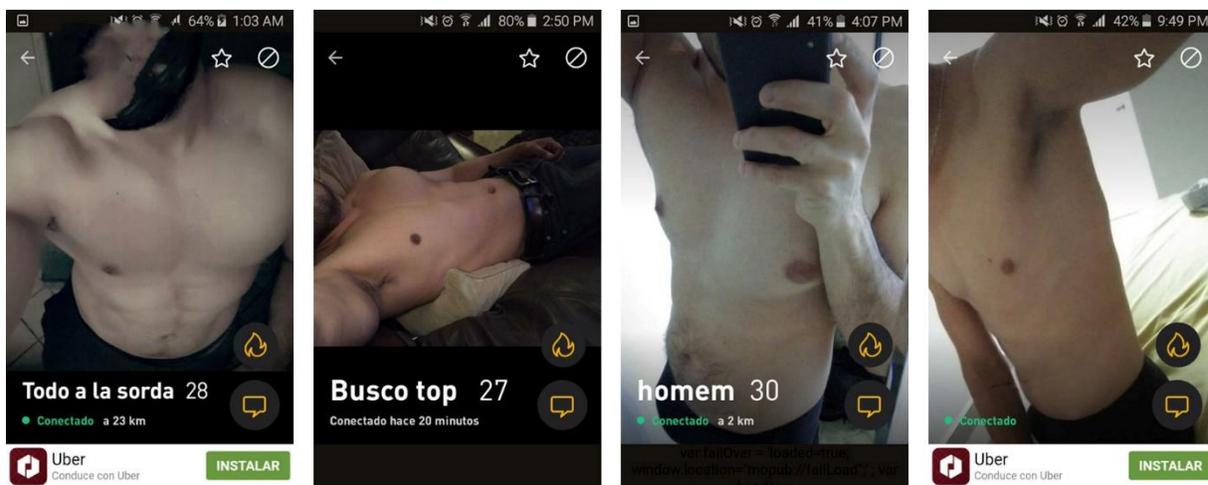
FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

Por otra parte, hay perfiles donde por ejemplo el usuario se describe como “pasivo pero varonil”, lo que presupone, en su negación, la asociación que sigue estableciéndose entre el afeminamiento, el rol pasivo y la homosexualidad. La presentación de sí, en las descripciones de los perfiles de Grindr, como “varonil” o la demanda de “solo varoniles”, explicita el valor erótico de la masculinidad, pero también su artificiosidad, la necesidad de su mantenimiento constante y relativamente consciente. Ser “varonil” aparece como una apariencia, que siempre corre el riesgo de quebrarse, pues la homosexualidad puede revelarse en un determinado ademán o comportamiento; uno puede ser “obvio”, de pronto, incluso sin darse cuenta. La forma de estabilizar esta masculinidad en Grindr, como en el Premier, es, en principio, apelar a la naturaleza del cuerpo.

Varias investigaciones han señalado que, junto con la imagen visual, la exhibición de partes específicas del cuerpo es una constante en las plataformas de ligue homoerótico (Leal Guerrero, 2011; Ramírez García, 2017; Bonner-Thompson, 2017). Un “despedazamiento” del cuerpo (Le Breton, 2002) que coincide con los “*meat shot*” del porno. “Órganos sin cuerpos” que toman, así, “al cuerpo como un mosaico de piezas desmontables” (Braidotti, 2000, p.94) expuesto, aquí, en una economía particular de las representaciones. La reducción del deseo al cuerpo (y, más propiamente, a sus partes) en Grindr se corresponde con una hipersexualización de la masculinidad exhibida, que desestima el contexto para centrarse en la exposición de “la carne” (Bonner-Thompson, 2017, p.1613). Sin embargo, la selección de ciertas partes del cuerpo no se

da en el vacío. Así, en Grindr, el cuerpo a la vez seccionado busca siempre recomponerse empleando los signos que, inscritos en él, lo inscriben a su vez en una imagen de conjunto. En ese sentido, los pedazos del cuerpo que se exponen son aquellos representados socialmente como naturalmente masculinos, de modo que la masculinidad inscrita en estos pedazos adhiere al sujeto completo una connotación erótica, lo convierte en un objeto de deseo gay.

Figura 3.3 Imágenes de perfil en Grindr (plano en picado)



FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

Esto se observa en los torsos desnudos que son usados como estrategia típica de presentación visual en Grindr (ver Figura 3.1), junto a otros signos de masculinidad, como son la barba, el vello corporal o los tatuajes. Las restricciones de Grindr censuran la presentación de desnudos frontales. Por lo que, podría entenderse la empleabilidad del torso (quizá el área del cuerpo de menor potencia andrógina) como sustituto del pene, en tanto condensación de una masculinidad reconocible. Asimismo, según mis observaciones, algunos usuarios hacían referencia directa a la barba como una marca valorada en sí misma, y muchos que mostraban su rostro tenían barba, pero además había varios que mostraban solo la mitad inferior del mismo de modo que, sin hacer reconocible su identidad personal, hacían visible su barba o su bigote. La relevancia del vello corporal puede deducirse también de la exhibición de las axilas, por ejemplo (ver Figura 3.2). Por otro lado, en el caso de los tatuajes, se puede decir que la referencia a una masculinidad auténtica no está en el signo mismo, sino en las masculinidades que históricamente lo han portado; “masculinidades excesivas” (Halberstam, 2008), marginales o racializadas: ex

presidarios, legionarios o mercenarios, obreros, marineros (Foos, 2012, p.30; Moncrieff Zabaleta y García Ponce de León, 2018; Natera Domínguez, 2010). De modo que el tatuaje, así reapropiado, funcionaría como un signo dador de una masculinidad inteligible.

Figura 3.4 Comparación entre imágenes de perfil en Grindr y el porno gay y la publicidad



FUENTE: Composición del autor

Ahora bien, estos signos se incluyen también en dinámicas de encuadramiento que los dotan de valor adicional. Esto se observa en el uso de diferentes recursos para construir una determinada presentación visual de esos pedazos del cuerpo. Por ejemplo, el plano en picado (desde arriba) produce el realce de los pectorales, una cintura relativamente estrecha y un abdomen más plano⁵⁰ (ver Figura 3.3). Si el torso, en tanto signo de masculinidad, dota al usuario de un valor erótico, el encuadre lo reviste de una valoración compartida, más bien estética, que se refleja en la frecuencia de este tipo de plano (en comparación con el contrapicado, por ejemplo). De igual modo, ciertas posturas apelan claramente a lo que Leal Guerrero (2013) llama “fórmulas representacionales”, inscribiendo la exhibición de los signos de una masculinidad natural, dentro de sentidos estéticos y eróticos compartidos, modelados por

⁵⁰ En estas interacciones se puede decir que lógica de autenticación de la realidad a través de las imágenes (Soto Ramírez, 2015, p.118) se invierte, ya que la fotografía no sirve para autenticar una realidad conocida, sino que la presencia del cuerpo opera como autenticación de las imágenes a través de las que se presenta en línea. Cuando la autenticación no es satisfactoria, el usuario es calificado de “fake” o “falso”. El uso de ciertos recursos (determinada postura corporal, ubicación de la cámara, plano, etc.) puede ser interpretado como una “falsificación” deliberada.

la cultura popular y la pornografía (Race, 2015) (ver Figura 3.4 y Figura 3.5). El cuerpo masculino despedazado, es recompuesto y “llenado”, a su vez, con signos que exceden su masculinidad, y que responden, como se verá en la siguiente sección, a principios de distinción y jerarquización social que atraviesan y condicionan el deseo que lo toma por objeto.

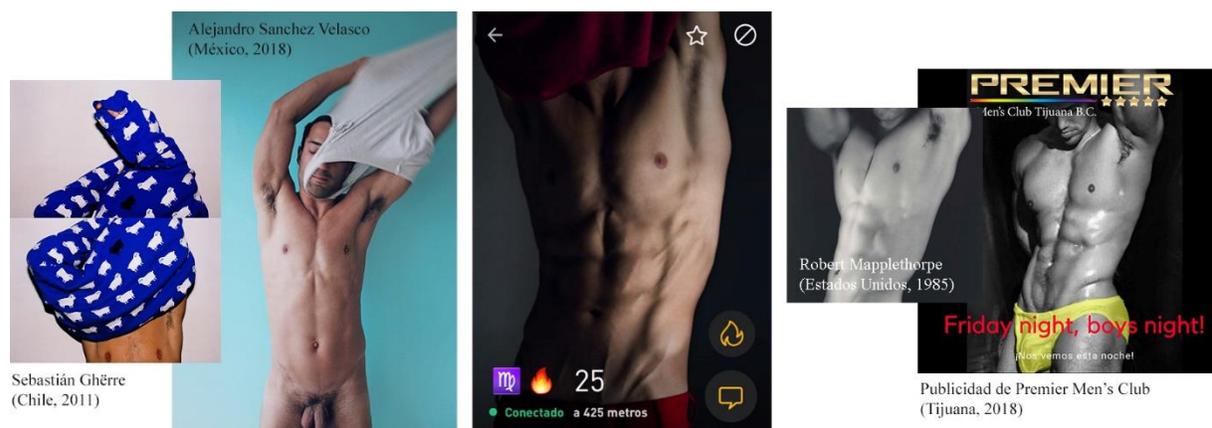
2. Blanquitud y racialización. Una taxonomía del deseo gay en Tijuana

A las cuatro y media me encontré con Manuel en una cervecería artesanal del Centro de Tijuana. Manuel tiene 27 años y es originario de Sinaloa, pero vive en la ciudad desde muy pequeño. Tiene barba y cabello corto; un piercing en la nariz, varios en las orejas y algunas uñas cubiertas con un esmalte brillantado color azul turquesa. Viste una playera, pantalón de mezclilla y tenis. Manuel es psicólogo y ha investigado temas de género y ocasionalmente apoya a una organización de prevención del VIH en grupos vulnerables. Días antes le había hablado de mi tesis y él se ofreció a servirme de “informante”. Cuando le mencioné el tema del racismo, Manuel inmediatamente me sugirió que revisara las películas de Bi Latin Men, una productora porno especializada en “latinos” que, según él, habría filmado algunas de sus primeras secuencias en Tijuana. Las imágenes de esta productora (y de otras como Naked Papis) son usadas por usuarios de páginas como Craigslist para ilustrar sus perfiles o demandas en los clasificados de “hombre busca hombre”. Un usuario de Tijuana, por ejemplo, que busca “un vatillo machin y discreto tipo cholo”, acompaña su publicación con fotos de sexo explícito entre dos hombres morenos y tatuados. Las imágenes llevan, en una esquina, el logotipo de la productora. Manuel reconoce que este tipo de pornografía puede tener una connotación racista. Pero admite también que la consume y la disfruta.

De acuerdo con Wade (2013), en la articulación de la raza y la sexualidad, las jerarquías que implican se reproducen como inevitables. La coincidencia, en Manuel, de un registro crítico, que ve las implicaciones racistas del “latino” estereotipado, y otro en el que se deja arrastrar por el estímulo, ilustra el modo en que opera la naturalización práctica de taxonomías jerarquizantes. En la presente sección parto de estas taxonomías entendidas como “taxonomías inmediatas” con las que los gays en Tijuana producen diferentes objetos de deseo. Las “taxonomías inmediatas” son categorías que sirven para vivir e interpretar su mundo, y cuya natural eficacia las hace pasar casi desapercibidas (Halberstam, 2008, p.31). Dichas taxonomías operan como imágenes archivos (Barriandos, 2011), asociadas a cuerpos, papeles y posiciones sociales. En ese sentido,

mi intención no es hacer una tipología que se desprenda de los contextos inmediatos de producción de estas taxonomías y sus “funciones”, ni tampoco hacer una genealogía exhaustiva de sus categorías. En cambio, trato de “recorrer las diversas nomenclaturas, organizando mínimamente su presentación” (Perlongher, 1999, p.113), centrándome en las categorías que aparecieron con mayor persistencia en el trabajo de campo y en las fuentes revisadas, y que implican y materializan modos determinados de racialización y distinción.

Figura 3.5 Comparación entre imagen de perfil en Grindr y arte homoerótico y publicidad



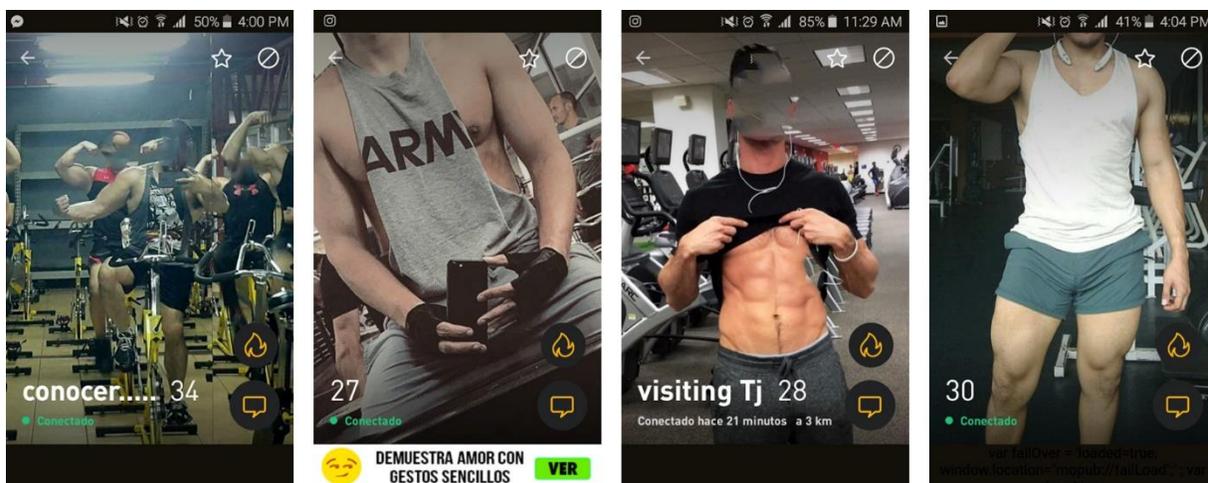
FUENTE: Composición del autor

2.1. “Sano” y “trabajador”

El tono de piel como eje de clasificación y estratificación se observa, en Grindr, en las demandas y descripciones incluidas en los perfiles, pero aparentemente también en la intervención de algunos usuarios sobre sus propias imágenes de perfil para, literalmente, *blanquearse*. Los llamados “filtros” permiten realizar de manera relativamente sencilla una variedad de modificaciones sobre cualquier material visual, incluyendo la coloración del mismo. Así, durante mis observaciones en Grindr, encontré un perfil que, por ejemplo, pedía explícitamente que las fotos que le mandasen no tuviesen “filtros blanco [sic]”. Cuando le pregunté al usuario a qué se refería con “filtros blancos”, me explicó “que muchos salen blancos en fotos y están bn [bien] morenos en persona”. En otro perfil, asimismo, el usuario advertía que su piel era “clara” pero no blanca (“Tess [sic] clara (noblanco)”). La demanda de autenticidad se traduce, finalmente, en categorías que refieren, incluso más allá del propio tono de piel, a un fenotipo particular como, por ejemplo, “Caucasian men” o “white guys”.

En el momento en que hacía mi trabajo de campo, la página de Facebook del Premier se promocionaba principalmente con imágenes de torsos desnudos blancos, aun cuando no era, de acuerdo a mi experiencia, el tipo físico que predominaba entre los strippers de este *table*. Pero esos cuerpos que se usaban para atraer clientes eran, además, cuerpos de abdomen planos y marcados. El atractivo de estos cuerpos no se circunscribe únicamente al tono de su piel. Eran, además, cuerpos producidos en el gimnasio. El “cuerpo gym”, en este contexto, puede ser entendido como un patrón erótico y estético que, como señala también Díaz Benítez (2006), “no actúa solo, pues únicamente toma visos de ‘perfección’ si está intersecado con una capacidad de consumo correspondiente con la de las clases medias y medias-altas” (p.287). No obstante, dicha capacidad de consumo no exige necesariamente una posición material efectiva, sino más bien la capacidad de performar el capital cultural al que ésta se asocia. La producción del “cuerpo gym” como un auténtico cuerpo blanco supone, así, su articulación con un *ethos* particular que, como se verá, lo dota de un valor, que además de erótico y estético, es también moral.

Figura 3.6 Imágenes de perfil en Grindr (“cuerpo gym”)



FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

2.1.1. “Cuerpo gym”

Un escenario visual recurrente en Grindr en Tijuana es el gimnasio (ver Figura 3.6). Tanto en las fotos de perfil como en las fotos que se comparten a través del chat (ver Figura 3.7), éste se muestra como un marco privilegiado. Los encuadres varían, así como la disposición de la

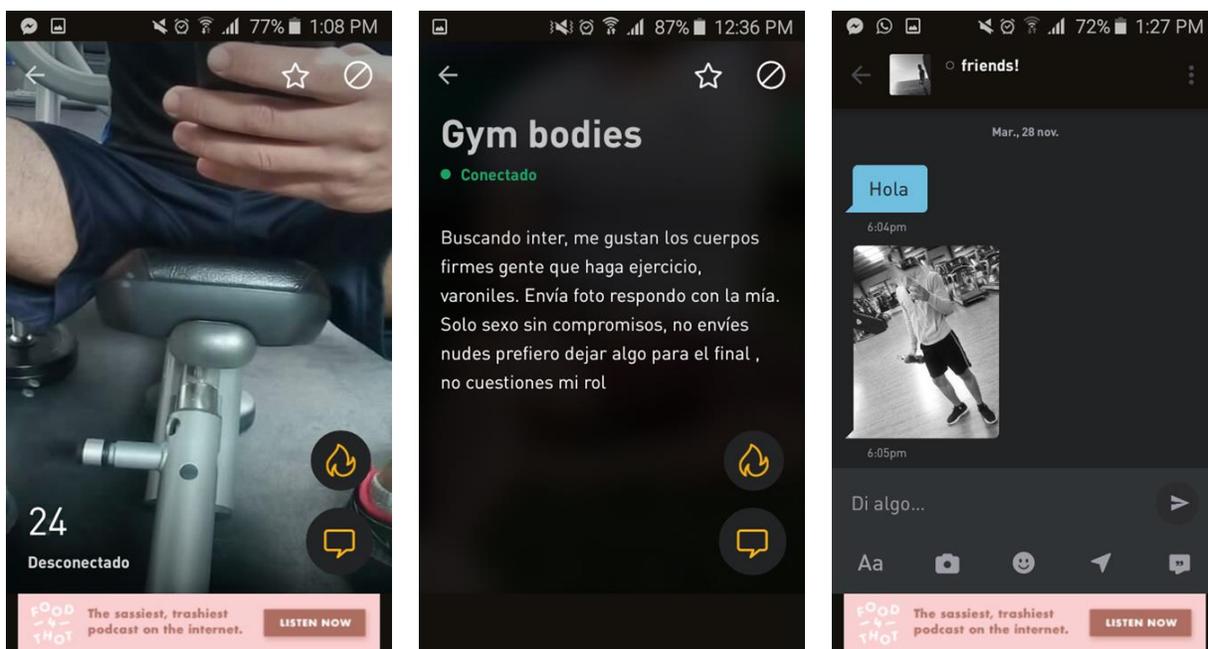
cámara. Las fotografías en algunos casos son planos detalle. La atención puesta en una máquina o un instrumento (ver Figura 3.7), o la aparición de una prenda de vestir acompañada de un gesto específico resultan suficientemente referenciales. La recomposición del cuerpo en el gimnasio se traduce en frases como “cuerpo de *gym*”, “*gym bodies*” o “cuerpo *gym*”: un cuerpo que debe mostrar en su musculatura y en sus abdominales las marcas de un trabajo físico consciente (ver Figura 3.6). De acuerdo con Moreno Pestaña y Bruquetas Callejo (2016), este cuerpo, así producido, podría entenderse en sí mismo como una forma de capital cultural incorporado, en tanto que responde a una inversión de tiempo y un trabajo (un “cultivo”) que no admite ser delegado en otros y cuyo valor y beneficios quedan irrevocablemente ligados al cuerpo. La referencia explícita al *gym* supone, además, que este cuerpo no es espontáneo (no es efecto, por ejemplo, del trabajo físico del obrero); por lo tanto, la inversión de tiempo también supone una inversión de capital económico, que denota, en suma, una cierta posición de clase que queda, así, adherida al cuerpo literalmente “marcado”.

Dado el énfasis en la dimensión corporal, el perfil *gym* en Grindr se mueve entre la sexualización del usuario y su inscripción en un estilo de vida particular. Las fotografías donde solo aparece el cuerpo, o una parte de éste, y el rostro ha sido eliminado en una edición posterior, por lo general se usan para sexualizar al sujeto, lo que se observa en posturas que a veces sugieren incluso un determinado rol sexual. Sin embargo, muchas veces el cuerpo *gym* no es solamente un cuerpo sexualizado, sino la expresión de una preocupación por el cuerpo. Grindr ofrece la opción de adscribirse a lo que llama Tribu. Dentro de esta sección se encuentra la categoría “deportista”⁵¹ (“*jock*”, en la versión en inglés), que por lo general les sirve a estos cuerpos para describirse. Esfuerzo corporal se equipara a auto-cuidado (“personas que cuidan su cuerpo”, dice un perfil). El “*gym*” opera como metonimia de lo que Giddens (2000) llama regímenes, “prácticas [o hábitos de conducta] aprendidas que implican un control riguroso de las necesidades orgánicas” (p.84): disciplinamiento consciente del cuerpo. En ese sentido, el cuerpo *gym* parece la manifestación encarnada (cuerpo “marcados”, “firmes”, “atléticos”) de

⁵¹ Dentro de los perfiles en Grindr, hay varias secciones de opciones cerradas que le permiten al usuario describirse. Una de éstas es la de Tribu o *Tribe* (en la versión en español de la aplicación el término aparece en inglés). En *Tribe* se incluyen las siguientes opciones: “cuero”, “deportista”, “discreto”, “geek”, “macho”, “maduro”, “nutria”, “oso”, “pulcro”, “seropositivo”, “trans” y “twink”. Muchas de estas categorías son usadas en la pornografía gay para definir “tipos” de modelos o película especializadas. La categoría “*jock*” se usa, en este contexto, para describir cuerpos atléticos y generalmente rubios, como los que emplea la productora eslovena *Bel Ami*.

una disposición personal, que no solo evoca un producto sino también un proceso. El cuerpo *gym* quizá aún no se ha alcanzado, pero como disposición, puede estar ya en el sujeto.

Figura 3.7 Referencia al gimnasio en la presentación visual en Grindr



FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

En tanto metonimia el cuerpo *gym* evoca también un cuerpo “sano”, regímenes tanto alimenticios como de cuidado personal que, a su vez, puede estar en relación con la higiene. El término que comúnmente emplean los usuarios es “limpio”. Cuando se menciona la “limpieza” en las descripciones de perfiles aparece comúnmente como un requisito para el sexo, pero por lo general sus implicaciones no son solo físicas o circunstanciales; es decir, no es un simple requerimiento (“*estar limpio*”) para el acto en cuestión. La higiene (como la blancura) están asociadas a la pureza, y derivan en general de consideraciones morales (Douglas, 2007; Elias, 2012). De hecho, en Grindr, la opción de definirse a uno mismo como “pulcro” se encuentra en la sección de Tribu, y es la traducción del término “*clean-up*”, el cual no solo remite a la higiene del cuerpo, sino que describe también a la persona y sus hábitos de limpieza, en un sentido más amplio, que incluye el orden de su entorno. El hecho de que la limpieza tenga, en este contexto, una valoración fundamentalmente moral (sobre la persona y no sobre el cuerpo), se evidencia en el valor erótico que, como se muestra al final de este capítulo, puede tener la suciedad en

otros contextos. En este sentido, el cuerpo *gym* no alude necesariamente a un tono de piel “blanco”, pero las marcas visibles del régimen y la disciplina lo blanquean. Es, así, un cuerpo “civilizado” (Elias, 2012), asociado al éxito social (Llamas y Vidarte, 1999; Enguix, 2012), cuya blanquitud le otorga un valor especial en el marco de las interacciones de ligue. Un valor que es erótico, pero es sobre todo estético y moral.

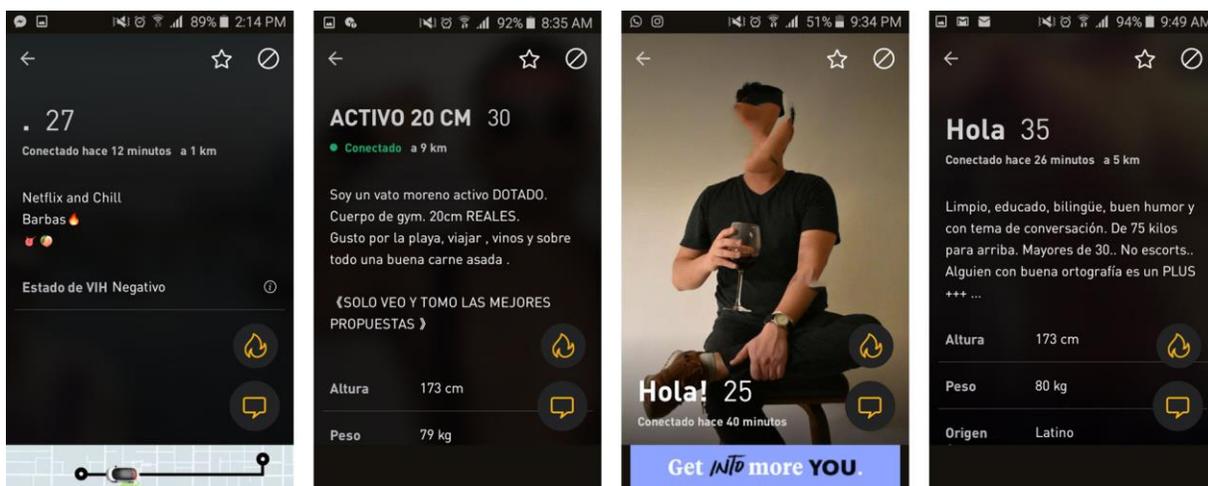
2.1.2. “Gente bien”

Gabriel tiene 22 años. Nació en Tijuana y ha vivido aquí toda su vida. El tono de su piel es claro, y sus cejas son gruesas y oscuras; tiene el cabello negro y barba cerrada y abundante. En su foto de perfil en Grindr, sus ojos marrones se ven aclarados por el reflejo de unas bombillas de neón; lleva una playera negra y el ceño levemente fruncido. Acordamos vernos en el Centro, a la altura de la Calle Tercera, desde donde podríamos caminar hasta su casa, para conversar. Un poco antes de las 8:30 nos encontramos, y de ahí caminamos unas tres cuadras. Hasta ese momento, Gabriel me había dicho que se dedicaba a la “dirección de arte”, pero durante el recorrido me explicó que trabajaba en el área de diseño y publicidad para una cadena estadounidense de comida. Una vez llegamos a su departamento, sacó de su maletín una laptop marca Apple. Me mostró los diseños que debía mandar a su jefa y se disculpó por tener que trabajar. En su perfil de Grindr, Gabriel se describe como “*workaholic*” (adicto al trabajo). El trabajo, me dijo, no le deja tiempo para tener (o buscar) una relación, ni para tener una vida nocturna muy activa. En persona, Gabriel se ve más ancho que en su foto de perfil. Según él, en los últimos meses ha engordado, y se quejó de no tener tiempo tampoco para ir al gimnasio. Pese a todo, su adicción al trabajo parece ser un motivo de orgullo, así como el éxito que considera haber alcanzado a su corta edad. Aunque trabaja también por necesidad, para satisfacer “gustos” que él mismo considera “caros”, pero que “valen lo que cuestan”.

Ese vínculo con el trabajo también lo encontré al hablar con Thiago, de 31 años y que trabajaba en una cadena tiendas de ropa, en el área gerencial. Según me dijo, no le importa tener que sacrificar horas de sueño o de “fiesta” para llegar a las 4 de la mañana a recibir la mercancía, luego de haberse quedado trabajando el día anterior hasta las 10 u 11 de la noche. Se siente orgulloso, además, de conocer con más detalle que su propio jefe la organización que la casa matriz establece como pauta para sus tiendas y sucursales.

En Grindr, varios perfiles hacían referencia directa al trabajo. El término “trabajador” aparece asociado a imágenes donde muchas veces los usuarios muestran sus rostros, lo que en ese contexto puede interpretarse como un modo de restarle connotación sexual al usuario, en un entorno de por sí altamente sexualizado. Reclamarse “trabajador” a veces aparece vinculado a ser “independiente” y “responsable”. En algunos casos, también, se hace referencia explícita a la educación. Así, por ejemplo, hay usuarios que se describen como “educados”. Decirse “educado” puede significar una trayectoria de educación formal tanto como la incorporación de un capital cultural socialmente legitimado. En ese sentido, hay una atención a detalles que dan cuenta de un estilo de vida, no ya asentado en el ámbito corporal o sexual. Por ejemplo, se señala el gusto por el vino, por el cine (o por Netflix) o por viajar, e incluso la importancia de una “buena ortografía” (ver Figura 3.8). Estos signos operan como “símbolos de prestigio”, en tanto que referentes de una posición social determinada que a su vez se equipara a un espacio de blanquitud. El valor moral de estos símbolos de blanquitud, como expresión de la adquisición de capital cultural, se observa, por ejemplo, en un perfil donde los hombres “EDUCADOS” se equiparan con la expresión “GENTE BIEN”.

Figura 3.8 Referencias símbolos de capital cultural en Grindr



FUENTE: Capturadas desde la aplicación por el autor

Por otra parte, ser “trabajador” no siempre es motivo de orgullo. La primera vez que hablé con Dani a través de Grindr y le pregunté a qué se dedicaba, primero se negó a decirme y, luego, me pidió que no me riera. En aquel momento, Dani tenía unos pocos meses en Tijuana y estaba

trabajando en un restaurante, donde lavaba cubiertos y sacaba la basura. Venía de vivir en Ciudad de México, donde comenzó una carrera universitaria que no completó, pero es originario de Hidalgo. Nació en una pequeña localidad rural del municipio de Tepehuacán de Guerrero, que, de acuerdo con la Encuesta Intercensal de 2015 del INEGI, tiene unos 30,750 habitantes, de los cuales 77.46 por ciento se considera indígena. Según Dani, en su pueblo viven unas 3,500 personas. El INEGI no ofrece información específica al respecto, pero una página en Internet habla de unos 1,535 habitantes. Dani tiene 21 años. Es moreno, delgado, de rasgos indígenas y baja estatura. En Grindr se describe como “twink” en Tribu y “latino” en la sección de Origen étnico. Pese a su origen social y su inestable situación laboral, Dani solía hacer gastos y asistir a lugares asociados a una posición económica mucho más favorecedora. Cuando nos vimos por primera vez, en un restaurante de hamburguesas de la Calle Sexta del Centro, donde el plato más económico costaba al menos tres veces lo que comer en el puesto de tacos de la esquina, le pregunté que por qué no hacía algo de comer en su casa y evitaba gastar dinero, y él me respondió que en su casa nadie cocinaba.

Antes de su trabajo actual, Gabriel también tuvo trabajos de los que no se sentía orgulloso. Dada la mala situación económica de su familia, cuando tenía unos 18 años dejó la universidad y aceptó emplearse en un *call center*. Para Gabriel no es motivo de vergüenza haber trabajado como telefonista, pero lo recuerda como una mala experiencia que lo llevó a deprimirse y finalmente a renunciar. En términos materiales, Gabriel no viene de una familia particularmente acomodada, pero ha desarrollado una evidente destreza para gestionar una imagen impecablemente blanca. La posesión incorporada de capital cultural, se observa así en su “pulcra” presentación, en el orden de su departamento, en sus maneras para servir el vino y para explicar por qué seleccionó este vino y no otro.

Al poco tiempo de conocerlo, Dani se quedó sin el trabajo que lo avergonzaba, y del que además se quejaba por ser muy mal remunerado. Muchos de los trabajos que desempeñaban los amigos y conocidos gays de Dani eran oficios tradicionalmente vinculados a la feminidad y a la homosexualidad, como la danza o la peluquería. Él mismo practicaba danza de manera ocasional e informal. Una vez me invitó a que lo viera bailar y muchas veces me habló de sus amigos bailarines. Nunca pareció preocuparle las implicaciones de género que tenían este tipo de actividades y la forma en la que podían afectar la construcción de su masculinidad. En cambio, desde mi punto de vista, lo que avergonzaba a Dani de su trabajo como lavador de platos era

que descalificaba la posición social a partir de la que simbólicamente él construía su identidad. Restándole efectividad a la apropiación que hacía de ciertos símbolos de blanquitud, aquel trabajo se convertía en un “símbolo de estigma”, que siempre podía ocasionar una falla en su actuación.

Si (como se mostró en la sección anterior) la masculinidad tiene efectivamente un valor erótico dentro de las interacciones de ligue gay, la presentación de sí no atiende únicamente a consideraciones de género o a los signos de una masculinidad natural. Los sujetos gestionan los recursos de los que disponen para darse un valor que no es solo erótico. En este contexto, se podría decir que la blanquitud opera como el eje articulador de las relaciones, en tanto su ocupación exitosa dota al sujeto de valores estético y morales, al tiempo que, como se verá a continuación, es el lugar desde el que se producen objetos eróticos que a su vez la ratifican.

2.2. “Latino”

Cuando le comenté a un amigo que descargaría la aplicación de Grindr a mi celular, éste me dijo que si quería recibir más atención colocara mi nacionalidad. Estando en Grindr me encontré con al menos dos perfiles que ofrecían servicios sexuales, donde los usuarios se describían como venezolanos. Pronto me di cuenta que mi origen nacional me atribuía un cierto exotismo expresado, por ejemplo, en la curiosidad por mi acento y en las expectativas en torno a mí como una persona particularmente sexual. Asimismo, en algunos casos, saber mi nacionalidad generaba expectativas particulares acerca de la constitución física de mi cuerpo y sus dimensiones, dándole una connotación explícitamente racial a la nacionalidad. Además, me asociaba a un fenotipo específico, estéticamente valorado. No obstante, en las interacciones a través de Grindr, esa diferencia fenotípica fue reconocida siempre de manera retroactiva. Fue *después* de saber que yo era venezolano, que algunos usuarios reconocieron en mi imagen de perfil, las marcas de una “raza” que no era la mexicana.

A pesar de que Venezuela comparte con México la retórica del mestizaje sobre la que se fundan sus respectivos proyectos nacionales, los estereotipos construidos en torno a ambos países son diferentes. El valor estético que se le atribuye a los venezolanos y las venezolanas, está condicionado por una representación elitista de la “belleza venezolana”, condensada por ejemplo en el concurso Miss Venezuela, que privilegia un estándar blanco (Gott, 2007) y fuertemente anclado en la imagen corporal (Finol, 1999). En México, en cambio, el estereotipo

nacional permaneció vinculado a un imaginario indígena, en parte como representación autóctona simplificada que servía para el consumo blanco-estadounidense (Rinke y Dümmer, 2013). En tal contexto, el valor estético de la venezolanidad radicaría en la valoración de la blanquitud (y, más precisamente, la posibilidad de pasar por blanco) a la que tradicionalmente se le ha vinculado, aunque no se corresponda con la mayoría de su población⁵².

Pero esta diferencia, frente a los mexicanos, era traducida por los estadounidenses de un modo muy distinto. Al poco tiempo de comenzar mis observaciones en Grindr, conocí a Miguel, que tenía 28 años, y era originario de Florida, pero estaba viviendo en San Diego, California. Trabajaba como asistente certificado de enfermería y era empleado de medio tiempo en un local de comida rápida mexicana. En su foto de perfil mostraba su cara y parte de su pecho descubierto, con unos tres tatuajes pequeños un poco más arriba de uno de sus pectorales y otro desde la clavícula hasta el cuello. Tenía poco vello facial y las mejillas enrojecidas; la piel muy clara, los ojos oscuros, cabello corto y aretes con brillantes en ambas orejas. Luego de abordarme por el chat de Grindr, Miguel me dijo que le gustaban los *latinos* y que estaba tratando de aprender español. Miguel era de ascendencia mexicana. Su madre había nacido en México y su padre era de nacionalidad italiana.

Poco después de haber comenzado a hablar, Miguel me preguntó si me atraían los “chicos blancos”, en clara referencia a sí mismo y, explicitando su interés, empezó a llamarme “papi”. El término desencajaba con su inglés y aunque quería ser cariñoso al mismo tiempo confirmaba mi diferencia. Además, sus insinuaciones y fotos me daban a entender una disposición pasiva, que presuponía un correspondiente rol activo y dominante de mi parte. No obstante, en la sección Origen étnico de su perfil en Grindr, Miguel se describía como “mixto”, y no como “blanco”, posiblemente porque su herencia mexicana le restaba blancura frente a sus connacionales. Por otro lado, el hecho de que yo hablara español y que estuviera del lado sur de la frontera, me restaba posibilidades de pasar por blanco. Mi “latinidad”, que era en parte la condición de su deseo, lo hacía a él (más) “blanco” (al menos con relación a mí).

⁵² Según Navarrete (2016), esta forma velada de racismo se reproduce en la publicidad y en los medios de comunicación mexicanos a través de la figura del “latino internacional” en contraposición al “latino mexicano”⁵² (p.139). Una agencia de modelaje radicada en la Ciudad de México, describe en su página web al perfil “latino internacional” (el más “característico” y solicitado) como de “tez clara, cabello castaño claro u oscuro y ojos de color verde, miel u oscuros”; el “latino” como de “tez clara, cabello y ojos de color oscuro”, y el “latino mexicano” como de “tez morena a morena clara, cabello y ojos de color oscuro”.

Como señala Rodríguez (2003), la “*latinidad*” sirve para definir una experiencia geopolítica particular, pero también contiene las complejidades y contradicciones de la inmigración, el (post)(neo)colonialismo, la raza, el color, el estatus legal, la clase, la nación, el idioma y la localización política” (pp.9-10). La “*latinidad*” se define no tanto por su contenido intrínseco, sino por su relación con lo blanco, frente a lo que los latinos son todos cuerpos morenos, exóticos y potencialmente deseables (Perez, 2015). La categoría, sin embargo, también tiende a incorporarse en aquellos que suelen ser marginados por las jerarquías se supone. Por ejemplo, en mis observaciones en Grindr encontré hombres latinos (sobre todo del lado estadounidense) que se identificaban como tal posiblemente para dotarse de cierto valor adicional (“Pretty chill Latino guy here down to earth”), y en ciertos casos buscaban contactar con “iguales” (“Masculine latin guy hete looking for same”), partiendo de la construcción de una masculinidad contenida por su condición étnico-racial y reducida a ella. Así, la “*latinidad*” supone especificaciones, culturales y corporales, reproducidas por los propios hombres que se autodefinen a partir de ella. Una reducción que opera, además, en doble sentido, reproduciendo la fantasía de los “gringos” como blancos de clase media, y que niega la diversidad de Estados Unidos (Navarrete, 2016, p.67).

En todo caso, la ubicación geopolítica tiende a imponer ciertos cercos a la interacción, mediados por papeles prefigurados que atienden a su vez a jerarquías sociales y condiciones estructurales más amplias. Asimismo, la adscripción a determinadas categorías y la correspondencia con esos papeles puede ser utilizada como recurso táctico para presentarse como un cuerpo deseable. Por ejemplo, uno de los venezolanos que encontré en Grindr que ofrecía servicios sexuales, ha adquirido relativa fama en Internet vendiendo sus vídeos sexuales. En éstos se presenta humillando verbalmente y dominando a sus parejas sexuales, lo que a su vez es recibido por sus seguidores con comentarios que alaban su venezolana virilidad. Sin embargo, esa misma soltura sexual, genéricamente atribuida al latino-venezolano, tiende a opacar las condiciones sociales y políticas que explican el incremento de migrantes venezolanos dedicándose a la prostitución, tanto en México como en Estados Unidos. Esto genera, en muchos casos, que las dinámicas de marginación y exclusión que conlleva este oficio, se presenten como la consecuencia inevitable de una disposición sexual natural, sin relación a dichas condiciones. Así, el papel del macho, como se verá a partir de otras categorías, se erotiza a costa de (o precisamente, a partir de) la posición subalterna del sujeto que lo actúa.

2.3. “Norteños” y “vaqueros”

Pato tiene 21 años. Nació en Tijuana en el seno de una familia clase media y en un entorno que él describe como “fresa”. Es delgado, de 1.70 cm de altura, piel clara y cabello castaño oscuro, largo hasta los hombros; bigote y barba de candado. Hace dos años, cuando tenía 19, emigró a la Ciudad de México, donde trabaja como profesor de inglés, *freelance* y en academias privadas. El buen manejo de este idioma le viene, según él, de vivir en la frontera, lo que además le permitió estudiar en Estados Unidos, durante un periodo de su adolescencia. Su condición de clase posibilitó su acceso al otro lado de manera relativamente sencilla; así, vivir a pleno la llamada “realidad transfronteriza”, y codearse con la modernidad californiana y el progreso primermundista al que se asocia el norte mexicano. No obstante, este imaginario chocaba con el papel de *macho norteño* en el que los gays de la capital lo introdujeron. En la Ciudad de México, el norteño, según Pato, era un codiciado “fetiche”. Los hombres con los que se relacionaba esperaban de él que asumiera un rol dominante tanto en el sexo como en sus relaciones de pareja. La capitalización de ese papel, le imponía hacer visible su identidad regional, fundamentalmente a través de su acento. Cuando su acento empezó a diluirse, la identificación como norteño comenzó también a carecer de verosimilitud ante los ojos de los gays de la capital. Esa falta de credibilidad le molestaba, porque él mismo tendía a reconocerse en esa imagen que se le atribuía. De hecho, consideraba que los hombres gays de la Ciudad de México eran más dóciles y cuidadosos de su apariencia física; más liberales, menos machistas; más “femeninos”, en comparación con los del norte.

Abel, según me dijo, también consideraba que en el norte hay un machismo más arraigado. Abel conocía el norte, en un sentido más amplio: es originario de Sinaloa, pero vive en Tijuana desde muy joven. Tiene 33 años y reside en una zona acomodada de la ciudad. Es alto, de espalda ancha, cabello corto (casi siempre cubierto por una gorra), voz grave y barba cerrada. La imagen de Abel reunía claramente los signos de la masculinidad en su cuerpo. Cuando lo conocí, en su foto de perfil de Grindr mostraba su torso desnudo con abundante vello corporal y tatuajes. Además, Abel era explícito en su repudio hacia los gays afeminados, por lo que, si algún usuario que mostraba interés en él, le parecía “demasiado afeminado”, normalmente le informaba que no estaba interesado en ellos. Desde su punto de vista, esta no era una práctica homofóbica, era solo una cuestión de “gustos” y sinceridad. Sin embargo, también admitía que

era el reflejo de un machismo extendido entre los propios gais, vinculado a la cultura mexicana, en general, y a la nortea, en particular.

La representación del machismo como elemento omnipresente de “lo mexicano”, según Gutmann (2000), es parte de una historia racista que tiende a ver “rasgos negativos de carácter, no en los hombres en general, sino específicamente en los mexicanos, los mexico-estadunidenses y los latinoamericanos” (p.324). El machismo está ligado a una supuesta masculinidad “tradicional” que se resiste al progreso y retarda la modernización de la sociedad (ver Monsiváis, 2004) y que, a su vez, se expresa en distinciones de clase (Viveros Vigoya, 2006). En ese sentido, el papel del “macho” en las dinámicas de ligue gay opera como valor erótico en tanto que se asocia a una masculinidad “tradicional”, racializada, menos civilizada y moderna, y, por lo tanto, más “natural”. Desde este punto de vista, para Abel como para Pato, reconocer veladamente el machismo como parte de su identidad regional, les permitía afirmar una masculinidad quizá más auténtica, altamente valorada dentro del ambiente gay tijuaneño (y chilango, en el caso de Pato). Aunque, paradójicamente, esa afirmación contradice la representación moderna que del norte mexicano se ha construido y que en Pato se hacía evidente.

Esa paradoja puede verse en la figura del *vaquero*, presente de manera recurrente en el ambiente de Tijuana. Hay, por ejemplo, un lugar de vaqueros, donde en general los clientes cumplen un cierto código de vestimenta que incluye camisa de cuadros, pantalón de mezclilla, sombrero, cinto y botas de piel. Asimismo, en el “Solo para hombres” del Premier, al que asistí con Dani, uno de los shows estelares comenzaba con el stripper vestido de vaquero, bailando música nortea. Por una parte, el vaquero está vinculado al norte, pero más específicamente a un contexto rural (Hernández-Hernández, 2013). Sin embargo, también se vincula al imaginario sureño de los Estados Unidos. En ese sentido, la masculinidad “tradicional” de esta figura, se estima sobre todo a partir de estereotipos blancos tomados de la industria cultural y específicamente de películas como *Brokeback Mountain* (Cruz Sierra, 2013; Balbuena, 2014). Por lo tanto, en Tijuana, los gais que adoptan el papel de vaquero probablemente son, en su mayoría, urbanos (de residencia y oficio), y su actuación evoca a una posición racialmente valorada. El valor erótico de una masculinidad “tradicional” y machista del norte, se conjuga con la construcción de una identidad “moderna” y blanca, pero al mismo tiempo la tensiona⁵³.

⁵³ Esta tensión también se refleja en la representación estadounidense del “vaquero” en *Brokeback Mountain*. La película de 2005, dirigida por Ann Lee y basada en un cuento homónimo de Annie Proulx, se centra en dos personajes, Jack Twist y Ennis del Mar. Como señala Perez (2015), el detonante trágico de la historia es la negativa

La presentación de sí supone, en alguna medida, una gestión adecuada del valor erótico de una masculinidad primitiva, para que no afecte la valoración del sujeto, en términos morales y estético. Esto se ve especialmente en la figura del chacal, como encarnación de un valor erótico *puro*, que lo deja así desprovisto de cualquier otro tipo de valor.

2.4. “Chacal”

La primera vez que me reuní con Dani, me comentó que había estado hablando en Grindr con un “chaca”. La imagen de perfil que me mostró era de un muchacho moreno, aparentemente alto y delgado, vestido con una camisa de botones; una cadena gruesa en el cuello y una gorra con la visera recta. En la parte anterior de una de sus manos, tenía tatuadas unas flores de las que se desprendían formas que alcanzaban casi todo su antebrazo. Tenía otro tatuaje, negro, en el cuello, y uno en la sien. El término *chacal* aparece constantemente en los círculos de hombres gays y en medios mexicanos dirigidos a ellos. Parrini Roses y Flores Pérez (2015), definen a los chacales como “hombres populares, mestizos, viriles, lejanos de los circuitos de sociabilidad gay” (p.291). La categoría chacal no es un modo de autoadscripción, como sucede en mayor o en menor medida con las analizadas en los apartados anteriores. Designa fundamentalmente una otredad constituida como objeto de deseo. Así, el término, cuando lo encontré en Grindr, por lo general era utilizado para describir un objetivo, no para presentarse a sí mismo. En ese sentido, según Parrini Roses y Flores Pérez (2015), el chacal es una “creación del deseo homosexual” (p.307). Sin embargo, de acuerdo con mi experiencia, aunque ese deseo por el chacal siempre estaba presente, no siempre era asumido como propio, sino como un deseo generalizado, una “fantasía de los gays”. Dani me lo describió como un “fetiche”.

Esta “fantasía” estaba construida, generalmente, en torno a la masculinidad del personaje. Por ejemplo, cuando me lo mencionaron, tanto Manuel como Dani se refirieron a él como un hombre “muy masculino”. Pero dicha masculinidad, como ya lo sugiere la definición de Parrini Roses y Flores Pérez (2015), se articula con otras dimensiones. Una definición ofrecida por Monsiváis (1998), por ejemplo, distingue dos elementos: el “aspecto indígena o recién mestizo”

de Ennis a renunciar a su vida de hombre casado “tradicional” para tener una relación estable con Jack. El personaje de Jack, en cambio, representa una masculinidad “propiamente gay” y “moderna” (aunque viva su homosexualidad en secreto) que se articula, entre otras cosas, en torno a las posibilidades materiales de moverse más allá del ámbito rural, a través de fronteras nacionales, lo que eventualmente lo lleva a hacer “turismo sexual” en México (Perez, 2015, p.22).

del chacal y su origen “proletario” (p.60). El chacal sería, así, un cuerpo racializado y marcado por los signos evidentes de su posición social. En un vídeo publicado en Internet, el chacal se describe como “naco”⁵⁴. Esta asociación inmediata, incorporada casi como sentido común entre los gays, coincide con la descripción que me dio Javier. Para él, el chacal se define básicamente por su “mal gusto”⁵⁵. Pese a que sus criterios de identificación eran desordenados, imprecisos y a veces contradictorios, en el acto de adherir ese “mal gusto” al cuerpo racializado del chacal, Javier claramente legitimaba su propio “gusto” como bueno y superior, como capital simbólico (Bourdieu, 2000). La distinción, de hecho, se observaba en las descripciones que hacía del chacal, a veces acompañadas de alguna expresión de asco.

Cuando lo conocí, Javier tenía 36 años, trabajaba en una compañía con sede en San Diego y vivía en una zona acomodada de Tijuana. Su posición social le daba acceso al capital cultural que lo distinguía de quienes identificaba como chacales. Cuando Javier trató de señalarme dos hombres que, para él, ilustraban el estereotipo del chacal, la caracterización de éstos no difería, en principio, de la que uno podía hacer de él mismo: pantalón de mezclilla, camisa de botones, tenis deportivos. Los elementos de distinción eran más sutiles. No solo el tono de piel de esos chacales era ligeramente más oscuro que el de Javier, sus posturas corporales y sus modos de ocupar el espacio eran distintas. Una cierta agresividad masculina, expresada aun sin violencia, contrastaba con los modales de Javier, con los modos de conducir su cuerpo. Esa masculinidad que se expresaba, sin “afán estético” (Monsiváis, 1998, p.60), en cada movimiento de los chacales, los diferenciaba de Javier y al mismo tiempo condensaba el valor erótico de aquellos.

⁵⁴ El vídeo se titula “Osos & Chacales” y es de una pareja de *youtubers* gays mexicanos conocidos como Pepe y Teo. La frase completa es “todo chacal es naco, pero no todo naco es chacal”. El vídeo tiene 108.535 visualizaciones. Como éste encontré al menos otros cinco vídeos similares, además de abundantes referencias al chacal en los medios de comunicación digitales que revisé. En general, dentro de la cultura popular gay y el arte homoerótico mexicano la referencia es frecuente. Algunas de las referencias directas más significativas son, por ejemplo, el mediometrage documental *Amor chacal*, de 2002, dirigido por Juan Carlos Bautista; el poemario *Chacal y susceptible*, publicado en 2008 por Jesús Flores publicó, bajo el seudónimo Sebastián Margot; *Chacal*, un libro de fotografías de Zuriel Bustamante de 2017, y se la realización en la Ciudad de México, ese mismo, de *Crisol de masculinidades*, año de una exposición que incluía una sección de obras dedicadas exclusivamente al chacal.

⁵⁵ En México, el término “naco” se usa como sinónimo (peyorativo) de indio o indígena, y también hace referencia a una persona “ignorante y torpe, que carece de educación” o (personas y objetos) “de mal gusto o sin clase” (Lara, 2010, p.1154). Para Navarrete (2016), la articulación en el insulto de una condición de clase con determinaciones étnico-raciales muestra la implicación en México del racismo y el clasismo (Navarrete, 2016, p.118). Algo similar se podría decir del término chacal.

2.4.1. Excesos, suciedad y deseo

Pero, en cambio, y de acuerdo a mis observaciones, el chacal no es ni social ni moralmente deseable. En primer lugar, porque se supone que no es gay. Esto lo hace más deseado, en términos sexuales, ya que, al no ser homosexual, se le atribuye una masculinidad dominante⁵⁶ y un rol sexual activo. En correspondencia con esta imagen, según Abel, los gays afeminados son el objeto predilecto de sometimiento sexual (pasivos y sumisos) de los chacales. Y en ese sentido, un usuario en Grindr dice, por ejemplo, “Me gustan chacales ,blancos negros ,me excitan los hombres que me traten como putita”. El chacal encarna, así también, un deseo de sumisión (Perlongher, 1999). Pero, al no ser gays, según Javier, esto excluye (a riesgo de desilusión) cualquier expectativa romántica a largo plazo con ellos. Por otra parte, que no se identifiquen (ni sean identificados) como homosexuales, no implica una automática adscripción heterosexual. Más bien, el “chacal” sería, para Dani, un hombre que ocasionalmente accede a tener sexo con hombres gays, en calidad de activo, porque es “morboso”. De este modo, en palabras de Monsiváis (2001), los chacales serían jóvenes proletarios “de *apetito sexual indiferenciado*” (p.327; las cursivas son mías). Estos rasgos (activo, “morboso”, “apetito sexual indiferenciado”), encarnados en “modos de primitivismo” que exceden las definiciones identitarias “modernas” (Perez, 2015), más que descriptivas son performativas, en tanto operan como base de la fantasía que produce al chacal, al tiempo que reproduce la distancia que lo separa del sujeto que lo desea. En ese sentido, el valor erótico de esa masculinidad exacerbada excluye cualquier valoración moral e incluso estética. La imagen produce deseo y a la vez repulsión.

La figura del chacal es, así, ambivalente. Coincidiendo con lo señalado por Parrini Roses y Flores Pérez (2015), para Dani, por ejemplo, el chacal es una pareja sexual ocasional en la que no se puede confiar. Según él, aunque nunca le ha pasado, los chacales tienden a robar a sus amantes. Esta imagen (no constatada, pero tomada por verdadera) se relaciona con la expresada

⁵⁶ En una publicación gay, se le describe como “una máquina de coger”, una masculinidad “natural” que se diferencia de la actuación viril “sobrecargada” y artificiosa de los gays (Morales, 1992, pp.59-60). La definición común de chacal refiere a un “[m]amífero carnívoro de la familia de los cánidos”. En México se usa también para designar coloquialmente a una “[p]ersona que se aprovecha con ferocidad y sin misericordia del mal o del daño que ha sufrido otra” (Lara, 2010, p.559). El uso que le dan al término los hombres gays probablemente está vinculado a esta última acepción. Según Córdova Plaza (2005) y Sanz Sánchez (2009), la diferencia entre el chacal y el mayate es que, si bien ambos supuestamente cumplen “el papel insertor en el sexo anal”, el chacal muestra desprecio hacia sus compañeros sexuales o cierto grado de agresividad y rudeza. De acuerdo con mi experiencia, al menos en Tijuana, estos términos no siempre se diferencian claramente.

por Javier, en otra oportunidad, acerca de los travestis, como personas problemáticas y ladronas, razón por la que se les habría prohibido el acceso en algunos bares de la Plaza Santa Cecilia. La representación peligrosa, vinculada a las clases populares, de las figuras asociadas a un régimen homoerótico “tradicional”⁵⁷ (la loca y el chacal), se articula con su criminalización histórica (Argüello Pazmiño, 2014) que confirma la prescripción civilizatoria de la modernidad gay. En el caso del chacal, esta condición potencia el deseo, en la medida que el peligro, como ha mostrado Perlongher (1999), funciona como intensificador del mismo, al tiempo que reduce la posibilidad de establecer una relación afectiva con él (Parrini Roses y Flores Pérez, 2015). La fantasía implica tanto deseo como miedo.

Figura 3.9 Sewer Boy, modelo de la productora Mecos Films



FUENTE: Página web de Treasure Island Media, Inc, distribuidora asociada de Mecos Films

⁵⁷ Dicha representación es coincidente, además, con otros contextos. Por ejemplo, de acuerdo con Córdova Plaza y Pretelín Ricárdez (2017), en los cines porno de Veracruz, “las vestidas tenían problemas para entrar porque se les atribuía fama de ser conflictivas y ladronas” (p.116). En los vídeos antes referidos sobre chacales, se señala frecuentemente que éstos suelen robar a sus parejas sexuales.

Así como la condición proletaria del chacal lo convierte en un objeto racializado del deseo gay, los oficios asociados tradicionalmente a las clases “inferiores” pueden tener en sí mismos una connotación sexual. Por ejemplo, un usuario de Grindr pone en su perfil: “Mis fantasías [son] un albañil y un Uber hot o policía”. Por otra parte, en contraste con la “pulcritud” como condición del cuerpo legítimamente blanco, el “chacal” suele ser considerado “puerco”. Esa “suciedad” remite a prácticas sexuales lascivas, como la humillación verbal, que expresarían formas de dominación machista. Pero la suciedad, en el cuerpo, en un sentido literal y material, también aparece como intensificador de este deseo. Por ejemplo, en la página web que distribuye las películas Mecos Films, uno de sus modelos, Sewer Boy, es descrito como un tipo inmundo (“filthy”), sucio y sudoroso (“dirty and slimy”) que coge putos (“fuck the puto’s ass”) a cambio de dinero (ver Figura 3.9). En una entrevista, el director de la productora reconoce “jugar con lo clasistas que somos los mexicanos” (Rueda Monreal, 2011). La efectividad de la representación se asienta en la reproducción simbólica de la distancia social, que posibilita producir ese cuerpo como “depósito, alternativamente (o simultáneamente) primitivo, exótico, salvaje, pansexual y abyecto, de los deseos rechazados y proyectados de un sujeto gay cosmopolita” (Perez, 2005, pp.175-176). Fuera de la fantasía (y su eventual realización), las reservas morales, el temor, la repulsión tienden a reproducir las distancias sociales y materiales, reproduciendo también, de manera relativamente estable, la distribución de capitales de acuerdo a una estructura de posiciones que aleja al chacal de su “chacalizador”⁵⁸.

2.4.2. Pasar, y fallar

Buscando la pornografía gay realizada en Tijuana que me había dicho Manuel, encontré *The Bulls Of Tijuana Volumen 4*, de la productora *Toro Studio*, de 2004. Se trata de un largometraje compuesto por varias escenas donde hombres solos se masturban frente a una cámara que los graba, atendiendo las instrucciones del camarógrafo o de un invisible director. Aunque no se aclara la ubicación, uno de los modelos dice ser originario de Tijuana y la mayoría habla con una mezcla de inglés y español, y en el fondo de algunas escenas se escuchan corridos nortños. Durante la película no aparece el término “cholo”, pero dos comentarios acompañan el vídeo en la página web donde se encuentra colgado. Uno dice “que ricos cholos deliciosas vergas”, y el

⁵⁸ Galaz-García (2016), en un ensayo sobre los “chacales” y la modernidad en la Ciudad de México, usa los términos “chacalizado” y “chacalizador” lo que indica la dinámica productiva del deseo en las que emerge el personaje.

otro lamentaba la explotación de la que habrían sido objeto los modelos a cambio de dinero (“it is sad to need money and to be exploited by those who have much !”). Según Perlongher (1999), la mediación del dinero puede funcionar como resguardo *in extremis* de la virilidad fetichizada del macho (p.229). De modo que, aunque uno de los modelos se identifica como gay ante la cámara, la condena hacia la explotación (del segundo comentarista), más que atenuar, potencia la fantasía que se articula en torno al cuerpo racializado, el *cholo*, que designa el primero.

En México, se llama “cholos” a hombres generalmente jóvenes, nacidos en Estados Unidos y descendientes de mexicanos. Según Natera Domínguez (2010), los “cholos” atienden a una cultura “transfronteriza”, que combina costumbres y símbolos tradicionales mexicanos con estilos callejeros y elementos de la subcultura negra estadounidense. A diferencia de la connotación política de la identidad chicana (Polkinhorn, Velasco y Lambert, 1983; Rodríguez, 2002), el cholo suele asociarse a círculos de ilegalidad (pandillas o *gangs*), por lo que el término opera como estigma (Bettie, 2003). Según Ignacio⁵⁹, en Tijuana la “fantasía hipermasculina” del deseo gay no está asociada con los rasgos aindiados y el tono de piel oscuro que en el centro y sur del país se le atribuyen al chacal. Para él, como también para Gabriel, en el norte blanco, la figura del macho sería descrita con más exactitud a través del cholo, debido a que éste es generalmente blanco, pero igualmente “hipermasculino”.

De acuerdo con Ignacio, se podría decir que el cholo, a pesar de ser blanco, reúne el mismo valor erótico que el chacal, en la medida que su blancura racial se ve descalificada por su origen de clase, lo que permite reivindicar una masculinidad viril y dominante. Por una parte, esto ratifica el imaginario blanco en torno al que se ha construido la representación del norte mexicano. Pero, por otra, expresa la inestabilidad inherente a las dinámicas que intervienen en la producción del chacal y del cholo, como objetos de deseo gay. Desde este punto de vista, la fantasía del macho, como objeto racializado, remite fundamentalmente a un papel, en el sentido teatral. Por ejemplo, me decía Dani, “yo y mi amigo a veces *nos vestimos ‘chaca’*”. Asimismo, en una estructura de posiciones establecidas, Miguel puede definirse, alternativamente, como “cholo” o como “blanco”. En tanto los papales (como macho dominante o como pasivo receptor, por ejemplo) son significados y atribuidos dentro de dinámicas de racialización, es probable que su adscripción como “cholo” o como “blanco” dependa del rol que prefiera adoptar. Su

⁵⁹ Ignacio es norteño de nacimiento; nació en Mexicali, pero vive desde hace 20 años en Tijuana. Cuando lo conocí tenía unos 40 años. Es arquitecto, de piel clara y abundante barba, y vive en una zona acomodada de Tijuana.

presentación va a depender de su disposición para adoptar un determinado papel, en una determinada interacción, definida en términos relacionales, y con base en sus preferencias individuales. Entonces, no se trata de que el deseo esté *determinado* por las posiciones que ocupamos en el espacio social, sino de que las decisiones en torno a él (hacer de activo o pasivo, por ejemplo), finalmente, están contenidas en (y por) las estructuras a partir de las que esas prácticas son significadas y son susceptibles de ser erotizadas o no, tanto para nosotros como para los otros. La erotización de las posiciones socialmente desvalorizadas depende de la adopción de los papeles que se le atribuyen, y solo esos.

No obstante, si estas categorías existen como papeles o “pautas de acción preestablecida” (Goffman, 1997), de las que los sujetos pueden apropiarse y disponer, eso no quiere decir que sus actuaciones sean siempre exitosas. Dani puede decirse “chaca” y Miguel, “cholo” o “blanco” alternativamente, pero la enunciación no asegura la eficacia de su realización dramática. Si los papeles están anclados en una estructura de posiciones que trasciende las interacciones, el valor atribuido al sujeto depende del éxito de sus actuaciones, y éste, a su vez, depende de una posición incorporada, un “cuerpo socializado”, que, más allá de esas operaciones de adscripción, revisten ya valores determinados. En ese sentido, la racialización de ciertos cuerpos, a partir de su posición “inferior” en el espacio social, presupone el papel de una “masculinidad excesiva” que los dota de valor. Ese valor puede ser entendido, en el contexto analizado, como un valor erótico puro, en tanto solo a partir de él se define su atractivo. De ahí que sean identificados como “muy masculinos” o “hipermasculinos” y que, si esa cualidad difusa se disipa o si la actuación de ese papel falla, sean relegados al papel denostado de la “loquita” o del “pobre puto” no deseado; y no (o al menos no de manera inmediata) como gay.

CONCLUSIONES

1.

La masculinidad es el eje en torno al que se articula el deseo gay, en el marco de las interacciones analizadas. Por lo tanto, los signos naturales de masculinidad, inscritos en el cuerpo (por ejemplo, espalda ancha, barba abundante, abundante vello corporal), constituyen un valor en sí mismo, que le brinda al sujeto un lugar privilegiado frente a los hombres gais. A su vez, estos signos son significados y valorados con relación a determinados papeles que puede adoptar el sujeto y a su posición en el espacio social, en general. Por lo tanto, las interacciones de ligue dependen tanto de disposiciones y preferencias individuales como de las estructuras simbólicas y materiales que las contienen, sin determinarlas, pero que introducen en ellas jerarquías sociales y raciales. Esto se observa en la designación racial como un criterio constante de selección y exclusión, donde, además, la condición étnico-racial opera imaginariamente como determinante de cualidades físicas (como el tamaño del pene) y disposiciones prácticas (como los roles sexuales). Estas dinámicas se complejizan al incorporar diferentes modos clasificaciones sociales que atraviesan la racialización de dichos cuerpos. De modo que, por ejemplo, los rasgos que históricamente han permitido la erotización de los hombres negros, suelen vincularse a hombres cuya diferencia es de clase o cultural, con lo cual se naturalizan las jerarquías que esa diferencia implica, apelando a evidencias que se imaginan naturalmente inscritas en sus cuerpos.

2.

Estas dinámicas de racialización estarían particularmente presente en las interacciones de hombres gais en la medida que, como se intentó mostrar en el primer capítulo, la formación de la identidad gay moderna está vinculada a una masculinidad blanca, no como condición exclusivamente étnico-racial, sino en términos de ocupación de un lugar de privilegios, en cuanto a movilidad social y capital cultural. De acuerdo con esto, la producción de sí mismos a partir de los símbolos de una blanquitud así apropiada, les permitió a los hombres que se identificaban como gais a partir de la segunda mitad del siglo XX, diferenciarse de la figura denostada de la loca, una diferenciación autorizada por la separación discursiva entre la sexualidad y el género como categorías ontológicamente excluyentes. De modo que los hombres

gais podían, ahora, afirmar su masculinidad de manera legítima, independientemente (o a pesar) de su orientación sexual. Partiendo de estos vínculos históricos y del análisis realizado, se puede decir que la masculinidad opera como eje en torno al que se articula el deseo gay y la blanquitud como el principio organizador del mismo, así como de su encarnación en las interacciones de ligue entre hombres en el contexto abordado. Masculinidad y blanquitud intervienen, así, en la atribución de determinados *valores* a partir de los que se ordena un juego erótico que, en el fondo, tienden a reproducir las jerarquías sociales en las que se inscriben.

3.

Desde este punto de vista, en el marco de estas interacciones, se puede hablar de tres valores o formas de valor:

- En primer lugar, un *valor erótico*, ligado a la capacidad del sujeto de actuar una masculinidad reconocida, apropiándose de sus signos naturales y de los papeles que se le asocian, cuyo epítome es el del macho activo y dominante. En tanto el valor erótico depende de la actuación del sujeto, es tanto relacional como relativo, y nunca está irrevocablemente suscrito a su cuerpo. Depende tanto de sus disposiciones individuales (y de la respuesta de los otros) como de la percepción de los demás. En términos dramáticos, depende de su vinculación con el papel (“ser” activo, por ejemplo), de su capacidad para actuarlo y del éxito de su actuación.
- Otra forma de valor se refiere a lo estético. El *valor estético* está ligado a los imaginarios en torno a los que se define el “cuerpo legítimo”. Es la belleza autorizada por lógicas y regímenes representacionales que opera como un capital simbólico, que, sin embargo, no es necesariamente objeto de erotización.
- Finalmente, se podría hablar de un *valor social o moral*, que responde a disposiciones del sujeto consideradas deseables, no por eróticas, sino por “buenas”. Remite a un capital cultural incorporado que se manifiesta en el cuerpo, pero no necesariamente en su físico, sino en la forma de conducirse y en sus “modos” de hacer, así como en los recursos intelectuales de los que se dispone. En ese sentido, el valor social implica una posición de privilegios (en tanto disposición de capitales) incorporada al sujeto, si bien uno puede también (buscar) darse ese valor, haciendo suyos determinados símbolos de blanquitud, para pasar por una posición que materialmente no le corresponde.

La atribución de diferentes formas de valor permite ver la incorporación y reproducción de jerarquías sociales en el contexto analizado. De manera simplificada, se podría decir que la racialización produce cuerpos erotizados, cuyo valor erótico reside en una masculinidad excesiva, que se afirma en la negación de los demás valores, y por lo tanto puede considerarse un *valor erótico puro*. Así, el chacal, por ejemplo, es puerco, es morboso, es ladrón y tiene mal gusto. En torno a esas cualidades, que le niegan valor estético y moral, se articula la valoración erótica de su masculinidad. Esto lo convierte en objeto de deseo al tiempo que confirma y reproduce la distancia que media entre él y el sujeto que lo desea. En contraste, la blanquitud produce un cuerpo que reúne en él valores que lo hacen socialmente (y no solo eróticamente) deseable; una masculinidad contenida por la belleza conscientemente esculpida, y atravesada por la disposición ética para el trabajo, la educación, la disciplina y la productividad. Existe en ella un *equilibrio exacto entre los valores* señalados, que la constituyen y que compensan, si se quiere, el déficit de una masculinidad que en el chacal es hiperbolizada. Evidentemente, estos dos extremos (el valor erótico puro y el equilibrio exacto de valores) son figuras imaginarias. Pero permite observar la movilización de recursos (signos de masculinidad, símbolos de blanquitud), limitada por las condiciones materiales de existencia de los sujetos, a través de la que éstos se presentan como potenciales objetos de deseo para los otros, en un juego que no es estrictamente erótico, como esfera independiente de lo social, sino un “juego profundo” (Geertz, 2003) en el que invierten su propio cuerpo en busca de valores que lo trasciendan.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149-168.
- Aldama, R. G. (2010). *Turismo sexual masculino en Tijuana: Agentes y prácticas sexuales espaciotemporales*. Tesis de Doctora en Ciencias Sociales con Especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, A.C. Tijuana: El Colef.
- Almaguer, T. (1995). Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual. *Debate Feminista*, 11, 46-77.
- Alonso, G. (2011). La novela Tijuana In. La narcocultura como patrimonio máldito. In M. Olmos Aguilera, & L. Mondragón Barrios (Eds.), *Memoria vulnerable. El patrimonio cultural en contextos de frontera*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Alonso, G., & Balbuena, R. (2004). Tijuana, las esquinas del sexo, los rincones del placer. *Ciudades*(62), 7-14.
- Altman, D. (1996). Rupture or Continuity? The Internationalization of Gay Identities. *Social Text*(48), 77-94.
- Argüello Pazmiño, S. (2014). Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984. In R. Parrini, & A. Brito (Eds.), *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*. México, D.F.: PUEG-UNAM.
- Azpiazu Carballo, J. (2017). *Masculinidades y feminismo*. Barcelona: Virus.
- Balbuena Bello, R. (2014). *Gays en el desierto: paradojas de la manifestación pública en Mexicali*. Mexicali: UABC-Mantarraya.
- Barriendos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, 35, 13-29.
- Beltrán Cortez, J. (2012). *Como deben mirarnos: la fotografía como tecnología para la reconstitución discursiva del yo. Los Tijuanaenses y su Leyenda Blanca*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Bettie, J. (2003). *Women without. Class Girls, Race, and Identity*. Londres: University of California.
- Bianciotti, M. C., & Ortecho, M. (2013). La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. *Tabula Rasa*(19), 119-137.

- Boivin, R. R. (2011). De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay: género y homosexualidad en París, Madrid y México. *La Ventana*, 34, 146-190.
- Boivin, R. R. (2013). De Cantinas, Vapores, Cines y Discotecas. Cambios, Rupturas e Inercias en los Modos y Espacios de Homosocialización de la Ciudad de México. *Revista Latinoamericana de Geografía e Género*, 4(2), 118-133.
- Bonner-Thompson, C. (2017). 'The meat market': production and regulation of masculinities on the Grindr grid in Newcastle-upon-Tyne, UK. *Gender, Place & Culture*, 24(11), 1611-1625.
- Bourdieu, P. (1986). Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo. In F. Alvarez-Uría, & J. Varela (Eds.), *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La piqueta.
- Bourdieu, P. (1997a). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (1997b). *Razón práctica. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999). El conocimiento por cuerpos. In *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual*. Tucumán: Montessor.
- Bourdieu, P. (2003). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2006). La objetivación participante. *Apuntes de investigación del CECYP*(10), 87-101.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braga, G. T. (2015). "Não estou cobrando o que eu não posso dar": masculinidade simétrica no homoerotismo virtual. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 21, 225-261.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Bringas Rábago, N. L., & Gaxiola Aldama, R. (2012). Los espacios de la prostitución en Tijuana: turismo sexual entre varones. *Región y sociedad*, XXIV(55), 81-130.
- Bringas Rábago, N. L., & Verduzco Chávez, B. (2008). La construcción de la frontera norte como destino turístico en un contexto de alertas de seguridad. *Región y sociedad*, XX(42), 3-36.
- Bringas Rábago, N., & González Aguirre, J. I. (2003). Algunos aspectos sobre el turismo en la frontera norte de México. In J. M. Valenzuela Arce (Ed.), *Por las fronteras del Norte*.

Una aproximación cultural a la frontera México-Estados Unidos. México, D.F.: CONACULTA-FCE.

- Briones, C. (2007). Teoría performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*(6), 55-83.
- Brubaker, R., & Cooper, F. (2001). Más allá de “identidad”. *Apuntes de Investigación del CECYP*(7), 30-67.
- Bryand, E. B. (2016). Homenaje a la revista LGBT de los años 90. *Frontera gay. Ulisex!Mgzn, VIII*(113), 52-65.
- Bustamante, J. (1975). El programa fronterizo de maquiladoras: observaciones para una evaluación. *Foro Internacional XVI*, 2(62), 183-204.
- Butler, J. (2000). Imitación e insubordinación de género. In J. Allouch, & al., *Graffías de Eros. Historia, género e identidades sexuales*. Buenos Aires: Edelp.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2005). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2009). Transgénero y el 'espíritu de revuelta'. *Boletín Hispánico Helvético, 13-14*, 167-188.
- Caggiano, S. (2015). Imaginarios racializados y clasificación social: retos para el análisis cultural (y pistas para evitar una deriva decolonial esencialista). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe, 12*(1), 157-188.
- Cardín, A. (1990). *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*. Barcelona: Icaria.
- Castro, M. A. (2010). Crónica de una clásica detención. In A. Meza (Ed.), *Tijuana de día y de noche. Crónicas urbanas*. Tijuana: Kodama Cartonera.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

- Castro-Gómez, S., & Restrepo, E. (2008). Introducción. Colombianidad, población y diferencia. In S. Castro-Gómez, & E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México, D.F.: UNAM-PUEG.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). (2011). *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (ENADIS) 2010*. México, D.F.: CONAPRED.
- Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED). (2016). *Glosario de la diversidad sexual, de género y características sexuales*. Ciudad de México: CONAPRED.
- Córdova Plaza, R. (2005). Vida en los márgenes: la experiencia corporal como anclaje identitario entre sexoservidores de la ciudad de Xalapa, Veracruz. *Cuicuilco*, 12(34), 217-238.
- Córdova Plaza, R. (2008). Identidades sexuales y prácticas corporales entre trabajadores del sexo de las ciudades de Xalapa y Veracruz. *Nueva Antropología*, XXI(69), 83-103.
- Córdova Plaza, R., & Pretelín Ricárdez, J. (2017). *El Buñuel. Homoerotismo y cuerpos abyectos en la oscuridad de un cine porno en Veracruz*. Ciudad de México: Itaca.
- Corona Vásquez, R., & Serrano Vargas, A. (2010). Cuantificación y perfil sociodemográfico de los hogares en condición indígena en el municipio de Tijuana. In L. Velasco (Ed.), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*. México, D.F.: CDI.
- Coronil, F. (1999). Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales. *Casa de las Américas*, XXXIX(214), 21-49.
- Coubès, M.-L., Vela, R., & Velasco, L. (2010). Integración espacial y sociocultural de la población indígena a la vida urbana. In L. Velasco (Ed.), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*. México, D.F.: CDI.
- Crooks, R. (2013). The Rainbow Flag and the Green Carnation: Grindr in The Gay Village. *First Monday*, 18(11). Retrieved marzo 13, 2018, from <http://www.firstmonday.dk/ojs/index.php/fm/article/view/4958/3790>

- Cruz Sierra, S. (2013). Gays, machiquis, osos y vaqueros. Identidades juveniles transgresoras en Ciudad Juárez. In J. M. Valenzuela Arce (Ed.), *Tropeles Juveniles. Culturas e identidades transfronterizas*. Tijuana: COLEF-UANL.
- Cruz Sierra, S. (2016). Sociabilidad y ligue gay transfronterizo. El caso Ciudad Juárez-El Paso. In G. Alonso (Ed.), *Fronteras simbólico-culturales, étnicas e internacionales*. Tijuana: COLEF.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Davis, F. (2012). Loca/devenir loca. In Red Conceptualismos del Sur (Ed.), *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- D'Emilio, J. (1993). Capitalism and Gay Identity. In H. Abelove, M. A. Barale, & D. M. Halperin (Eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nueva York: Routledge.
- Denzin, N. (1992). *Symbolic Interactions and Cultural Studies: The Politics of Interpretation*. Cambridge: Blackwell.
- Dhawan, N. (2016). Homonationalism and state-phobia: The postcolonial predicament of queering modernities. In M. A. Viteri, & M. L. Picq (Eds.), *Queering Paradigms V: Queering Narratives of Modernity*. Oxford: Peter Lang.
- Díaz Benítez, M. E. (2006). Jerarquías y resistencias: raza, género y clase en universos homosexuales. In M. Viveros, C. Rivera, & M. Rodríguez (Eds.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Diez, J. (2011). La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México. *Estudios Sociológicos*, XXIX(86), 687-712.
- Douglas, M. (2007). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. In R. Castronovo, & D. Nelson (Eds.), *Materializing Democracy: Towards a Revitalized Cultural Politics*. Durham: Duke University Press.
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, cultural politics, and the attack on democracy*. Boston: Beacon.
- Durán, L. (2015). Fallece el promotor cultural y activista Max Mejía. *Frontera*. Retrieved febrero 15, 2018, from

<http://www.frontera.info/EdicionEnLinea/Notas/Noticias/17022015/942657-Fallece-el-promotor-cultural-y-activista-Max-Mejia.html>

- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. México, D.F.: UNAM-El equilibrista.
- Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate Feminista*, 13, 67-87.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Era.
- Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Enguix, B. (2012). Cultivando cuerpos, modelando masculinidades. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVII(1), 147-180.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Félix Berúmen, H. (2008). *Nuestra ciudad mía. Modelo para armar y desarmar*. Tijuana: ICBC.
- Félix Berúmen, H. (2011). *Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Finol, J. E. (1999). Antropo-Semiótica y Corposfera: Espacio, límites y fronteras del cuerpo. *Opción*, 30(74), 154-171.
- Flores Rojas, G. M. (2015). *Proyecciones de población urbana y rural de las localidades de Baja California 2015-2030*. Tijuana: COPLADE-Baja California.
- Foos, C. (2012). Lo que el tatuaje escribe en el cuerpo. El tatuaje como signo. *Letras*(4), 28-31.
- Foster, D. W. (2001). El gay como modelo cultural: Eminent Maricones de Jaime Manrique. *Tema y variaciones de literatura*, 17, 189-209.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Galaz-García, S. (2016). La era del 'chacal': modernismo y homoerotismo en la Ciudad de México. *Arquine*. Retrieved diciembre 15, 2017, from <http://www.arquine.com/la-era-del-chacal-modernismo-y-homoerotismo-en-la-ciudad-de-mexico>

- Gall, O. (2004). Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, 66(2), 221-259.
- Gallego, G. (2010). *Demografía de lo otro. Biografías sexuales y trayectorias de emparejamiento entre varones en la Ciudad de México*. México, D.F.: El Colegio de México.
- García Quesada, G. I. (2013). Modernidad, eurocentrismo y blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación ético-identitaria latinoamericana. *Praxis. Revista de filosofía*(71), 75-95.
- García Reyes, F. (2016). Representaciones de masculinidades no hegemónicas y de estigmas asociados al VIH/sida. Un análisis de la obra del Taller Documentación Visual (México, 1989-1999). En K. Tinat, *Ficciones de género. Artes, cuerpos y masculinidades* (págs. 79-127). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Geertz, C. (1997). *El antropólogo como autor*. Buenos Aires: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gessaghi, V. (2011). La experiencia etnográfica y la clase alta: ¿nuevos desafíos para la antropología? *Boletín de Antropología y Educación*, 2(3), 17-26.
- Gessaghi, V. (2012). El trabajo de formación de "la clase alta" argentina. Un abordaje desde la antropología social. *Intersecciones en Antropología*, 13(2), 393-408.
- Giddens, A. (2000). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Gil Hernández, F. (2013). Fronteras morales y políticas sexuales: apuntes sobre 'la política LGBT' y el deseo del Estado. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 13, 43-68.
- Gilroy, P. (2008). *Después del imperio ¿Melancolía o cultura de la convivialidad?* Barcelona: Tusquets.
- Giménez Gatto, F. (2008). Pospornografía. *Estudios visuales*, 5, 96-105.
- Goffman, E. (1991). El orden de interacción. In *Los momentos y sus límites*. Barcelona: Paidós.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (2006). *Estigma: La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Estrada, J. A. (1992). *Realidad y ensueños. Historia parcial de Baja California a través de las leyendas*. Mexicali: UABC.

- González Romero, M. H. (2016). Sentido o sensibilidad. Masculinidad moderna y el proyecto de nación en tres novelas del México independiente (1857-1869). In K. Tinat (Ed.), *Ficciones de género: artes, cuerpos y masculinidades*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- González Stephan, B. (1999). Cuerpos de la nación: cartografías disciplinarias. *Anales*(2), 71-106.
- Gott, R. (2007). América Latina como una sociedad de colonización blanca. *Estudios Avanzados*, 5(8), 7-33.
- Green, A. I. (2008a). The Social Organization of Desire: The Sexual Fields Approach. *Sociological Theory*, 26(1), 25-50.
- Green, A. I. (2008b). Erotic Habitus: Toward a Sociology of Desire. *Theory and Society*, 37(6), 597-626.
- Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? In S. Hall, & P. d. Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guasch, O. (1991). *La sociedad rosa*. Barcelona: Anagrama.
- Guasch, O. (2002). *Observación participante*. Madrid: CIS.
- Guasch, O. (2008). Homosexualidad, masculinidades e identidad gay en la tardomodernidad: el caso español. *Mientras Tanto*(107), 27-47.
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, L. G. (2014). Homosexualidad en México a finales del siglo XIX. *Signos literarios*(19), 77-103.
- Gutmann, M. (2000). *Ser hombre de verdad en la ciudad de México. Ni macho ni mandilón*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Guzmán, P., & Platero, R. (2012). Passing, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas. In R. (. Platero (Ed.), *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Bellaterra.
- Hakim, C. (2010). Erotic Capital. *European Sociological Review*, 26(5), 499-518.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona: EGALES.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? In S. Hall, & P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

- Hall, S., & Jefferson, T. (Eds.). (2014). *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hernández Cabrera, P. M. (2001). La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la Ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico. *Desacatos*(6), 63-96.
- Hernández-Hernández, Ó. M. (2013). *Historia, cultura y masculinidades en Tamaulipas*. Tamaulipas: ITCA.
- hooks, b., & et al. (2004). *Otras inapropiables Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- INEGI. (2016). *Panorama sociodemográfico de Baja California 2015 (Encuesta Intercensal)*. Ciudad de México: INEGI.
- Irwin, R. (1999). La homosexualidad cósmica mexicana: espejos de diferencia racial en Xavier Villaurrutia. *Revista Iberoamericana*, LXV(187), 293-304.
- Irwin, R. (2003). *Mexican Masculinities*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Irwin, R. M. (2010). Los cuarenta y uno: La novela perdida de Eduardo Castrejón (Estudio crítico). In E. Castrejón, *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*. México, D.F.: UNAM.
- Jackson, P. (1998). Constructions of 'whiteness' in the geographical imagination. *Area*, 30(2), 99-106.
- Jaspal, R. (2017). Gay Men's Construction and Management of Identity on Grindr. *Sexuality & Culture*, 21, 187-204.
- Jáuregui, C. A. (2008). *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Jáuregui, C., & Dabove, J. P. (2003). Mapas heterotrópicos de América Latina. In C. Jáuregui, & J. P. Dabove (Eds.), *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh.
- Kimmel, M. S. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. In T. Valdés, & J. Olavavarría (Eds.), *Masculinidad/es: poder y crisis*. Santiago: Isis.
- Kretsedemas, P. (2008). Redefining 'Race' in North America. *Current Sociology*, 56(6), 826-844.

- La Furcia, A. (2016). Los colores de las fantasías. Estudios sobre masculinidades en Colombia: crítica feminista y geopolítica del conocimiento en la matriz colonial. *Revista Colombiana de Sociología*, 39(1), 47-78.
- Laguarda, R. (2005). Construcción de identidades: un bar gay en la ciudad de México. *Desacatos*(19), 137-158.
- Laguarda, R. (2007). Gay en México: lucha de representaciones e identidad. *Alteridades*, 17(33), 127-133.
- Laguarda, R. (2009). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México, D.F.: Mora.
- Lamas, M. (2009). El fenómeno trans. *Debate feminista*, 39, 3-13.
- Lancaster, R. (1997). La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana. *Debate feminista*, 16, 153-188.
- Langarita Adiego, J. A. (2014). Rituales de interacción sexual entre hombres. Una propuesta de análisis del discurso y de la práctica del sexo anónimo. *Gazeta de Antropología*, 30(3).
- Lara, L. F. (Ed.). (2010). *Diccionario del español de México*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leal Guerrero, S. (2011). *La pampa y el chat: Aphrodisia imagen e identidad entre hombres de Buenos Aires que se buscan y encuentran mediante internet*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Leal Guerrero, S. (2013). Cuerpos deseados / machos representados. Aphrodisia, fórmulas representacionales y fotografía en la interacción homoerótica mediada por Internet. *Sexualidad, salud y sociedad*, 13, 113-143.
- Lizarraga, X. (1992). Homosexual versus Gay. Primera parte: bautizos significantes. *Del Otro Lado*(1), 20-21.
- Llamas, R. (1994). La reconstrucción del cuerpo homosexual en tiempos de sida. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 68, 141-171.
- Llamas, R., & Vidarte, F. J. (1999). *Homografías*. Madrid: Espasa.
- Love, H. (2015). Fracaso camp. In C. Macón, & M. Solana (Eds.), *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Título.

- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Manzano, V. (2011). Tiempos de contestación: cultura del rock, masculinidad y política, 1966-1975. In S. Elizalde (Ed.), *Jóvenes en cuestión: configuraciones de género y sexualidad en la cultura*. Buenos Aires: Biblos.
- Martín Criado, E. (2008). El concepto de campo como herramienta metodológica. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 123, 11-33.
- Martínez Novo, C. (2006). *Who defines indigenous? identities, development, intellectuals, and the state in northern Mexico*. Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.
- Mas Grau, J. (2017). Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante. *Revista Internacional de Sociología*, 75(2). Retrieved febrero 17, 2018, from <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de lo razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Medina, A. (2008). De nómadas y ambulantes: El vampiro de la colonia Roma o la utopía suplantada. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 32(3), 507-521.
- Mejía, M., & Anguiano, J. (2014). Plaza Santa Cecilia: Public Territory in the Process of Being Conquered. In L. Lau, M. Arsanios, F. Zúñiga-González, & M. Kryger (Eds.), *Queer Geographies*. Denmark: Museet for Samtidskunst.
- Meneses, G. (2009). Janos identitarios, centauros culturales. Estudiantes transfronterizos de Tijuana-San Diego como una realidad mexicana incómoda. In H. Padilla, & C. Pequeño (Eds.), *Cultura e identidad en la frontera México-Estados Unidos*. Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Meza, A. (2015). *Sobre vivir Tijuana. Textos mutantes fronterizos*. Tijuana: CONACULTA.
- Moncrieff Zabaleta, H., & García Ponce de León, O. (2018). Máscaras masculinas de violencia. Sociología visual de pandilleros en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 80(2), 385-414.
- Monsiváis, C. (1988). Las plagas y el amarillismo: notas sobre el SIDA en México. In F. Galván Díaz (Ed.), *El sida en México: Los efectos sociales*. México, D.F.: UAM.

- Monsiváis, C. (1998). La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías. *Debate Feminista*, 9(18), 55-73.
- Monsiváis, C. (2001). Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41). *Debate feminista*, 24, 301-327.
- Monsiváis, C. (2002). Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto. *Debate feminista*, 26, 89-115.
- Monsiváis, C. (2004). Crónica de aspectos, aspersiones, cambios, arquetipos y estereotipos de la masculinidad. *Desacatos*(15-16), 90-108.
- Moraga, C., & Castillo, A. (Eds.). (1988). *Esta Puente Mi Espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, Inc.
- Morales, R. N. (1992). Chacales: principes de la fauna urbana. *Del Otro Lado*(1-2), 58-61.
- Morales, R. N. (1993). La tentación. Guía práctica para ligar en baños de vapor general. *Del Otro Lado*(6), 62-63.
- Moreno Figueroa, M. (2010). Mestizaje, cotidianidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México. In E. Cunin (Ed.), *Mestizaje, diferencia y nación: lo "negro" en América Central y el Caribe*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Moreno Figueroa, M. (2012a). "Yo nunca he tenido la necesidad de nombrarme". Reconociendo el racismo y el mestizaje en México. In A. Castellanos Guerrero, & G. Landázuri Benítez (Eds.), *Racismos y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Moreno Figueroa, M. (2012b). "Linda Morenita": Skin Colour, Beauty and the Politics of Mestizaje in Mexico. In C. Horrocks (Ed.), *Cultures of Colour: Visual, Material, Textual*. New York: Berghahn.
- Moreno Figueroa, M. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. *Desacatos*(51), 92-107.
- Moreno Figueroa, M., & Saldívar, E. (2016). "We Are Not Racists, We Are Mexicans": Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico. *Critical Sociology*, 42(4-5), 515-533.

- Moreno Pestaña, J. L., & Bruquetas Callejo, C. (2016). Sobre el capital erótico como capital cultural. *Revista Internacional de Sociología*, 74(1).
- Moutinho, L. (2008). Raza, género y sexualidad en el Brasil contemporáneo. In P. Wade, F. Urrea Giraldo, & M. Viveros Vigoya (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Natera Domínguez, A. (2010). Cartografías juveniles: "los cholos" mexicanos. In R. Marcial (Ed.), *Identidades de Mexicanos dentro y fuera de México: Exposición Colectiva*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Navarrete, F. (2016). *Alfabeto del tacismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.
- Núñez Noriega, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México, D.F.: PUEG-UNAM.
- Núñez Noriega, G. (2011). Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al vih-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología. *Desacatos*(35), 13-28.
- Olavarría, J. (2003). Los estudios sobre masculinidades en América Latina. Un punto de vista. *Anuario Social y Político de América Latina y el Caribe*(6), 91-98.
- Ortega Domínguez, A. (2007). Los territorios del deseo. El tatuaje cholo como reflexión de las relaciones cuerpo/migración/territorio. In M. Olmos Aguilera (Ed.), *Antropología de las fronteras. Alteridad, historia e identidad más allá de la línea*. México, D.F.: COLEF-Miguel Ángel Porrúa.
- Parker, R. (1998). Hacia una economía política del cuerpo: Construcción de la masculinidad y la homosexualidad masculina en Brasil. In T. Valdés, & J. Olavarría (Eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago: FLACSO-Chile.
- Parra, A. F. (2015). El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia política*, 10(20), 75-106.
- Parrini Roses, R. (2007). Un espejo invertido. Los usos del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación la hegemonía. In A. Amuchástegui, & S. I. (Eds.), *Sucede que me canso de ser hombre: relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México, D.F.: El Colegio de México.

- Parrini Roses, R., & Flores Pérez, E. (2015). La masculinidad de los otros: Narraciones sobre el placer y relaciones de clase en hombres gay de la Ciudad de México. *Prisma Social*, 12, 288-341.
- Perez, H. (2005). You Can Have My Brown Body and Eat It, Too! *Social Text*, 23(3-4), 171-191.
- Perez, H. (2015). *A Taste for Brown Bodies. Gay Modernity and Cosmopolitan Desire*. Nueva York: NYUPress.
- Perlongher, N. (1997). *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: Colihue.
- Perlongher, N. (1999). *El negocio del deseo. La prostitución masculina de San Pablo*. Buenos Aires: Paidós.
- Piñera Ramírez, D., & Bejarano Suárez, A. S. (2011). Expresiones arquitectónicas compartidas en la frontera de Baja California y California. *Culturales*, VII(14), 159-184.
- Platero, R. (2007). Entre la invisibilidad y la igualdad formal: perspectivas feministas ante la representación del lesbianismo en el matrimonio homosexual. In A. Simonis (Ed.), *Cultura, homosexualidad y homofobia. Vol II. Amazonia: retos de visibilidad lesbiana*. Madrid: Laertes.
- Polkinhorn, H., Velasco, A., & Lambert, M. (1983). *El Libro de Caló. Pachuco Slang Dictionary*. San Diego: Atticus.
- Portevin, C., & Pisanias, J. P. (2000, junio 1). La transgresión gay. Entrevista con el sociólogo francés Pierre Bourdieu. *Jornada*. Retrieved enero 22, 2017, from <http://www.jornada.com.mx/2000/06/01/ls-bourdieu.html>
- Puar, J. K. (2005). Queer Times, Queer Assemblages. *Social Text*, 23(3-4), 121-139.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Race, K. (2015). Speculative pragmatism and intimate arrangements: online hook-up devices in gay life. *Culture, Health & Sexuality*, 17(4), 496-511.
- Raj, S. (2011). Grinding Bodies: Racial and Affective Economies of Online Queer Desire. *Critical Race and Whiteness Studies*, 7.2.
- Ramírez Arcos, F. (2013). Cuestionamientos a la Geografía a partir del Cruising entre Hombres en Bogotá. *Revista Latino-americana de Geografía e Género*, 4(2), 134-147.

- Ramírez García, V. H. (2017). "Hola ¿Cogemos?" Economía del deseo y capital erótico en sitios de encuentro en Internet. *Interdisciplina*, 5(11), 79-108.
- Red Conceptualismos del Sur. (2012). Introducción. In *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- Reguillo, R. (2007). Formas del saber. Narrativas y poderes diferenciales en el paisaje neoliberal. In A. Grimson (Ed.), *Cultura y Neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO.
- Restrepo, E. (2009). Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. In G. Castellanos, D. Grueso, & M. Rodríguez (Eds.), *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. Cali: Universidad de Valle.
- Rinke, S., & Dümmer Scheel, S. (2013). Entre el norte y el sur: Norteamericanización en México y Chile en el siglo XX temprano. Una visión comparativa. *Historia Mexicana*, 62(4), 1609-1649.
- Rodríguez, A. (2011). El miedo a lo femenino. Estereotipos acerca del homosexual en los discursos institucionales mexicanos, finales del siglo XIX, principios del XX. *Amerika*(4). Retrieved junio 20, 2018, from <http://journals.openedition.org/amerika/1946>
- Rodríguez, J. M. (2003). *Queer latinidad: identity practices, discursive spaces*. New York: NYU.
- Rodríguez, M. (2002). La identidad nacional y su puesta en escena durante el 5 de mayo chicano. In R. Béjar (Ed.), *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*. Cuernavaca: UNAM.
- Rueda Monreal, R. (2011). El porno del diablo. Entrevista con el primer pornógrafo gay de México. *Replicante*. Retrieved septiembre 2, 2017, from <http://revistareplicante.com/el-porno-del-diablo>
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paídos.
- Sáez, J. (2005). Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos. In C. Romero Bachiller, S. García Dauder, & C. Bagueiras Martínez (Eds.), *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Saldívar, E. (2012). Racismo en México: apuntes críticos sobre etnicidad y diferencias culturales. In A. C. Guerrero, & G. L. Benítez (Eds.), *Racismo y otras formas de intolerancia de Norte a Sur en América Latina*. México, D.F.: UAM.
- Sanz Sánchez, I. (2009). Creatividad léxica en una jerga gay de la frontera México-Estados Unidos. *Hispania*, 92(1), 142-154.
- Schechner, R. (2011). Restauración de la conducta. In D. Taylor, & M. A. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance*. México: FCE.
- Sedgwick, E. K. (1999). *Epistemología del armario*. Barcelona: Tempestad.
- Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*(3), 11-44.
- Sílvori, H. F. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Soto Ramírez, J. (2015). Nosotros entre las imágenes (o los usos sociales de las imágenes). *Iztapalapa*, 78(36), 103-137.
- Stempfhuber, M., & Liegl, M. (2016). Intimacy Mobilized: Hook-Up Practices in the Location-Based Social Network Grindr. *Österreich Z Soziol*, 41, 51–70.
- Suárez Meaney, T., Arriaga Carbajal, J., & Portilla Martínez, A. (2018). El racismo y su negación en México. *Animal Político*. Retrieved abril 10, 2018, from <https://www.animalpolitico.com/blogueros-blog-invitado/2018/02/06/racismo-negacion-mexico>
- Subero, G. (2010). Gay Mexican Pornography at the Intersection of Ethnic and National Identity in Jorge Diestra's La Putiza. *Sexuality & Culture*, 14, 217–233.
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. In D. Taylor, & M. A. Fuentes (Eds.), *Estudios avanzados de performance*. México, D.F.: FCE.
- Torres Ruiz, M. Á. (2002). Sexo inorgánico en el ciberespacio: relaciones entre ciencia y pornografía. *Desacatos*(9), 23-56.
- Urrea Giraldo, F., & La Furcia, A. (2014). Pigmentocracia del deseo en el mercado sexual Trans de Cali, Colombia. Sexualidad, salud y sociedad. *Revista Latinoamericana*, 16, 121-152.
- Urrea Giraldo, F., Reyes, J. I., & Botero Arias, W. (2008). Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali. In P. Wade, F. Urrea Giraldo, &

- M. Viveros Vigoya (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Valentine, D. (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- Valenzuela Arce, J. M. (2014). *Transfronteras: fronteras del mundo y procesos culturales*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Velasco, L. (2010). Población indígena, migración e integración social a la ciudad de Tijuana. In L. Velasco (Ed.), *Tijuana indígena. Estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena a la ciudad*. México, D.F.: CDI.
- Vélez-Pelligrini, L. (2008). ¿De la desconstrucción a la (re)esencialización? Género, heterosexualidad obligatoria y minorías sexuales. *Mientras Tanto*(107), 49-97.
- Vélez-Pelligrini, L. (2011). Abtenerse gordos, afeminados, atormentados y gente rara. La evolución de las representaciones de la masculinidad en el movimiento gay. *Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad: Investigación y Activismo*. Barcelona. Retrieved septiembre 15, 2017, from http://www.cime2011.org/home/panel6/cime2011_P6_LaurentinoVelez.pdf
- Veloz Contreras, A. (2017). Las contiendas por la ciudad: criminalización, muertes y organización política en torno a la diversidad sexual en Tijuana. *Culturales*, 1(1), 85-120.
- Vendrell Ferré, J. (2011). Las fracturas del género y las crisis de la masculinidad. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1(3), 25-37.
- Viteri, M. A. (2014). Negociando la vida: migración ecuatoriana y sexualidades en NYC. In D. F. Trávez, S. Castellanos, & M. A. Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: EGALES.
- Viveros Vigoya, M. (2008). Más que una cuestión de piel. Determinantes sociales y orientaciones subjetivas en los encuentros y desencuentros heterosexuales entre mujeres y hombres negros y no negros en Bogotá. In P. Wade, F. Urrea Giraldo, & M. Viveros Vigoya (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Vizcarra, F. (2012). *En busca de la frontera y otros ensayos sobre comunicación y cultura*. Mexicali: UABC.

- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wade, P. (2013). Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género. *Tabula Rasa*, 18, 45-74.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *INTERdisciplina*, 2(4), 35-62.
- Walsh, C. (2005). Región, raza y riego: el desarrollo del norte mexicano, 1910-1940. *Nueva Antropología*, 64, 53-73.
- Zanotti, P. (2010). *Gay. La identidad homosexual de Platón a Marlene Dietrich*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, L. (2016). *El vampiro de la Colonia Roma*. Ciudad de México: Debolsillo.

El autor es Licenciado en Sociología por la Universidad de Oriente (Venezuela) y Magister en Educación, mención Gerencia Educacional por la Universidad Pedagógica Experimental Libertador (Venezuela). Ha sido profesor universitario en área de ciencias sociales y metodología de la investigación. Ha publicado en varios medios arbitrados, como la *Revista Mexicana de Sociología*. Es egresado de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte. Correo electrónico: pacaraballo@gmail.com

© ⓘ ⓘ Esta obra está protegida bajo una licencia de Creative Commons *Atribución-No Comercial 4.0 Internacional* (CC BY-NC 4.0). Se autoriza la reproducción y la difusión en cualquier medio o formato, y remezclar, transformar y construir a partir del mismo, siempre que no tenga propósitos comerciales, y dando crédito al autor.

Forma de citar:

Caraballo, Pablo. (2018). “La contención y la fuga. Una etnografía del deseo gay en Tijuana”. Tesis de Maestría en Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte, A.C. México. 102 pp.