

Capítulo **4**

Grindr como campo de investigación de lo digital. Apuntes autoetnográficos

Pablo Caraballo

<https://doi.org/10.61728/AE24100052>

Resumen

Grindr es una aplicación móvil de “ligue” creada en 2009, que reúne mayormente a hombres cisgéneros en busca de encuentros homoeróticos. El presente texto parte de una aproximación autoetnográfica, para plantear algunas consideraciones que nos permitan pensar Grindr como campo de investigación sociológico. En ese sentido, más que objeto de análisis, concibo Grindr como un espacio de articulación de distintos ejes que atraviesan y estructuran las experiencias de sus usuarios. Propongo, así, un esquema analítico que retoma, en primer lugar, una perspectiva interaccional, destacando la existencia de un “orden” autocontenido en la aplicación, a su vez mediado y limitado por las categorías culturales que esta impone como universales. Luego, desde una mirada macrosocial, propongo pensar la configuración de esas interacciones y la organización del deseo a partir de condiciones estructurales que dotan a los usuarios de diferentes valores corporeizados. Por último, intento dar cuenta del trasfondo económico en el que opera la aplicación, generando un escenario de conducción y gobierno de las prácticas. Destaco asimismo la interpenetración de estas dimensiones, como un modo de complejizar una aproximación crítica a la aplicación en el contexto del llamado “capitalismo de plataforma”.

Introducción

El presente capítulo propone una serie de consideraciones teórico-metodológicas para pensar Grindr como campo de investigación sociológica, en tanto que escenario cuasi material de acciones con significado social y procesos intersubjetivos particulares. Creada en 2009, Grindr es una aplicación móvil de contactos que, de acuerdo con su descripción oficial, está dirigida a “gais, bisexuales, trans y gente queer”, pero cuyo uso se circunscribe sobre todo a hombres (cisgéneros) en busca de encuentros homoeróticos. Grindr fue la primera aplicación de su estilo en incorporar la función de geolocalización, ofreciendo una experiencia de usuario basada en la proximidad (Blackwell, Birnholtz y Abbott, 2014). Le siguieron otras de posterior creación (como Scruff, Hornet o Jack’d), motivando a su vez que plataformas webs similares (como Gaydar.co.uk) lanzaran versiones

móviles. Las características y funcionalidades que ofrecen todas estas aplicaciones son similares, no solo porque comparten los mismos objetivos económicos y, en general, sus contextos de surgimiento, sino porque las tiendas digitales a través de las que sus usuarios pueden acceder a ellas les imponen normas comunes de adecuación.³ Me centro entonces en Grindr, destacando sus especificidades, a la vez que asumiéndolo como modelo paradigmático de estudio en este campo.

La primera vez que descargué Grindr fue en 2017. Hacía poco menos de un año que había salido de Venezuela para hacer una maestría en Tijuana. El tema de mi tesis versaba sobre el cruce entre las lógicas de racialización y el deseo en las prácticas de “ligue”⁴ entre hombres identificados como gais.⁵ Como usuario de Grindr y participante, en general, de los lugares donde se desplegaban esas prácticas, pronto mi vida privada se fue acercando a mi objeto de análisis. Así, Grindr se convirtió en un espacio privilegiado de observación en el que, no obstante, se traslapaban mi deseo y mi curiosidad investigativa. Al momento de cerrar mi investigación, pese a estar consciente de las implicaciones de ese traslape, opté por privilegiar una mirada relativamente distanciada, eludiendo la complejidad de traer al frente mi propia experiencia personal. En el presente texto me propongo afrontar la tarea entonces postergada. Parto, por tanto, de una perspectiva autoetnográfica de lo digital, que abarca el trabajo de campo

³ Una de las normas que deben cumplir las aplicaciones para estar disponibles en las tiendas de Apple y Google es no contener pornografía. Por esta razón ni Grindr ni sus sucesoras permiten publicar desnudos frontales. Esto representa una diferencia destacable con respecto a las webs que antecedieron a dichas plataformas (como Manhunt.net y Gaydar.co.uk) donde era habitual la exhibición pública de contenido “explícito”, sin restricciones (véase Ramírez García, 2017; Leal Guerrero, 2013).

⁴ Utilizo la categoría etnográfica de “ligue” para referirme a la acción consciente a través de la cual el sujeto busca presentarse, ante aquellos que son objeto de su deseo, como un potencial objeto deseado por ellos. Para el caso de las dinámicas sexo-afectivas entre hombres, el término abarca lo que suele denominarse “cruising”, un tipo de prácticas que se ha visto modificado a partir del surgimiento de Grindr. Sobre este tema volveré más adelante.

⁵ Cabe decir que, tanto en México como en otros países de habla hispana, el plural de la palabra “gay” suele construirse conforme al mundo angloparlante (“gays”). No obstante, a lo largo del texto uso “gais”, en acuerdo con las recomendaciones de la Real Academia Española, y como un modo de apropiación e incorporación del término al español.

que realicé para aquella investigación (entre 2017 y 2018), así como periodos posteriores de uso intermitente de Grindr. Apoyándome en el análisis bibliográfico de fuentes especializadas,⁶ tomo mi propia experiencia como punto de acceso epistemológico, entendiendo la autoetnografía como un ejercicio analítico de iteración entre lo individual y el contexto, donde la singularidad subjetiva permite observar el marco habilitante en el que esta se inscribe⁷ (Ellis, Adams y Bochner, 2019).

Mi objetivo del capítulo es analizar las dinámicas que tienen lugar en Grindr, partiendo de lo interaccional, destacando las implicaciones contextuales y estructurales que supone su uso. Para ello, en la primera sección me centro en lo que Goffman (1991) llama “orden de la interacción”. Por un lado, discuto los sentidos organizadores sobre los que se soportan las interacciones dentro la aplicación, deteniéndome de manera ilustrativa (y no exhaustiva) en algunos de sus contenidos; y, por otro lado, me pregunto cómo ese marco de sentidos está sujeto a prerrogativas simbólicas que operan como condición de participación, no solo de la aplicación sino de una “cultura gay” globalizada. Luego, en la segunda sección abordo las “mediaciones estructurales” que intervienen en la circulación y contención del deseo, a partir de determinados clivajes (“objetivo” y atribuidos), que revisten a los usuarios de valores diferenciados. Por último, en la tercera ubico la conducción de prácticas en Grindr en un contexto de relaciones más amplio, ligado al llamado “capitalismo de plataformas” (Srnicsek, 2018) y a una gubernamentalidad neoliberal. En las conclusiones cierro el capítulo presentando un esquema analítico que abreva de los ejes desarrollados y vuelve brevemente sobre la pertinente y potencialidad del método autoetnográfico en el abordaje de lo digital.

Orden de interacción y “cultura gay”

⁶ Pese a su novedad, la literatura académica sobre Grindr (y aplicaciones similares) es ya relativamente extensa. La mayor parte, sin embargo, está en inglés y se centra en países del llamado Norte global. Véase, Wu y Ward (2018), y Shield (2019) para una mirada global en torno a este campo de estudio.

⁷ Cabe mencionar, a modo de antecedentes, las aproximaciones autoetnográficas de Raj (2011), McGlotten (2013) y Faris (2019), cuyos estudios también están centrados en Grindr; así como la investigación de Ward (2019) en Tinder.

Abro Grindr; el usuario más cercano es “Casado, discreto”.⁸ “Hola?”, le hablo por el chat. “q onda?”, me responde. Tiene 33 años, no tiene foto. Se identifica como “macho”, en el apartado de tribus, y como “activo”, en el de rol sexual. La interfaz de Grindr se divide en “pantallas”, de las cuales las principales son la de inicio, la de perfiles y el chat privado. La pantalla de inicio es la primera que aparece al entrar a la plataforma: una cuadrícula de tres columnas donde se muestran las imágenes de los usuarios conectados (o recientemente conectados), en orden de proximidad. Estas miniaturas dan acceso a los respectivos perfiles de usuarios. Esta incluye un área en la que se muestra la foto de perfil en grande y el “nombre de pantalla” del usuario; edad, estatus (conectado o no conectado) y distancia aproximada. Más abajo, hay una sección de descripción libre (*Acerva de mí*), un conjunto de datos que la aplicación reúne bajo el rótulo “estadísticas” (que incluye altura, peso, origen étnico, complejión física, rol [sexual], tribus y situación amorosa) y otras cuatro secciones llamadas “expectativas”, “identidad”, “salud sexual” y “redes sociales”. Estos campos de descripción presentan opciones predeterminadas que se seleccionan a través de menús desplegados. Ningún dato es de carácter obligatorio, excepto la edad (que puede mantenerse oculta, al igual que la distancia), por lo que es común encontrarse con perfiles totalmente vacíos o casi vacíos, como el de “Casado, discreto”.

Smilges (2019) propone entender la habitual omisión de información en Grindr como una suerte de “silencio retórico”. Para el autor, los “perfiles en blanco” traducen una ausencia que exacerba la presencia material de un “cuerpo *queer*” que, debido a condiciones de opresión, se agencia a través de su invisibilidad. Sin embargo, el silencio de “Casado, discreto” y, sobre todo, mi iniciativa de escribirle a su perfil en blanco, podría interpretarse de otra manera. Si, como señala Smilges (2019), la retórica de esos silencios, en principio, indica la invisibilidad de un “cuerpo *queer*”, la decisión de “Casado, discreto” de no mostrarse en fotos (ni siquiera, ante mi solicitud, a través del chat privado) podría entenderse, más allá de la resistencia a la opresión, como la negativa a encarnar *ese* cuerpo, distanciándose de los rasgos que lo definen socialmente. Así, en Grindr, esta

⁸ Los nombres y fragmentos de conversación son incluidos tal como fueron registrados en la aplicación.

ausencia, en combinación con la identificación del usuario con categorías como “macho”, “discreto”, “casado” y/o “activo”,⁹ suele asumirse como indicio de una masculinidad deslastrada de los atributos (femeninos) asignados a los hombres gays; una masculinidad deseada, así, por lo que *representa*, a veces con independencia de los atributos que se materializan en el cuerpo “real” del usuario. Desde este punto de vista, el silencio retórico es, también, un elemento performático. Y, más allá de quién este “detrás” de “Casado , discreto”, el interés que me habría llevado a hablarle a dicho usuario, al saberlo cerca, cobra relevancia como un impulso no exento de racionalizaciones conscientes, que es no obstante indicativo de un marco de sentidos compartidos que actúa de manera inmediata.

Usar Grindr no supone únicamente manejar de manera adecuada sus funciones y códigos explícitos de lenguaje, sino aprehender y operar sus modos, arreglos y convenciones tácitas. En tal escenario, la presentación de sí aparece como el resultado de un trabajo consciente a través del que cada usuario, como dice Goffman (1997), “guía y controla la impresión que los otros se forman de él” (p.11). El usuario de Grindr no es simplemente un individuo cifrado “detrás” de su descripción en la plataforma, sino un agente producido, que se performa a través de las coordenadas que esta le ofrece, con la intención de devenir objeto de deseo de los otros. El performance, si se quiere exitoso, debe responder a códigos y sentidos compartidos que modelan un cierto “orden de interacción”. En la medida que, según el mismo autor, este orden “se origina y se mantiene desde abajo [...] en ciertos casos a pesar de la autoridad superior y no debido a ella” (Goffman, 1991, p.181), la aplicación *permite* usos “impropios”—como el ofrecimiento de servicios sexuales o la venta de drogas, por ejemplo, cuando sus normas lo prohíben—, toda vez que las posibilidades comunicativas de cualquier acto en ella dependen, no tanto de sus reglas formales, sino de un contexto simbólico, puesto en común *a través* de la aplicación, este habitualmente es lo que se denomina “cultura gay”.

⁹ “Activo” hace referencia al rol penetrador (en contraposición a “pasivo”, como penetrado), especialmente en una relación sexual anal; mientras que “casado”, al referir la existencia de un vínculo con una mujer, implica una identificación heterosexual (“real” o “simulada”). “Discreto” refiere a un deseo homoerótico que es, en mayor o menor medida, objeto de ocultamiento público, de manera similar a “macho”, aunque este último suele asociarse con una apariencia desprolija que, por lo general, lo asocia a una marca de clase.

Desde la antropología simbólica, podríamos entender la “cultura gay” como una “trama de significación” cuya interpretación se asemeja a la lectura de códigos borrosos “plagados de elipsis” (Geertz, 2003). En ese contexto, así como el “silencio” *habla* acerca de la masculinidad de un usuario, presentarse como “oso”,¹⁰ por ejemplo, supone un explícito posicionamiento identitario, al ser esta una categoría que describe una serie de rasgos físicos (abundante barba y vello corporal, cuerpos “grandes” u obesos, y ausencia de feminidad) asociados a una suerte de colectividad (“osuna”). De ese modo, *ser* “oso” resignifica una compleción física denostada, dotando a la gordura de un valor erótico que, para algunos usuarios, activa también ciertas prácticas de fetichización.

De este modo, el reconocimiento de tales categorizaciones sirve para dotar a los usuarios de valores corporeizados preestablecidos, ligándolos a repertorios específicos de prácticas (lo que Goffman, 1997, llama “papeles”). Por lo tanto, las categorías no son meramente descriptivas, en la medida que producen a los usuarios e informan la mirada que se posa sobre ellos, dentro y fuera de la aplicación. Esto no quiere decir que la adscripción sea suficiente por sí misma. Al contrario, genera expectativas y demandas de adecuación. Pero, al funcionar como códigos situados de resignificación, las categorías hacen posible disputar valoraciones atribuidas hegemónicamente a rasgos específicos, como puede ser también la edad (Bonner-Thompson, 2017). En tal sentido, la “madurez” adquiere una connotación particular al ser asociada a la figura del daddy (o sugar daddy), cuya traducción en Grindr es justamente “maduro”. Presentarse como “maduro” conduce a una representación de estabilidad económica que sirve de contrapeso frente a la vejez como “defecto”, en la medida que el dinero aparece ya como potenciador erótico en sí mismo (a partir de la imagen de una masculinidad proveedora), ya como mediador de vínculos transaccionales.

¹⁰ “Oso” es una de las opciones que ofrece la aplicación dentro del apartado de tribus (o “tribus”). En la página oficial de Grindr se dice que este apartado refiere a “subcomunidades de personas que se identifican en gran medida por la forma en que se presentan”. Además de “oso”, las demás categorías de adscripción son “pulcro”, “maduro”, “discreto”, “geek”, “deportista”, “cuero”, “nutria”, “seropositivo”, “macho”, “trans”, “twink” y “sobrio”. Anteriormente, la versión gratuita de la aplicación solo permitía adscribirse a una de estas categorías, mientras que las versiones premium permitían seleccionar tres. En actualizaciones más recientes, es posible seleccionar tres en la versión gratuita.

Muchas de estas categorías responden a referentes del porno comercial, lo que refleja la estrecha articulación histórica entre este y la formación de la “cultura gay” (Mowlabocus, 2010; Thomas, 2010). Ejemplo de ello es la figura del “*twink*”. Incluido en Grindr sin traducción, el término hace referencia a un cuerpo joven, delgado y atlético, de músculos finos y definidos, y de piel “suave”, lampiña o de poca velloidad. En el porno gay, el “*twink*” es simbolizado como la masculinidad efébrica de “inocente” erotismo. Un estereotipo, introducido en la década de 1970 (Thomas, 2010), que en la actualidad sigue gozando de la mayor centralidad en importantes productoras pornográficas, como la eslovena *BelAmi* y la estadounidense *Helix Studios*. En su representación más común, el *twink*, al igual que el “*jock*” (también una categoría habitual del porno gay, traducida en Grindr como *deportista*), suele asociarse a una blancura que, presentada como ideal de belleza universalmente deseable, los dota de una serie de valores que trascienden la connotación meramente erótica, definiendo ciertas jerarquías. Adscribirse como “nutria” (una subcategoría del “oso”, de menor velloidad y corpulencia) o definirse como “*twink*” reviste, así, de sentidos diferentes al cuerpo, asociados de ese modo a distintos repertorios de prácticas y valores.

La inclusión de estas categorías, como opciones cerradas y predeterminadas de adscripción e inteligibilidad, supone entonces la puesta en común de unos “patrones culturales” que, si bien admiten adaptaciones locales de uso y significación, están inevitablemente enraizadas a sus marcos de surgimiento. Para Crooks (2013), la “infraestructura” de Grindr se basa en los “*Gay Village*” que emergieron durante las últimas décadas del siglo XX en las grandes ciudades estadounidenses, como Los Angeles y San Francisco. Esas ciudades fueron también protagonistas del florecimiento de la “cultura gay” que Grindr vehiculiza. Frente a esto, ya en la década de 1990, autores latinoamericanos como Perlongher (1999), cuestionaron el ímpetu colonizador, normativizador y excluyente de la “identidad gay”, en tanto que constructo occidental y “blanco”;¹¹ mientras que autores más recientes como Perez (2015) han señalado

¹¹ En este sentido, Meccia (2011) habla del paso, durante la segunda mitad del siglo XX, de un régimen de homosexualidad a uno de gaycidad, que supuso la apropiación y negociación de patrones culturales occidentales, por parte de sectores privilegiados que se empiezan a identificar con la categoría “gay”. Para un análisis de este proceso en el contexto mexicano véase, por ejemplo, Laguarda (2007), Argüello Pazmiño (2014) y Caraballo (2020).

la vinculación de la “cultura gay” con el imperialismo y el racismo. Visto así, Grindr, más que un espacio de simple intermediación, es un marco performativo cuyo “orden”, aun sujeto a resignificaciones, está simbólica y políticamente saturado por los criterios y condiciones que la aplicación impone, donde sea que se use, a través de un “cosmopolitismo *queer*” (Puar, 2002; Ong, 2017) en el que la “cultura gay” aparece como prerrogativa identitaria.

De igual modo, la reciente apertura de la aplicación a la población trans y la incorporación de una sección de “identidad” arrastra consigo designaciones que atienden a lógicas y discursos que refuerzan la figura de lo “trans” como vector de diferenciación de la identidad gay moderna.¹² Mientras que, como han señalado otros análisis, las categorías preestablecidas de adscripción “étnica”¹³ en la aplicación tienden a reificar una lógica racial específicamente estadounidense (Wu y Ward, 2018). Desde este punto de vista, lo que interesa destacar es que todos estos rangos de clasificación y distinción, si bien opcionales, proponen un marco homogeneizante en el que el usuario se construye como sujeto de deseo. Un marco que no es neutral y responde a regímenes de verdad concretos, que crean y reproducen en lo inmediato tipos y estereotipos que son incorporados de manera tácita en dinámicas que trascienden a Grindr y, cuya negociación incluso, presupone un carácter de universalidad. Un marco, además, enraizados en condiciones estructurales que es necesario explorar.

¹² El estatus de lo trans en la aplicación es indicativo de las transformaciones ocurridas en el discurso médico y político durante los últimos años. Inicialmente el término “trans” se incluyó en Grindr como opción de adscripción dentro de tribas. A finales de 2017, en concordancia con un cambio corporativo orientado a abarcar a la población femenina (trans y cisgénero) y a personas no binarias o queers, Grindr incorporó la ya mencionada sección de identidad a los perfiles. Esta incluye un apartado de “género” (que ofrece la opción de identificarse como hombre o mujer, cis o trans, además de otras alternativas no binarias) y un apartado de “pronombres”. Aunque la plataforma sigue siendo utilizada mayormente por hombres cisgéneros, este cambio fue acompañado por la divulgación de información que enfatiza, entre otras cosas, la diferencia entre “orientación sexual” e “identidad de género”, distinción constitutiva de lo que Perez (2015) ha llamado la “modernidad gay” y que está relacionada históricamente a la legitimación pública de los hombres gais masculinos (véase Valentine, 2007).

¹³ El apartado de origen étnico incluye, como opciones: “asiático”, “blanco”, “latino”, “medio oriente”, “mixto”, “nativo americano”, “negro”, “sudasiático” y “otro”.

Mediaciones estructurales del deseo

A mediados de 2017, conocí a Miguel en Grindr. Miguel tenía 28 años, era originario de Florida, pero vivía en San Diego, California. Trabajaba como asistente médico y era empleado de medio tiempo en un negocio de comida rápida. En su foto de perfil, se mostraba frente a un espejo, con su pecho tatuado descubierto. Tenía poco vello facial y las mejillas enrojecidas; la piel muy clara y los ojos oscuros. Cuando me escribió a través del chat, Miguel estaba en Tijuana. Me dijo quería aprender español y le gustaban los “latinos”. Cuando supo que yo era de origen venezolano escribió “Mmmm que Rico” y, a su vez, me preguntó si a mí me gustaban los “chicos blancos”, en clara referencia a él. Durante los siguientes días, mantuvimos una intermitente conversación en español, para la cual Miguel se apoyaba —me dijo— en el traductor de Google. Más adelante, me hizo saber que era de ascendencia mexicana, con lo cual hacía sentido que se identificara étnicamente como “mixto” en la aplicación, pues identificarse como “blanco” probablemente habría representado en San Diego una impostura. Pese a ello, Miguel se asumía y presentaba ante mí como un “chico blanco”.

Aunque la casilla de adscripción étnica en mi perfil de Grindr estuviera vacía, mi “latinidad”, derivada de mi idioma y origen nacional, era un elemento que blanqueaba a Miguel por contraste, a la vez que funcionaba como condición explícita de su deseo. Desde el inicio de las interacciones y a lo largo de ellas, nuestros papeles fueron acotándose a roles relativamente fijos, ligados a las condiciones “objetivas” de ambos. Así, cuando la conversación avanzó hacia un terreno más sexual, las insinuaciones de Miguel y las fotos que me enviaba aludían directamente a una evidente disposición pasiva que me atribuía a mí un rol sexual activo, que yo no confirmé ni negué. Durante esos días, Miguel insistió, además, en llamarme “papi”. Esta designación de un papel preestablecido me permitía jugar con una virilidad exacerbada que mi entorno inmediato regularmente no solía atribuirme. Un “juego” que, sin embargo, aparecía ligado a la aceptación tácita del estereotipo que Miguel me imputaba.

Con base en un imaginario hegemónico de largo arraigo colonialista, el término “papi”, en el porno gay, refiere a una representación específica o

un subtipo del hombre “latino” erotizado. Ambos, tipo y subtipo, remiten a diacríticos corporales apreciados por su relación con una masculinidad racializada, más “natural” que la “blanca”, y predominantemente activa. A diferencia de las productoras que se enfocan en modelos caucásicos, como los “*twinks*”, las agencias centradas en latinos, como *Bi Latin Men* y *Naked Papis*, suelen destacar, a modo de etiquetas de búsqueda en línea, los marcadores raciales (como “brown skintones”) y la procedencia “étnica” de sus modelos (“latin papiz”, “cholo”, “latin boyz”), en vinculación con una supuesta condición de clase (“blue-collar workers”, “thugs”, “gangsters”) y ciertos indicadores corporales de un primitivismo (“a natural intact penis”, “unshaven pubes”) que los posiciona como cuerpos hipersexualizados, en contraste con los modelos caucásicos, de quienes se destacan atributos si bien eróticos, también estéticos.

En el contexto estadounidense, distintas investigaciones han hecho notar la persistencia de estos estereotipos en las interacciones homoeróticas (Robinson, 2008; Smith y Morales, 2018; Callander, Holt y Newman, 2015). Algunos de estos autores han mostrado cómo la adscripción étnico-racial de los latinos (y, más aún, de los negros) propicia ciertas expectativas ligadas al desempeño de un rol sexual activo y dominante, en la medida que el atractivo de esos cuerpos parece depender del cumplimiento de ese papel, generando una presión social específica, de la que están exentos los hombres blancos. Siendo así, el “gusto” a priori de Miguel por los latinos podría entenderse como un patrón de racialización movilizado por esos imaginarios que, por un lado, me encasillaban en un papel determinado que yo podía “aprovechar” como potencial erótico; mientras que, por otro, Miguel era libre de posicionarse como sujeto pasivo de la relación. En todo caso, esa colocación de roles implicaba una expectativa sexual de la que posiblemente él mismo era objeto en su contexto (“blanco”) habitual, al asumirse como “mitad mexicano” en San Diego. Miguel no dejaba de ser nada de lo que era al cruzar la frontera, pero su posición estructural, siendo la misma, se veía modificada al entrar en relación con “latinos” como yo, evidenciando el lugar mediador de una distribución relacional de posiciones.

Mi experiencia como migrante en distintas ciudades mexicanas me ha permitido observar asimismo el modo en que mi extranjería, y particu-

larmente mi origen nacional, suele asumir una función mediadora en las interacciones. Ser venezolano en algunos casos remite a vagas representaciones aglutinadoras en torno a los “sudamericanos” o a lo “caribeño” que suponen una filiación, sobre todo en este último caso, a un origen más “afro” y, por tanto, exotizante. En distintas conversaciones en Grindr esto se veía reflejado en ideas preconcebidas acerca de una constitución corporal y genital que propiciaba expectativas eróticas basadas en una atribución racializada. Independientemente de mis rasgos físicos o color de piel, dicha atribución tenía una clara connotación relacional, en la medida que ratificaba (o servía inadvertidamente para ratificar) la negación histórica de la presencia de lo “negro” en México, asignándome una valoración especial, si bien reductora y estereotipada. En este sentido, ser objeto de exotización y racialización podía significar una “ventaja” que, no obstante, perpetuaba jerarquías naturalizadas por una historia de racismo y xenofobia institucionalizados (Pérez Vejo, 2015), reproduciendo condiciones de potencial subalternización, exclusión y desprecio.

Por ejemplo, en una oportunidad, estando solo en una pequeña ciudad de Veracruz, decidí abrir Grindr dejando en mi perfil únicamente una banderita que hacía referencia a mi nacionalidad. Llamado por ese único dato, un usuario (cuyo perfil disponía, igualmente, de poca información y ninguna imagen) me envió al chat privado dos fotos suyas de rostro y cuerpo completo frente a un espejo; y, enseguida, demandó que respondiera yo también con fotos personales. Sin embargo, ante la afrenta de mi indiferencia y mi posterior rechazo, terminó insultándome, aludiendo a mi condición extranjera y mi origen, diciéndome, entre otras cosas, “Puto sudaca de mierda” y “Regrésate a tu país de mierda”. Como se ha señalado para otros contextos, es común en Grindr encontrar explicitados ciertos criterios de exclusión ligados a componentes étnico-raciales o nacionales (Daroya, 2018; Raj, 2011; Smith y Brown, 2020). Esto se evidencia en frases como “no negros” o “no asiáticos”,¹⁴ mientras que los “emojis”¹⁵

¹⁴ Este tipo de frases son aún más frecuentes en referencia a la feminidad. Aquí no profundizaré en el género como condicionante estructural de estas dinámicas. Al respecto, en México, véase, por ejemplo, Ramírez García (2017), Gómez Beltrán (2019) y Caraballo (2021).

¹⁵ Los “emojis” son pictogramas simplificados que se utilizan de manera habitual en conversaciones en entornos digitales. Grindr, en 2017, incorporó a la plataforma sus propios

de bandera (acompañados de una “equis” de prohibición) suele usarse para señalar nacionalidades específicas con las que no se quiere entablar contacto. Entendidos como organizadores del deseo, estos elementos intervienen no solo sobre las interacciones en sí, reproduciendo jerarquías y estereotipos, sino también sobre la posibilidad misma de que estas ocurran entre determinados sujetos.

Por otro lado, a diferencia de otros contextos, en México (como en otros países latinoamericanos) la producción de alteridades simultáneamente exotizadas y denostadas, no suele darse a partir de taxonomías raciales fijas. En cambio, la desigualdad de clase es un componente que atraviesa y condiciona las dinámicas de racialización. Esto quiere decir que la ambivalencia implicada en la hipersexualización de sujetos susceptibles de subordinación se articula fundamentalmente alrededor de una distancia social¹⁶ que los posiciona, según señalan Parrini Roses y Flores Pérez (2015), como cuerpos “lejanos de los circuitos de sociabilidad gay”, lo que sirve para reforzar la producción de una cierta masculinidad deseada. De ese modo, dicen los autores, “la búsqueda del placer”, en este caso posibilitada por Grindr, se convierte en “un viaje hacia la diferencia social y sexual [...] [que] será, a su vez, una exploración del propio cuerpo y sus potencialidades eróticas” (p.291). Así, en contraste con los cuerpos “blancos” y “tonificados”, que hacen suyos los indicios de un estilo de vida *deseable* (sintetizado en significantes como “gym”, “sano”, “educado”, “viajado”) y el poder derivado de estos¹⁷ (Caraballo, 2021), los cuerpos

“emojis”, denominándolos gaymojis. Estos incluyen un amplio repertorio de referencias a la “cultura gay” estadounidense, con una fuerte connotación sexual.

¹⁶ Partiendo de la teoría de Bourdieu (1999), hablo de distancia social para hacer referencia a posiciones dadas en el “espacio social”. Dichas posiciones, materiales y mutuamente excluyentes, están ligadas a una serie de propiedades de distinción que legitiman la desigualdad que las define. Por lo tanto, me refiero aquí a una distancia que es tanto simbólica como física (pp. 178-179).

¹⁷ La adscripción reconocida a categorías, en mayor o en menor medida valoradas y “deseables”, no solo tiene implicaciones simbólicas a través de la reproducción de jerarquías culturales; conlleva también una disposición diferenciada de poder. Por ejemplo, de acuerdo con el estudio de Smith y Brown (2020), los hombres que cumplen con los cánones hegemónicos de deseabilidad (“blancos”, masculinos, delgados o tonificados) suelen ser menos propensos a aceptar prácticas sexuales de riesgo asociadas al VIH, mientras que los que no cumplen con esos cánones tienden a hacerlo en mayor medida, como un

otros, “lejanos”, sin rostros (y sin cuerpos) visibles como “Casado , discreto”, significan un erotismo deshumanizado,¹⁸ en el que la transgresión de la distancia (imaginaria) refuerza la distribución de posiciones supuestas que opera a modo de “mediación estructural” del deseo. Mi deseo por este sujeto anónimo puede entenderse, así, como derivado de la intervención de posiciones desiguales que, a la vez que potenciaban la virilidad del mismo, reforzaban la distancia social que lo definía, para mí, como un otro.

Para Race (2015), Grindr responde a modos de interacción homoerótica preexistentes. En particular, la referencia más inmediata al respecto es la práctica conocida, por su denominación anglosajona, como “*cruising*”. Este término, sin traducción al español en México, se refiere a la práctica de deambular por lugares públicos (como baños, parques, plazas) en busca de encuentros sexuales anónimos. Lo que es específico del *cruising* es la clandestinidad y la transgresión de la censura que relega toda práctica sexual (especialmente no heterosexual) a la esfera de lo privado (y lo oculto). Sin embargo, pese a las analogías de Grindr como un modo de “*cruising* virtual”, la aplicación parece reproducir condiciones de jerarquización y desprecio, facilitadas por la impersonalidad, el anonimato y el individualismo que se alejan de viejas dinámicas de interacción, relativamente indiferentes a categorías fijas y preestablecidas.¹⁹ Esto implica la actualización de un pragmatismo sexual, mediado ahora por estándares que responden a un contexto que, lejos ya de la condena generalizada y el imperativo de clandestinidad, ha dado paso un proceso creciente de homonormatividad

modo de compensar lo que es asumido como carencias o defectos.

¹⁸ Véase Goldberg (2020), para una discusión acerca de la objetivación y la deshumanización en Grindr, y sus potencialidades políticas.

¹⁹ Según han mostrado diversos autores, las dinámicas homoeróticas previas a las actuales categorías de identidad sexual no estaban exentas de estas mediaciones, pero admitían cruces mucho más dinámicos entre sujetos de posiciones diferenciadas (véase Boivin, 2013; Insausti y Fernández, 2020). Así, para Meccia (2011), la normalización de la identidad gay supuso una “desdiferenciación” con respecto a la población heterosexual, que a su vez intensificó la diferenciación interna. Por otro lado, al tomar como referencia estos cambios (que refieren a un contexto mayormente urbano y occidentalizado), no es mi propósito hacer una distinción valorativa entre el pasado y el presente, ni mucho menos establecer una demarcación temporal tajante. De hecho, en la actualidad, el *cruising* sigue practicándose (véase, por ejemplo, Galindo Monteagudo y Torres Cruz, 2018; Viscaya, 2019) y hay personas que usan Grindr como un recurso para dichas prácticas.

(Duggan, 2002), cuyos criterios de relacionamiento aparecen como una retraducción de los parámetros que atraviesan el marco social hegemónico y el capitalismo global.

Disposición y gobierno neoliberal

Fuera del placer inasible de la propia interacción digital, mi encuentro con “Casado, discreto” nunca se dio. Al cabo de hablar por unos minutos a través del chat, “Casado, discreto” me sugirió vernos en el baño de un Sanborns, puesto que ninguno de los dos contaba con un lugar disponible en la zona. Su propuesta consistía, según entendí, en entrar al baño y concretar en algún cubículo un furtivo encuentro sexual. Si bien nunca tuve la intención de llevar a cabo su plan, fundamentalmente por los riesgos que suponía, la invitación a la clandestinidad animaba la fantasía de abyección y transgresión que yo asociaba a su presencia “invisible” en la plataforma. Por media hora, o quizá más, me regodeé en la ficción de ese encuentro, una imagen potenciada por la proximidad acortada intencionalmente a través de mis desplazamientos ociosos en dirección al lugar que “Casado, discreto” me había indicado. Estos acercamientos, vale decir, *producían* espacio, en el sentido que señala De Certeau (2000), en la medida que propiciaban una suerte de erotización de los lugares públicos y comerciales que servían de escenario para esos recorridos. Pero, en términos estrictamente materiales, la interacción se redujo a nada más que el uso de la aplicación.

En este sentido, Grindr no es simplemente un medio facilitador de encuentros físicos, en persona; por el contrario, es un lugar en el que, por derecho propio, se articula y potencia *cierto* placer. Diversos análisis acerca de espacios digitales que antecedieron a Grindr (como Manhunt.net y Gaydar.co.uk) han hallado que la “navegación” a través de perfiles no siempre implicaba para sus usuarios el interés de pasar a encuentros “reales” (Ramírez García, 2017; Leal Guerrero, 2013). Leal Guerrero (2013) habla, a ese respecto, de un “placer de mirar”, que es tanto estético como erótico. Un placer que, para el autor, tenderían a mermar con la popularización de plataformas, como Grindr, basadas en la geolocalización, dado que estas “reducen y precisan el radio en el que son realizadas las búsquedas” (p.138). De esta manera, Grindr facilita el encuentro directo, y a la

vez limita el acceso a perfiles localizados en zonas (e, incluso, países) distantes. Frente a esto, Tziallas (2015) señala, no obstante, que la proximidad en la que se basa Grindr introduce un componente sexual que propicia un modelo de “gamificación” del erotismo. Según este autor, Grindr está diseñada para generar una dinámica de “juego” que incita la permanencia en la aplicación.

Esto es particularmente claro en los intercambios de fotos que ocurren a través del chat privado. Así, es muy común en Grindr que los usuarios pidan y ofrezcan fotos personales (a veces, a modo de presentación, incluso sin mediar saludo). Muchas de estas fotos son “*nudes*”; es decir, fotos donde las personas se muestran desnudas o semidesnudas, frecuentemente enfocándose en la zona genital (y ocultando el rostro), lo que hace equiparables estas imágenes a las “*meat shots*” del porno. Si bien estos intercambios pueden tener fines persuasivos o “evaluativos”, de cara a un potencial encuentro en persona; en sí mismos suponen una relación erótica inscrita en procesos de pornificación, donde se diluye la frontera entre el consumo y la producción de contenido erótico explícito (Mowlabocus, 2007; Race, 2015; Dasgupta, 2022). Para algunos usuarios estas dinámicas no solo resultan suficientes, sino que se convierten en el objetivo de *estar* en Grindr.

Durante mi trabajo de campo en Tijuana, registré varios usuarios que señalaban en su descripción no estar interesados más que en el intercambio de *nudes*. Uno de ellos particularmente explicitaba el placer que le producía enviar este tipo de fotos sin esperar reciprocidad. En paralelo al “placer de mirar”, esto nos habla de un placer de *ser mirado* y ofrecerse ante otro (muchas veces anónimo). En tal contexto, preguntas como “¿te gusta?”, precedidas por el envío de *nudes* (no necesariamente solicitados), aparecen como una demanda de validación que resulta satisfactoria en sí misma, derivando en un juego erótico que se prolonga dentro de la aplicación y a veces no pasa a nada más, fuera de ella. Un juego que, sin embargo, es potenciado por la proximidad y la latencia del encuentro. Cabe decir que dichas dinámicas, aún en su ruptura con los cánones sexuales convencionales, tienden a estar condicionadas por papeles preestablecidos. De modo que las fotos tienden a reproducir “fórmulas” que se corresponden con categorías, asumidas como fijas, que refieren, entre otras cosas, a roles sexuales (Leal Guerrero, 2013). Al tiempo que la transgresión de ese orden interaccional (enviarle, por ejemplo, una foto de tu pene a un usuario iden-

tificado como activo), en tanto que arreglo tácito de intercambio, puede derivar en enfados y el fin de una conversación.

La posibilidad que abre Grindr para el despliegue de estas prácticas, además, refuerza la privatización del placer homoerótico, en consonancia con una narrativa política asimilacionista que busca distanciarse de la promiscuidad del homosexual “tradicional”.²⁰ Entre los usuarios de Grindr la renuncia a prácticas de sexo público, como el *cruising*, se expresa en el imperativo “tener lugar” (que aparece habitualmente a través de las siglas C/L o S/L, para indicar, respectivamente, si se cuenta o no con lugar disponible) como criterio relativamente extendido para iniciar o avanzar en la interacción.²¹ Al mismo tiempo que, lejos de demandar una abierta transgresión de las fronteras entre distintas esferas de lo social, para Ahlm (2017), la arquitectura de Grindr reproduce una clara demarcación entre lo público (la pantalla de “inicio”) y lo privado (el chat). Acorde con esta demarcación, la aplicación define el “lugar” donde ocurren (y pueden ocurrir) los intercambios de *nudes*, puesto que las normas de uso (o “Reglas de la comunidad”) prohíben la “pornografía o desnudez sexualmente explícita en los perfiles públicos”, toda vez que animan los intercambios consensuados “de forma privada”.

Por otro lado, en 2022, Grindr incorporó la función de “Álbumes” que, prescindiendo de la restricción de desnudez, pueden hacerse públicos únicamente para usuarios seleccionados. Un gesto de reconocimiento e incitación de estas dinámicas que, al mismo tiempo, materializa su aprovechamiento por parte de la empresa. De hecho, desde su creación Grindr ha estado envuelta en diferentes polémicas ligadas al mal uso de los datos de sus usuarios (Tau y Wells, 2022). Sin embargo, poco se ha dicho acerca

²⁰ Hace ya más de dos décadas Duggan (2002) introdujo el término “homonormatividad” para señalar los vínculos de la política gay asimilacionista con el capitalismo. A raíz de la pandemia del SIDA y, más recientemente, con la legalización del llamado “matrimonio igualitario”, esta tendencia normativizadora se ha intensificado a través de una narrativa pública que busca desplazar la representación hipersexualizada de los hombres gais por una más respetable ligada a la masculinidad y el amor romántico (véase Martínez Oliva, 2010; Meccia, 2011; Rabbia y Iosa, 2011).

²¹ En este sentido, ofrecimientos como el de “Casado, discreto” de recurrir a lugares públicos son más bien excepcionales, lo que puede verse ratificado en mi inmediata disposición ante tal propuesta.

de la lógica económica que movilizan funcionalidades como estas. Para hacerlo, es necesario observar que Grindr no solo opera en el campo de lo simbólico, sino sobre el trasfondo objetivo de una gubernamentalidad neoliberal, cuya expresión más reciente es lo que Srnicek (2018) ha llamado “capitalismo de plataformas”. Como plataforma digital “intermediaria”, Grindr tiene una función extractiva de datos susceptibles de ser capitalizados (p.45). Pero, además, como señala Aunspach (2020), el modelo económico de Grindr se sostiene sobre patrones de direccionamiento de la experiencia de los usuarios para hacerla más redituable. De acuerdo con este autor, Grindr emplea para ello estrategias que se mueven entre la ubicuidad y la invisibilización de la aplicación en la cotidianidad de sus usuarios.

Tziallas (2015), asimismo, señala una dinámica de frustración continúa alimentada por la aplicación, que genera el regreso incesante a ella (p.766). Dado este escenario, no es de extrañar que los usuarios se vean absorbidos por una espiral inagotable, que roza con comportamientos adictivos y compulsivos, según atestiguan decenas de vídeos personales de YouTube, crónicas y blogs donde se asocia Grindr a problemas de salud mental, falta de control e infelicidad. La “libertad” para acceder a los usuarios cercanos está mediada, además, por las condiciones de acceso que la propia interfaz posibilita y legitima, no solo a través de las categorías de adscripción señaladas, sino por medio de “filtros” que sirven para depurar los perfiles visibles, de acuerdo con estándares personales que excluyen a aquellos usuarios que a priori no cumplen con un “tipo” determinado, a razón de un pago a la empresa (Giordani Christ y Hennigen, 2022). En consecuencia, el reforzamiento de sesgos y prejuicios en torno a criterios naturalizados como “preferencias” (Callander, Holt y Newman, 2015; Robinson, 2015), se conjuga con la promoción de suscripciones u opciones premium que hacen posible el acceso a funciones menos restrictivas de filtrado,²² que

²² Los filtros permiten seleccionar los perfiles visibles con base en los apartados descriptivos que incluye la aplicación (edad, peso, altura, tribes, compleción física, etc.), exceptuando el que refiere al estado serológico de los usuarios y su identidad de género. Dadas las denuncias de racismo, desde 2020 Grindr tampoco permite filtrar con base en el origen étnico de sus usuarios. A la fecha (febrero de 2023), Grindr ofrece dos planes de suscripción premium: Grindr XTRA y Grindr Ilimitado. Entre las características y fun-

además prolongan el tiempo en la aplicación y resultan en una mayor datificación.

Desde este punto de vista, lo que propongo, en suma, es la necesidad de entender a Grindr como un espacio que, a modo de dispositivo (Agamben, 2011), articula de manera compleja distintos planos de significación con relaciones particulares de poder que, inscritas en un campo global de circulación capitalista, intercepta el deseo mismo de los usuarios que interactúan en él

Conclusión. Una propuesta epistemológica

Para Faris (2019), un “*cock pic*” (literalmente, la foto de una “verga” o de un pene) en Grindr a veces es un “*cock pic*” y nada más (p.141). Desde la perspectiva del autor, la aplicación potencia un flujo de deseo que permite posibilidades de apertura, en contra de una organización identitaria fija (p.129). Contrario a esta postura, el argumento expuesto en el presente capítulo es que en Grindr, como en la vida, una *nude* nunca es *solo* una *nude*. Con base en lo expuesto, y a modo de cierre, propongo entonces pensar Grindr a partir de una imagen geodésica que considere, en principio, tres dimensiones o “capas” que se yuxtaponen. Una primera capa remite a una aproximación fenomenológica del orden de las prácticas e interacciones dentro de la aplicación, entendiendo que dicho orden está fundado en códigos visuales, textuales y paratextuales a partir de los cuales el usuario se constituye en sujeto de deseo. Frente a la ruptura identitaria que propone Faris (2019), lo que he intentado mostrar es que este orden funciona en el marco (a veces inadvertido) de categorías inscritas, en última instancia, en discursos normativos y jerarquías, allí donde la “cultura gay” aparece como aparato de captura imperialista, que admite negociaciones, siempre dentro de una lógica universalizante.

Luego, el cruce entre este marco dado de significación y ciertas condiciones encarnadas de distinción social describen una capa de mayor profundidad, derivada de una estructura desigual de distribución de posiciones y capitales (Bourdieu, 1999). Hablo de “mediaciones estructurales” para

ciones que incorporan estas dos versiones destacan la ampliación de los perfiles visibles, la eliminación de publicidad y la extensión de las opciones de filtrado.

denotar el modo en que dichas condiciones intervienen en la organización del deseo en Grindr, atribuyendo valores y poderes diferenciados, a partir de la reificación de un cuerpo socialmente hegemónico, como modelo de deseabilidad ligado a posiciones de privilegio, frente a la pura erotización de aquellos cuerpos que se ubican en una posición de potencial subordinación (Caraballo, 2021). Estas “mediaciones” escapan (dentro de la aplicación) a la verificabilidad inmediata de las posiciones efectivamente ocupadas por los sujetos, fuera de Grindr. Pero la atribución imaginaria es un reflejo de su persistencia. De modo que, en un contexto político donde el imperativo del closet (como represión y necesaria clandestinidad) es desplazado por criterios de respetabilidad (Ahlm, 2017), la reproducción de dichas “mediaciones” hace coincidir, por un lado, la posibilidad de exploración erótica, ligada a la transgresión (momentánea y privada) de desigualdades socialmente establecidas; y, por otro, el horizonte normativo de un modelo (público) de pareja estable, definido por la igualdad de posiciones. Grindr habilita un escenario propicio para el despliegue de este doble estándar como prerrogativa de la libertad “irrestringida” de “filtrar” a los otros.

Con relación a esta capacidad de filtrado, una tercera dimensión analítica responde al trasfondo económico de la aplicación. Grindr no solo impone un determinado orden simbólico, presentado como universal, sino una arquitectura cuasi material de direccionamiento, orientada a extraer datos y ganancias a partir de las interacciones de los usuarios y su permanencia en la plataforma (Aunspach, 2020). Al mismo tiempo, refuerza el vínculo entre las dinámicas que conduce y una lógica individualista propia del orden neoliberal, fundado en una gubernamentalidad que depende de su actualización constante “desde abajo”. Esto nos llama a considerar entonces, aun las prácticas de fricción y fuga dentro de la aplicación, como siempre relativas y contingentes; es decir, como “tácticas”, en el sentido que propone De Certeau (2000): limitadas y fragmentarias. Tal perspectiva no supone una mirada determinista ni necesariamente pesimista, pero señala la necesidad de reconocer las limitaciones de movimiento para luego atender las posibilidades de resistencia, entendiendo que estas dimensiones o “capas” descritas no actúan sino de manera conjunta e indisoluble, para producir tanto efectos de gobierno como procesos de subjetivación.

Por último, en términos metodológicos, el análisis expuesto reafirma la necesidad de un conocimiento situado (Haraway, 2004) que permita ir más allá de la descripción informada, para captar los marcos profundos de significación que son movilizados por los afectos individuales, también en el ámbito sociodigital. En la medida que las relaciones que atraviesan al sujeto no están dadas fuera de él, sino que lo constituyen, la autoetnografía hace posible acceder a conexiones que, desde otras perspectivas, suelen quedar invisibilizadas. De este modo, la comprensión de Grindr como dispositivo (simbólico, interaccional y de gobierno) demanda una reflexividad crítica en condiciones de advertir el cruce entre el uso aparentemente neutral de la aplicación, el trasfondo inercial en el que operan las interacciones y la configuración biográfica de ciertas disposiciones y orientaciones afectivas, en un determinado contexto histórico y cultural. Si, en última instancia, este texto no es más que el fruto inquietante de la pregunta por lo irrepresentable (y lo impresentable) en mi propio deseo; la propuesta derivada lo que busca es poner sobre la mesa algunos ejes de análisis que permitan alumbrar aquellos fenómenos que atraviesan, pero trascienden, al agente situado. Su posible alcance y operatividad dependerá de su adecuación a los contextos sociales y digitales abordados.

Referencias

- Agamben, G. (2011) ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Ahlm, J. (2017). Respectable promiscuity: Digital cruising in an era of queer liberalism. *Sexualities*, 20(3), 364-379.
- Argüello Pazmiño, S. (2014). Identidades en disputa: discursos científicos, medios de comunicación y estrategias políticas del Movimiento de Liberación Homosexual mexicano, 1968-1984. En R. Parrini y A. Brito (Eds.), *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México* (pp.25-49). PUEG-UNAM.
- Aunspach, C. (2020). Discrete and looking (to profit): Homoconnectivity on Grindr. *Critical Studies in Media Communication*, 37(1), 43-57.
- Blackwell, C., Birnholtz, J. y Abbott, C. (2015). Seeing and being seen: Co-situation and impression formation using Grindr, a location-aware gay dating app. *New Media & Society*, 17(7), 1117-1136.
- 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 Latino-americana 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. (1999). El conocimiento por cuerpos. En *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Callander, D., Holt, M. y Newman, C. E. (2015). 'Not everyone's gonna like me': Accounting for race and racism in sex and dating web services for gay and bisexual men. *Ethnicities*, 16(1), 3-21.
- Caraballo, P. (2020). Los límites de la 'hermandad gay'. Modernidad e identidad gay en México. *La Ventana*, 6(52), 70-99.
- Caraballo, P. (2021). El cuerpo utópico de los gays. Masculinidad, blanquitud y deseo en Tijuana. *Revista de Estudios Sociológicos*, 39(116), 533-560.
- Crooks, R.N. (2013). The rainbow flag and the green carnation: Grindr in the gay village. *First Monday*, 18(11). <https://doi.org/10.5210/fm.v18i11.4958>

- Daroya, E. (2018). Not Into Chopsticks or Curries. En D. Riggs. *The Psychic Life of Racism in Gay Men's Communities* (pp. 67-80). Lexington Books.
- Dasgupta, R. K. (2022) 'Grindr is basically interactive porn': Ethnographic observations from Kolkata on queer intimacies and 'pic exchange' on Grindr and PlanetRomeo. *Porn Studies*, 9(3), 339-345.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo?. En *Michel Foucault filósofo* (pp.155-163). Gedisa.
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. En R. Castronovo y D. Nelson (Eds.). *Materializing Democracy: Towards a Revitalized Cultural Politics* (pp.175-194). Duke University Press.
- Ellis, C., Adams, T.E. y Bochner, A.P. (2019). Autoetnografía: un panorama. En Ellis, C. et al., *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (pp.17-41). Colsan.
- Faris, M. J. (2019). Queering networked writing: A sensory autoethnography of desire and sensation on Grindr. En W. P. Banks, M. B. Cox y C. Dadas (Eds.). *Re/Orienting writing studies: Queer methods, queer projects* (pp.127-149). Utah State University Press.
- Galindo Montegudo, J. L. y Torres Cruz, C. (2018). Diálogo de miradas. Un acercamiento al "metreo" como orden interactivo. *Sociológica*, 33(93), 319-353.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Giordani Christ, A. y Hennigen, H. (2022). Apenas um perfil no Grindr? Montando um corpo marcado. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (38), 1-22.
- Goffman, E. (1991). *El orden de interacción*. In *Los momentos y sus límites*. Paidós.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Goldberg, G. (2020). Meet markets: Grindr and the politics of objectifying others. *Convergence*, 26(2), 253-268.
- Gómez Beltrán, I. (2019). Grindr y la masculinidad hegemónica: aproximación comparativa al rechazo de la feminidad. *Estudios Sociológicos*, 37(109), 39-68.

- Haraway, D. (2004). Testigo_modesto@segundo_milenio. *Lectora*, (10), 13-36.
- Insausti, S. J. y Fernández, M. (2020). De chongos y mayates: masculinidades y sexo heterosexual entre hombres en Argentina y México (1950-1990). *Historia Crítica*, (77), 133-156.
- Laguarda, R. (2007). Gay en México: lucha de representaciones e identidad. *Alteridades*, 17(33), 127-133.
- 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.
- Martínez Oliva, J. (2010). La pequeña ciudad queer. Espacios y arquitecturas de la experiencia homosexual a través del arte contemporáneo. En A. Ceballos Muñoz et al. (Eds.). *Soy lo que ves. Cultura, identidad y representación homosexual* (pp.147-158). Septem.
- McGlotten, S. (2013). *Virtual intimacies. Media, affect, and queer sociality*. SUNY Press.
- Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Gran Aldea.
- Mowlabocus, S. (2007). Gay men and the pornification of everyday life. En S. Paasonen, K. Nikunen y L. Saarenmaa (Eds.), *Pornification: Sex and sexuality in media culture* (pp.61-72). Berg.
- Mowlabocus, S. (2010). Look at Me! Images, Validation and Cultural Currency on Gaydar. En C. Pullen y M. Cooper (Eds.), *LGBT Identity and Online New Media* (pp.187-200). Routledge.
- Ong, J. C. (2017). Queer cosmopolitanism in the disaster zone: 'My Grindr became the United Nations'. *the International Communication Gazette*, 79(6-7), 656-673.
- Parrini Roses, R. y 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.
- Pérez Vejo, T. (2015). Extranjeros interiores y exteriores: La raza en la construcción nacional mexicana. En P. Yankelevich (Coord.), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*. El Colmex.
- Perlongher, N. (1999). *El negocio del deseo. La prostitución masculina de San Pablo*. Paidós.

- Puar, J. K. (2002). Circuits of Queer Mobility: Tourism, Travel, and Globalization. *Gay and Lesbian Quarterly*, 8(1-2), 101-137.
- Rabbia, H. y Iosa, T. (2011). Construcción de rutinas espaciales y sus efectos en las dinámicas de inclusión-exclusión del activismo LGBT en Córdoba, Argentina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (7), 103-126.
- 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). Grindrings Bodies: Racial and Affective Economies of Online Queer Desire. *Critical Race and Whiteness Studies*, (7.2).
- Ramírez García, V. H. (2017). “Hola ¿Cogemos?”. Economía del deseo y capital erótico en sitios de encuentro en Internet. *Interdisciplina*, 5(11), 79-108.
- Robinson, B. A. (2015). “Personal Preference” as the New Racism: Gay Desire and Racial Cleansing in Cyberspace. *Sociology of Race and Ethnicity*, 1(2), 317-330.
- Robinson, R. K. (2008). Structural Dimensions of Romantic Preferences. *Fordham Law Review*, 76, 2787-2819.
- Shield, A. (2019). *Immigrants on Grindr Race, Sexuality and Belonging Online*. Palgrave Macmillan.
- Smilges, J. (2019). White squares to black boxes: Grindr, queerness, rhetorical silence. *Rhetoric Review*, 38(1), 79-92.
- Smith, J. G. y Brown, S. (2020). “No Fats, Femmes, or Blacks:” The Role of Body Types, Gender Roles and Race in Condom Usage Online. En D. N. Farris, D. R. Compton y A. P. Herrera (Eds.), *Gender, Sexuality and Race in the Digital Age* (pp.205-222). Springer.
- Smith, J. G. y Morales, M. C. (2018). Racial Constructions among Men Who Have Sex with Men: The Utility of the Latin Americanization Thesis on Sexual Partner Selection. *Issues in Race & Society*, 6(1), 25-44.
- Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.
- Tau, B. y Wells, G. (2022). Grindr User Data Was Sold Through Ad Networks. *The Wall Street Journal* (mayo 2). <https://www.wsj.com/articles/grindr-user-data-has-been-for-sale-for-years-11651492800>
- Thomas, J. A. (2010). Gay Male Pornography Since Stonewall. En R. Weitzer (Ed.), *Sex for sale: prostitution, pornography, and the sex industry* (pp.67-

- 89). Routledge.
- Tziallas, EvangelosE. (2015). ‘Gamified Eroticism: Gay Male “Social Networking” Applications and Self-Pornography.’ *Sexuality & Culture*, 19, 759-775.
- Valentine, D. (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Duke University Press.
- Viscaya, C. (2019). Las miradas en el último vagón del metro: sociología del cuerpo y los sentidos en la interacción homoerótica. En O. Sabido Ramos (Coord.), *Los sentidos del cuerpo: El giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (pp.245-265). UNAM.
- Ward, J. (2019). A Dating App Autoethnography: Presenting Myself as a Researcher and User. *The Qualitative Report*, 24(1), art.10.
- Wu, S. y Ward, J. (2018). The mediation of gay men’s lives: A review of gay dating app studies. *Sociology Compass*, 12(2), 1-10.