



Revista de Estudios de Género. La ventana

ISSN: 1405-9436

ISSN: 2448-7724

revista_laventana@csh.udg.mx

Universidad de Guadalajara

México

Caraballo Correa, Pablo Antonio
Los límites de la "hermandad". Modernidad e identidad *gay* en México
Revista de Estudios de Género. La ventana, vol. 6, núm. 52, 2020, Julio-, pp. 70-99
Universidad de Guadalajara
México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88463464003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

**LOS LÍMITES DE LA
"HERMANDAD".
MODERNIDAD E
IDENTIDAD GAY EN
MÉXICO**

**Pablo Antonio
Caraballo
Correa¹**

**THE LIMITS OF THE
"BROTHERHOOD". GAY
MODERNITY AND
IDENTITY IN MEXICO**

¹ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
Correo electrónico: pacaraballo@gmail.com

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA, NÚM. 52, JULIO-DICIEMBRE DE 2020, PP. 70-99, ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

El artículo parte del concepto de identidad como construcción discursiva y normativa que, en el caso específico de la identidad *gay*, está ligada a una clase media, “blanca” y urbana, en posición de distanciarse de formas “tradicionales” de homoerotismo. Desde ese punto de vista, se analizan las dinámicas de producción de la identidad *gay* en México, haciendo énfasis en los exteriores que la constituyen y las exclusiones materiales y simbólicas que ella entraña. Se propone que dichas dinámicas están atravesadas fundamentalmente por una estructura de clase, en donde el sujeto homosexual consigue blanquearse y afirmar su identidad por medio de la actualización cotidiana de unos objetos racializados de repulsión y deseo, encarnados en el cuerpo de la *loca* y el *chacal*.

Palabras clave: identidad *gay*, modernidad *gay*, racialización, blanquitud, comunidad *gay*

Abstract

The paper starts from the concept of identity, as a discursive and normative construction that, in the specific case of gay identity, emerges within a middle, “white” and urban class, in a position to separate themselves from “traditional” forms of homoeroticism. From that point of view, we analyze the production of gay identity in Mexico, emphasizing the exteriors that constitute its limits and margins and the material and symbolic exclusions that it implies. It is proposed that these production depends on certain dynamics fundamentally crossed by a class structure, where the homosexual

subject affirms his identity, as a white identity, through the daily updating of racialized objects of repulsion and desire, embodied in the body of *la loca* and *el chacal*.

Keywords: gay identity, gay modernity, racialization, whiteness, gay community

RECEPCIÓN: 01 DE AGOSTO DE 2019/ACEPTACIÓN: 18 DE DICIEMBRE DE 2019

Introducción. Los contornos de la “identidad gay”

El presente artículo se desprende de una investigación etnográfica, realizada entre

2016 y 2018, cuyo objetivo fue observar las dinámicas de racialización en las interacciones de ligue *gay* en Tijuana (Caraballo, 2018). Para ello, recurrí a entrevistas itinerantes y en profundidad, así como a la observación libre, entendida por Perlongher (1999), como “la realización de los itinerarios” de los sujetos, “recogiendo impresiones, descripciones, situaciones y escenas de la manera más minuciosa posible” (p.33). En este caso, tanto en espacios físicos (bares, eventos, reuniones, etc.) como digitales (aplicaciones de contacto y ligue, blogs, redes sociales, etc.). Mi experiencia e identidad como hombre *gay* conllevó, asimismo, una implicación en el “terreno” que trasciende los cánones de la etnografía clásica. De igual modo, la revisión de medios de comunicación y de productos artísticos, literarios y pornográficos de distribución y acceso nacional, me permitió darle mayor profundidad y amplitud a las reflexiones que derivaron de mi trabajo

en el contexto local de Tijuana. Por último, mi condición como extranjero hizo posible un cierto grado de extrañamiento frente a lo abordado, a la vez que el reconocimiento de coincidencias, más allá de fronteras nacionales, en la construcción del *ambiente* como campo de estudio.

El término “ambiente” hace referencia, en el mundo hispanohablante, a un espacio social de relaciones articuladas en torno a representaciones, símbolos y códigos compartidos por quienes no se identifican como heterosexuales. En principio, el término se vinculaba a hombres homosexuales (o “que comparten en grados variados experiencias homosexuales”) (Sívori, 2005, p.19) y, en menor medida, a mujeres homosexuales (Russo, 2009). Sin embargo, hoy su uso se ha generalizado para abarcar a toda la población denominada LGBTIQ (lesbianas, gais, bisexuales, trans, intersexuales, *queer*). Este cambio, más que denotar una diversificación de dicho espacio, responde a la incorporación de categorías más precisas para designar a quienes siempre lo integraron (véase Valentine, 2007; Argüello, 2014). En todo caso, el ambiente toma la heterosexualidad normativa como su exterior fundante y supone un sentido de pertenencia y comunidad. A ese vínculo comunitario haría referencia Luis Zapata, en su novela de 1979, al hablar de la “gran hermandad gay”, cuando aún la formación del ambiente en la capital mexicana era incipiente (Zapata, 2016, p.165). No obstante, el hermanamiento tiene sus límites. Y el ambiente está atravesado también por estructuras que lo exceden, y demarcan fronteras y taxonomías internas.

² Cualquier análisis que pretendiera abarcar la “realidad mexicana” como un todo autocontenido por el Estado, resultaría insuficiente. Como se verá, al margen de mi experiencia de investigación en Tijuana, las referencias que tomo aquí remiten sobre todo a la Ciudad de México. En mi descargo, no aspiro con ello a mostrar una “representación” de la realidad nacional. Pero, si como han sugerido autores como D’Emilio (1993), Eribon (2001) y Pérez (2015), la emergencia de la identidad *gay* está estrechamente ligada a lo que Echeverría (2010) llama la “Gran Ciudad”, resulta entonces pertinente observar su formación “localizada” a partir del principal centro urbano del contexto que estamos aquí analizando.

El propósito del presente análisis es problematizar estas fronteras como elementos articuladores y constitutivos de la *identidad gay*, como la categoría que sigue siendo hegemónica dentro del ambiente en México². Siguiendo a Hall (2003), entiendo 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”.
(p.20; cursiva del autor)

Más que un a priori epistemológico (Perlongher, 1997), la identidad es una construcción discursiva, ficcional (Hall, 2003), que se articula y entra en tensión con la apropiación que los sujetos hacen de ella, atendiendo “a ciertas regularidades [...] [y produciendo] una suspensión temporal del desbordamiento de los sentidos” (Lancaster, 1997, p.183; cursivas del autor). Es, pues, una imposibilidad normativa que resulta de la “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).

Desde este punto de vista, la identidad *gay* no es una simple categoría descriptiva, sino la (pre)condición de identificación y producción de determinadas subjetividades. Es un lugar en el discurso que puede movilizarse para cuestionar los límites que ella impone, pues su ocupación no exime de usos “impropios”. Pero que, incluso su impugnación, como aquello donde uno no tiene cabida, tiende a reafirmar sus restricciones constitutivas. Para Perlongher (1999), la identidad *gay* es una “posibilidad personológica” que “reglamenta, modela y disciplina los gestos, los cuerpos, los discursos” (pp.55-56). Un operativo de *modernización* que depende para su mantenimiento de referentes estables instituidos a través de procesos de exclusión, supresión y jerarquización social. Como señala Hall (2003), es “sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar ‘afuera’” que las identidades funcionan “como puntos de identificación y adhesión” (pp.18-19; cursivas del autor). Por tanto, toda identidad requiere de la producción de una *exterioridad constitutiva* que “es ‘interior’ al sujeto como su propio repudio fundacional” (Butler, 2002, p.20). De este modo, mi interés fundamental es observar la producción de los exteriores de la identidad *gay* en México como el resultado de dinámicas de racialización, inscritas en procesos históricos de largo alcance, que se materializan en la cotidianidad del ambiente.

En este sentido, vamos a entender la *racialización* como la atribución, de manera dispersa y a veces contradictoria, de rasgos esen-

ciales y esencializantes a ciertos cuerpos. Atribución que excede los binarismos étnico-raciales (negro o blanco; mestizo o indio), mezclándose con otras formas de clasificación social para generar un espacio inestable de designación, localmente situado, que apelan a jerarquías globales instituidas en torno a la hegemonía de lo *blanco*. Como señala Echeverría (2010), la blanquitud no es entonces una categoría étnica-racial, sino una condición ético-civilizatoria de “orden *identitario*” que fija los términos del sujeto de la modernidad capitalista. De modo que, si bien la blanquitud puede incluir “por necesidades de coyuntura histórica, ciertos rasgos étnicos de la blancura del ‘hombre blanco’” (Echeverría, 2010, p.11), su núcleo específico es de *clase*, en tanto que posición social, hexis corporal, y gestión y apropiación de recursos materiales y simbólicos que posibilitan el ingreso a la modernidad (Bourdieu, 1999; García, 2013). Además, la blanquitud depende de un marco relacional, en el que los “otros” racializados posibilitan la afirmación de lo “verdaderamente” blanco (Berg y Ramos-Zayas, 2017; Young, 2005).

En el caso de la identidad *gay* esto se traduce en la negación de formas de homoerotismo “anteriores”, que a su vez son recuperadas para articular y hacer manifiesta la blanquitud de los sujetos *gais* (Perez, 2015). Procesos de exclusión que se materializan en la producción de cuerpos racializados, objetos de repudio y deseo, encarnados aquí en la figura de la *loca* y el *chacal*. En suma, propongo entender a la *loca* y al *chacal* como exteriores constitutivos y legitimantes del sujeto *gay* moderno: “cuerpos [que] no llegan a materializar la norma [y] les ofrece el ‘exterior’ necesario, si no ya

el apoyo necesario, a los cuerpos que, al materializar la norma, alcanzan la categoría de cuerpos que importan” (Butler, 2002, p.39). Para ello, en el primer apartado, reviso las condiciones que hicieron posible la formación del ambiente en México, así como sus tensiones y contradicciones. En el segundo, observo cómo el rechazo de lo que representa la figura de la loca posibilita la afirmación constante de un modelo normativo de masculinidad *gay*. En el tercero, analizo la actualización y ambivalencia de estos procesos en el marco del deseo en torno al chagal. Para cerrar, a modo de conclusión, sintetizo los principales planteamientos expuestos a lo largo del texto.

La “gran hermandad *gaya*”

todos conocían a todos y todos este se protegían se ayudaban era como una gran hermandad gaya (Zapata, 2016, p.165)

La formación de las naciones latinoamericanas fue un proceso complejo que, pese a plantear una ruptura radical con las relaciones de poder impuestas por el orden colonial, le daba continuidad y las reproducía por otros medios. En ese sentido, el disciplinamiento de la nueva ciudadanía implicó la producción de otredades reconocibles en torno a las cuales se articularon variados mecanismos de exclusión. Si el “indio sodomita” había representado el cruce entre la inferioridad racial y la subversión de la moral hegemónica durante la colonia, en los estados independizados, el desviado sexual cum-

pliría una función similar, en tanto alteridad paradigmática de la masculinidad civilizada, emancipada y viril (González-Stephan, 1998). En México, el “invertido” aparece tempranamente en la literatura popular de finales del siglo XIX (Monsiváis, 2001; Rodríguez, 2018) y, luego, en los discursos periodísticos y criminológicos de comienzos del XX (Rodríguez, 2011). Pero es en 1901, con el *baile de*

³ El “baile de los 41” hace referencia a la redada policial ocurrida en noviembre de 1901, en la Ciudad de México, en una fiesta privada que celebraban un grupo de hombres identificados hoy como homosexuales, muchos de los cuales se encontraban travestidos. En su momento, según Irwin (2010), el hecho fue conocido como “el baile nefando”, y fue ampliamente difundido por la prensa. Desde entonces, el número 41 se asocia, en México, a la homosexualidad y la inversión de género.

*los 41*³, que la homosexualidad comienza a ser percibida como una condición identitaria, en los términos modernos. La visibilidad del hecho extendió inadvertidamente un sentido común de identificación que unía a muchos con los participantes del “baile” (Irwin, 2010; Monsiváis, 2001).

En las siguientes décadas, se comienza a formar una “comunidad” de iguales que sentaría las bases para un movimiento político organizado. Así, el *Frente de Liberación Homosexual* nace en 1971, inspirado “inicialmente en los movimientos de liberación *gay* norteamericanos (y en menor grado en los ingleses y en los catalanes) que surgieron después de los motines de Stonewall en Nueva York, en 1969” (Lumsden, 1991, p.66). Sus primeras acciones públicas tuvieron lugar en junio de 1978, en la marcha conmemorativa de la revolución cubana y, en octubre del mismo año, en el décimo aniversario de la matanza de Tlatelolco. También en 1978 se crean otros grupos pioneros como el *Frente Homosexual de Acción Revolucionaria*, el *Grupo Lambda de Liberación Homosexual* y *Oikabeth* (Diez, 2011; Argüello, 2014). La visibilidad de la homosexualidad se evi-

dencia, además, en la publicación y difusión de libros como *El homosexual ante la sociedad enferma* (1978), del antropólogo y activista Xabier Lizarraga y la novela *El vampiro de la colonia Roma* (1979) de Luis Zapata.

La categoría *gay* comienza a circular entre activistas como un modo de reconocimiento propio. La “salida del closet”, que presupone la adscripción a una identidad *esencialmente* distinta a la heterosexual, se señala como imperativo político, y algunos grupos organizados abogan por la construcción activa de la misma (Laguarda, 2009; Hernández, 2001). La vocación didáctica permeó también a los medios especializados que surgen en estos años. Por ejemplo, en la columna de Lizarraga en la revista *Del Otro Lado*, se instaba a generar una identidad pública y política, “la *gaycidad o gayacidad*”, como alternativa que “parte de una conciencia, de un autorreconocimiento” (Lizarraga, 1992, p.12; cursivas del autor). Los espacios comerciales de ligue, al igual que los bares, antros, discotecas y cafés dirigidos al público *gay*, cumplieron una función pedagógica, menos explícita, pero igualmente eficaz (Boivin, 2013; Laguarda, 2005). Locales como *El Taller* y *El Vaquero* combinaban su labor militante con actividades fundamentalmente de consumo. Del mismo modo, el acceso de la clientela era limitado a partir de criterios que promovían patrones de vestimenta y comportamiento apegados a una masculinidad normativa idealizada, acorde con la formación de un determinado sujeto *gay* (Lumsden, 1991; Boivin, 2013).

En todo caso, la construcción de la identidad *gay* suponía el acceso a cierto capital cultural. De allí que el ambiente era, en

palabras de Monsiváis (2001), un espacio reservado para una elite que se alejaba de la “barbarie” (pp.326-327), cuyo “modelo inevitable es europeo al principio y luego, ya en forma orgánica, norteamericano, y su capital simbólico es la elegancia” (Monsiváis, 2002, p.93). La posibilidad de vínculos “comunitarios” cedía así ante la distancia interpuesta frente a un “otro popular” (Parrini, 2014), en la medida que eso funcionaba también como un modo de legitimación de la elite *gay*. La exclusión de quienes no cumplían con el modelo de masculinidad aceptado, se mezclaba con procedimientos más sutiles que, como sugiere Lumsden (1991), impedían en ciertos espacios gays el acceso a la “chusma” (p.37). Así pues, si asumirse *gay* traducía una cierta politización de la sexualidad, la categoría servía por otra parte “para diferenciarse de las locas de origen popular y afirmar un estilo de vida que supone una autoconciencia más elaborada y un estatus social más elevado” (Miano Borruso, 1998, p.196). Todo esto derivado de una narrativa evolucionista que veía en la subjetividad *gay* “liberada” y moderna la consumación de un progreso necesario, conducido por veladas prácticas clasistas y racistas⁴.

⁴ Esta narrativa se observa también en algunos discursos académicos. Así, por ejemplo, una importante tradición de estudios sobre homosexualidad en América Latina se sustenta en la distinción entre dos modelos o sistemas de homoerotismo: uno “tradicional” (mexicano-latinoamericano) y otro “moderno” (europeo-norteamericano y blanco). Coincidiendo con Núñez Noriega (2007), parto del supuesto de que esta perspectiva, tomada de manera acrítica, suele participar de procesos de exclusión y racialización que presuponen la necesaria superación de un modelo por otro.

En 1979, Blanco (1981) ya criticaba a los “homosexuales de clase media” que “en la mayoría de los casos [...] somos más cómplices de nuestra clase [...] que solidarios de los jodidos, incluso de los homosexuales jodidos” (p.185). Algunos militantes defendían

explícitamente los cánones de decencia y normalidad de una homosexualidad “discreta”, que excluía a los “homosexuales lúmpenes” (Argüello, 2014). Esto llevaba a tensiones entre y dentro de los grupos organizados que se hicieron evidentes en 1984, en la VI *Marcha del Orgullo Lésbica Homosexual*. Así, un panfleto repartido durante el evento, titulado “Eutanasia al movimiento lilo”, cuestionaba la presencia hegemónica y colonizadora de un gay “uniformado” que se conforma con “la tolerancia y la aceptación”:

[...] joto asimilado, decente, con prerrogativas sociales, económicas y culturales, decente [sic], fresa [...] Y ahora sus minigurús nos recomiendan ser “de categoría”, tener trabajo estable, con ingresos superiores a cuatro veces el mínimo; ir en peregrina marcha donde La Lupe a gritar que somos chotos; comportarnos con decencia, persignarnos para todo lo que declaremos con citas de Lenin, Marx y Trostki [sic]. De esta manera, aseguran, la sociedad se dará cuenta sin lugar a dudas de que también hay 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, 2014, pp.42-43).

En un contexto global de cooptación y reconfiguración del neoliberalismo institucional, “la asimilación comercial de la diferencia”, como mecanismo de contención popular y relegitimación del Estado, sentaba las bases en México para la “apropiación por parte del sistema de esa operación

de producción identitaria” que, para Medina (2008, p.516), era el nuevo sujeto homosexual. Si, por un lado, la “identidad” como posibilidad de adscripción y común reconocimiento extendía su alcance; por otro, la introducción de un modelo de *gay* “normal”, ligado a un esencialismo unitario que en última instancia es funcional al movimiento político, dejaba por fuera a aquellos que no se ajustaban a él. La coincidencia de estos procesos, y su inserción en el imaginario popular, tiene quizá su expresión más clara en aquel chiste donde un joven afeminado le dice a su padre que es “*gay*”. Éste le responde de manera negativa, argumentando que *no puede serlo* debido a que es “pobre”. Pues, no teniendo la capacidad de consumo que, de acuerdo con el padre, presupone la categoría *gay*, el hijo es relegado a la denominación comúnmente despectiva de “puto” (y ese es el “chiste”), dejando en evidencia que ni siquiera la “salida del closet” está disponible para todos por igual.

El género de las locas

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

⁵ El término “loca” es equiparable a otras expresiones de uso común en México y América Latina como “puto” y “maricón”. Sin embargo, éstos últimos suelen referir sobre todo a una condición homosexual, mientras que la loca describe un “prototipo caricaturesco” (Perlongher, 1999, p.55), asociado a la homosexualidad (así como a una sexualidad compulsiva), pero sobre todo a una evidente transgresión de género.

La identidad *gay* conlleva la exclusión de un “otro” definido como anterior a ella, y que *debe* ser superado y preservado para definir sus límites. En este apartado sostendré que la *loca*⁵ es ese “otro”, cuya necesaria exclusión va

desde su figuración histórica hasta su inscripción en la cotidianidad del ambiente en México hoy en día. Según Rodríguez (2018), el término “loca” aparece por primera vez en *La estatua de sal*, de Salvador Novo, para hacer referencia “al homosexual afeminado, y particularmente al homosexual pasivo” (p.152). Así, en principio, lo que distingue a la loca es su apropiación de lo femenino. El sujeto *gay*, por el contrario, rompe con lo que Butler (2007) llama la matriz heterosexual, pero su adscripción identitaria no implica la identificación con el género “opuesto”. Su “orientación” homosexual no lo exenta de participar de la normatividad de género, en la medida que su sexo asignado (varón) se corresponde con su género asumido (masculino). Por tanto, como muestra Valentine (2007), para que este sujeto *gay* llegase a ser “normal” (dejase, pues, de ser un desviado/invertido), fue necesario que se estableciera una separación tajante entre “género” y “orientación sexual”. Tal separación creó las condiciones para que la homosexualidad dejara de ser una enfermedad, en parte como producto de los esfuerzos del movimiento *gay* surgido luego de 1969.

La legitimación de la lucha homosexual durante los primeros años del movimiento dependió en gran medida de la conversión del homosexual afeminado y pasivo (ese “ser degradado y abyecto” que describiera Paz, 2010, p.43) en objeto predilecto de diferenciación (Perlongher, 1999; Laguarda, 2009; Boivin, 2011; Rodríguez, 2018). Con ello, la loca se convierte en un dispositivo de exclusión simbólica de la masculinidad *gay* normativa, y el afeminamiento pasa a ser un signo del fracaso social del sujeto homosexual no

asimilado; un anacronismo prepolítico que imposibilita el acceso a la comunidad *gay* moderna (Halberstam, 2008, p.11). Esto implicaba tocar las fibras más íntimas del colectivo. Así, por ejemplo, se promovía un “repertorio sexual versátil” (o “inter”) como superación del machismo y de la pasividad del homosexual “tradicional” (Laguarda, 2009). Se marcaban, además, las pautas del cuerpo homosexual deseado y deseable, especialmente durante y después de la crisis del sida: un cuerpo “sano” y viril que contrarrestaba la representación del “marica enfermo” (García, 2016); pero a su vez estaba ligado a la imagen *positiva* del *gay* clase media, blanco y profesionalista.

En la práctica, el enraizamiento de estos parámetros normativos se puede observar en diferentes manifestaciones de rechazo hacia el homosexual afeminado. Esto encuentra su forma verbal más directa en la demanda de “discreción”, que explicita sobre todo la expectativa de una expresión de género masculina, en contraste con términos como “obvio” (u “obvia”) o “evidente” que refieren al

⁶ Como señalé en la introducción, parte del trabajo de campo en el que se basa el presente análisis fue realizado en espacios digitales. Particularmente, uno de estos espacios fue *Grindr*, aplicación móvil de contacto y ligue entre hombres, que ofrece la posibilidad a sus usuarios de presentarse a través de texto e imágenes, e interactuar con otros usuarios a través de un chat privado. También incluye categorías cerradas que pueden usarse a modo de descripción. Una de esas categorías es “discreto”. Sobre esta plataforma véase, por ejemplo, Race (2015), Stempfhuber y Liegl (2016) y Bonner-Thompson (2017). Aquí, y en adelante, recupero expresiones

afeminamiento y suelen utilizarse como aquello que se repudia (‘No obvias’, ‘NO LOCAS’, ‘NO Afeminados’)⁶. Si la presentación de sí como “discreto” o “varonil”, o su demanda (‘soy discreto buscando morros pasivos varoniles’, ‘Me gustan los hombres varoniles’, ‘solo gente varoniles’, ‘Busco pasivo varonil’), hacen manifiesto el valor de la masculinidad, también connotan su artificiosidad (*apariencia*

varonil') y, por lo tanto, la necesidad de su mantenimiento constante y relativamente consciente. No obstante, la masculinidad valorada tiende a equipararse al rol sexual

textuales que observé en perfiles de usuarios de *Grindr* durante y después de mi trabajo de campo. Tomo estos fragmentos como ejemplos, sin pretender que sean representativos. En todos los casos uso comillas simples para identificarlos y conservo la gramática y la ortografía original de los mismos.

activo, mientras que el afeminamiento aparece como sinónimos de pasividad e inhibidor de deseo (Rodríguez, 2015). De modo que quienes prefieren adoptar un rol sexual pasivo se ven en la necesidad de deslindarse del referente social y simbólico al que éste se asocia ('pasivos *pero* varoniles', 'MI ROL NO DEFINE MI PERSONALIDAD').

En este sentido, "discreto" y "obvia" señalan extremos de un espectro de expresión de género que va, respectivamente, de lo masculino (como activo) a lo femenino (como pasivo) y, en esa misma medida, de lo deseado a lo repudiado. Pero además simbolizan posibilidades y grados diferentes de asimilación y contención social. Por ejemplo, para Abel, de 33 años, su rechazo por los homosexuales afeminados se debe a una cuestión de "gustos". Sin embargo, también considera que éstos tienden a ser "muy ruidosos", lo que los inhabilitaba para adecuarse a los espacios que él, un profesionista de clase media, suele frecuentar. El "ruido" metaforiza la desestabilización de un orden *discreto* de género que se sustenta en la necesaria separación entre lo público y lo privado. La loca no puede ser "discreto", pues encarna el estereotipo del que intenta deslastrarse el *gay* que aspira a pasar por "normal" (es decir, por heterosexual) a través de una "apariencia varonil"; el *gay* que *sabe* relegar (u ocultar) su "orientación" al plano de lo privado,

adecuándose al “modelo de ciudadano” favorecido por “las políticas de visibilidad y asimilación” (Davis, 2012, p.181). La loca es, en cambio, el paradigma de una representación *negativa* que muchas veces los propios gais acusan de “distorsionada” e “irreal” cuando adquiere visibilidad pública.

La “obviedad” de la loca no solo transgrede la masculinidad, en términos abstractos, sino un modelo de masculinidad *gay* blanca y los límites que fija la modernidad capitalista. Así, por ejemplo, en 1993, la revista *El Otro Lado* se lamentaba por la demanda constante, de parte de sus lectores, de cuerpos que se ajustasen “al estereotipo del *cuero* que promueve el proyecto comercial *gay*; [...] hombres *no obvios* guapos y fortachones”. Estas objeciones iban por lo general “acompañadas de adjetivos que aluden al color de la piel, la apariencia *naca* de los modelos, la edad o a la supuesta *vulgaridad* de los mismos” (las cursivas son mías). “Naquez”, “color de piel”, “obviedad”, “vulgaridad” aparecen en relación de oposición con el cuerpo estético y “fortachón” del “proyecto comercial *gay*”. Además, la referencia al “mal gusto” y al “color de piel” trae al frente condiciones de clase y “raza” que se vinculan a la loca “obvia”, con lo cual se reproducen jerarquizaciones excluyentes que

⁷ Una visión extendida dentro del ambiente es que las locas (y su expresión quizá más conspicua, los “travestis”) son “problemáticas”, agresivos y ladrones. Esto justifica, como me dijo Javier, de 33 años, que se les prohíba el acceso a lugares comerciales que, no obstante, son abiertamente receptivos al público *gay* apropiadamente masculino. En ese mismo sentido, según Córdova y Pretelín (2017), en los cines porno de Veracruz “las vestidas tenían proble-

trascienden la cuestión de género y sexualidad. En suma, la loca encarna un exceso que posibilita la exclusión, dentro del ambiente, de sujetos previamente excluidos por la sociedad⁷. Una exclusión que, por otro lado, no solo recurre al repudio explícito

para afirmarse, sino también a la ambivalencia del deseo, como se observa en la figura del *chacal*.

mas para entrar porque se les atribuía fama de ser conflictivas y ladronas” (p.116), lo que muestra la amplitud de esta representación.

La sensualidad del proletario]

[...] el chacal es el joven proletario de aspecto indígena o recién mestizo, ya descrito históricamente como Raza de Bronce, [...] la sensualidad proletaria, el gesto que los expertos en complacencias no descifran, el cuerpo que proviene del gimnasio de la vida, del trabajo duro [...] (Monsiváis, 1998, p.60)

Al contrario de la loca, el chacal simboliza el epítome de la masculinidad. En el contexto popular mexicano, el término refiere 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). En el argot *gay*, es quizás este “aprovechamiento” lo que adquiere una connotación sexual. Así, a diferencia del “mayate”, el chacal adopta el rol de penetrador anal, pero además muestra desprecio y violencia hacia su compañero sexual⁸ (Sanz, 2009). El deseo por el chacal puede equipararse a lo que Young (2005) llama un “deseo colonial”, que produce y esencializa

⁸ La distinción entre “chacal” y “mayate” no siempre es clara. A veces ambos términos se emplean de manera indistinta, como sinónimo de hombre o macho. La figura del “chacal” podría ser equiparable, asimismo, al “chongo” de Argentina (Sívori, 2005) y al “michê” de Brasil (Perlongher, 1999). La característica principal del chongo, de acuerdo con Sívori (2005), es que “no debe desear tener relaciones sexuales con otros hombres” (p.85), debe ser “un hombre probadamente no *gay*” (p.96), a quien su carácter activo lo convierte en el “complemento de la loca”, y al mismo tiempo “es un ideal” que si llegase a autoadscribirse a tal categoría se delataría, al hacerlo, como falso chongo, como loca, ya que solo una loca puede “decir que es exactamente un chongo” (p.85). En un sentido similar, Parrini y Flores (2015) definen al chacal como un “sujeto imposible”, que no debe reconocerse como chacal para que despierte el deseo de los gais.

la condición salvaje del otro para legitimar la misión civilizatoria de Occidente (Puar, 2002). Un deseo “erótico-primitivista” sobre el que se funda el “imaginario ‘gay’ moderno” y la identidad *gay* cosmopolita (Cardín, 1990; Perez, 2015), y que dentro de sociedades históricamente subalternizadas se vuelca sobre cuerpos “proletarios”, cuyo exotismo deriva de su posición inferior en la estructura social. En ese sentido, el chacal es un modo de erotizar las relaciones de clase, en tanto implica un cruce de fronteras físicas y simbólicas que, en esa misma medida, ratifica y reproduce veladamente la desigualdad material que atraviesa y constituye a los sujetos (Parrini y Flores, 2015).

De acuerdo con Parrini y Flores (2015), la figura del chacal refiere a “hombres populares, mestizos, viriles, lejanos de los circuitos de sociabilidad *gay*” (p.291). No es, en general, una categoría de autoadscripción, sino una “creación del deseo homosexual” (p.307). Existe porque se le nombra y designa un objeto, una fantasía o, como me decía Dani, de 22 años, un “fetiche”. Si la característica fundamental de la loca es el afeminamiento y la pasividad, el chacal remite a una masculinidad hiperbolizada o “excesiva” (en los términos de Halberstam, 2008). De allí que sea descrito siempre como “muy masculino”, “súper masculino”, “hipermasculino”, “ultraviril”. No es “discreto”, pues su masculinidad es “auténtica”, no una postura artificial (véase, por ejemplo, Morales, 1992). Y su autenticidad responde a los signos evidentes de su posición social. De modo que su producción como objeto racializado de deseo está dada por su situación de clase, que se mezcla y confunde con una

determinada condición étnico-racial. Así, para Javier, de 36 años, si bien el chacal suele ser “chaparro” y “moreno”, su rasgo dominante sería un “mal gusto” que, a modo de *habitus* (Bourdieu, 1999), *estaría ya* en su cuerpo y sus posturas corporales, aunque se expresa también en sus modos de vestir.

En la medida que su masculinidad no es solo “apariencia”, el chacal, parece estar al margen de las categorías de identificación modernas. No se le identifica como homosexual, lo cual excluye cualquier expectativa romántica a largo plazo para los gais que lo desean. Pero esto no implica una automática adscripción heterosexual. El chacal es un hombre que ocasionalmente accede a tener sexo con otros hombres, en calidad de activo, respondiendo a una búsqueda irrestricta de placer. Para Dani, el chacal es fundamentalmente un hombre “morboso”. En ese mismo sentido, para Monsiváis (2001), el chacal tendría un “apetito sexual indiferenciado” (p.327). Una representación hipersexualizada que se condensa en su descripción como “máquina de coger” (Morales, 1992). En suma, su sexualidad parece ser anterior a las oposiciones identitarias modernas (o, en todo caso, estaría asociada, como sugiere Lumsden, 1991, a una supuesta “bisexualidad” propia de la clase obrera mexicana y su tradicional “cuatismo” popular), en la medida que su condición de clase implica una posibilidad limitada para integrarse a los marcos de significación de la modernidad.

La misma condición que lo erotiza le niega entonces otras cualidades deseables, más allá de la fantasía y su eventual realización. La ambivalencia de esa representación se observa en las producciones

pornográficas que directa o indirectamente lo toman por objeto. Por ejemplo, *Mecos Films*, una empresa mexicana de porno *gay*, promociona a Sewer Boy, uno de sus modelos, como un tipo inmundo (“*filthy*”), sucio y sudoroso (“*dirty and slimy*”) que coge putos (“*fuck the puto’s ass*”) a cambio de dinero. Esa “inmundicia” y esa “suciedad” condensan y metaforizan prácticas lascivas, como la humillación verbal, donde se expresa la virilidad machista propia de “una cultura popular que”, a decir de Lumsden (1991), “combina la ignorancia y la violencia social” (p.13). Así, *Corrupción Mexicana* (2010), una película de la misma productora, incluye una secuencia donde un personaje llamado Fresa es secuestrado y “violado” a manos de dos hombres,

⁹ La secuencia, además, presenta la humillación sexual como un recurso de ajusticiamiento. Los “nacos” que la llevan a cabo son enviados por un sindicalista (probablemente como representación última del “proletariado”) que quiere vengarse del padre de Fresa, un “burgués” corrupto de la Ciudad de México. Es interesante también que, en una entrevista ofrecida por el director de *Mecos Films*, este reconoce explícitamente “jugar con lo clasistas que somos los mexicanos” (Rueda, 2011).

¹⁰ Según Mitchell (2011), los hombres que se identifican como *gais* suelen recurrir a los discursos especializados para significar sus experiencias y dotar de sentido su identidad y deseo. En México, la implicación entre el sentido común *gay* y este tipo de discursos se puede observar, por ejemplo, en los planteamientos de Ian Lumsden y Carlos Monsiváis. En la introducción a su libro *Homosexualidad, sociedad y Estado en México* (coeditada por Colectivo Sol en conjunto con *Canadian Gay Archives*, y aparecido simultáneamente en Canadá y México), Lumsden

referidos como un “par de pinches nacos”. En una escena, estos últimos denigran al primero llamándolo “puto”. La violencia del insulto homofóbico hace evidente la condición no homosexual de los “nacos”, pero se podría decir además que sintetiza el deseo (de Fresa) por aquello que es (y requiere ser) repudiado, pues lo daña⁹.

Pero, finalmente, la pornografía encuentra en estos cuerpos un objeto predilecto de excitación *gay* porque evoca un saber práctico y aporoblemático que se articula con discursos autorizados que lo legitiman¹⁰. En el cruce de esos saberes, el chacal surge como una representación, en el sentido más laxo

del término: un papel o una “pauta de acción preestablecida” (Goffman, 1997) de la que los sujetos pueden apropiarse. Pero que está contenida en estructuras que trascienden la interacción inmediata. Siendo así, el éxito de la actuación depende de una posición incorporada (Bourdieu, 1999), que más allá de operaciones voluntarias de adscripción, revisten valores determinados. El potencial erótico que se le atribuye al chacal demanda la manifestación de su posición subalterna en el espacio social (el “mal gusto”, la “suciedad”, la violencia machista, homofóbica “propia” de su clase), que funda su diferencia y fija los márgenes del sujeto que lo desea. Su valor erótico es *puro*, en tanto que solo a partir de él se define su atractivo, y es inversamente proporcional a su valor social, estético y moral. En síntesis, su erotización es un “acto de apropiación” que implica “hacer a, o dejarse hacer por un jodido; nunca hacer con él” (Blanco, 1981, p.73), produciendo la distancia que niega afinidades más allá del plano sexual y reproduciendo con ello una distribución relativamente estable de capitales, de acuerdo a una estructura de posiciones naturalizada.

(1991) señalaba que los hombres “chilangos” “[t]al vez no sean los más apuestos del país pero su entusiasmo y su valor lo compensan”; y que, como en otros contextos latinoamericanos, tienen “una serenidad y una gracia *naturales*, difíciles de obtener por medio de agotadores ejercicios en la Y.M.C.A. o en cualquier otro gimnasio” (p.3; la cursiva es mía). Esta referencia exotizante de “lo mexicano” se dirige luego a los “mayates bisexuales” de los sectores marginales de la capital, quienes son representados como objetos altamente sexualizados y peligrosos, propensos al homoerotismo tanto como a la violencia. Una representación que coincide con los paraísos exóticos y premodernos que el turismo *gry* promociona para un público predominantemente blanco, reproduciendo así la fascinación por una sexualidad “natural” y libre, que sobrevive a los peligros de culturas tercermundistas: machistas, homofóbicas y violentas (Cantú, 2002; Puar, 2002; Mitchell, 2011). De igual modo, los “registros” de Monsiváis (1998; 2001) sobre el ambiente de la Ciudad de México y las figuras que lo componen, incluyendo al chacal, tienen una dimensión “pedagógica” y performativa que no solo describe esa realidad, sino que en alguna medida contribuye a su producción (véase Parrini, 2014). Muchas de las narrativas de los propios hombres *gais* mexicanos, en efecto, apelan a las definiciones de este autor para dotar de inteligibilidad a su deseo, tal como puede verse en Parrini y Flores (2015) y como pude constatar en mi propio trabajo de campo.

Conclusión] La identidad *gay* surge históricamente en el seno de grupos privilegiados que, dada su situación de clase, tenían garantizado el ingreso material y simbólico a la modernidad. Su proyección imaginada como superación de formas anteriores “tradicionales”, de vínculos homoeróticos, presupone la producción de cuerpos racializados, reclutados desde un pasado prepolítico y utópico, alternativamente repudiado y deseado (Perez, 2015). En México, estas dinámicas de racialización se sostienen en una estructura de clases, que se traslapa con diacríticos étnico-raciales, para actualizar una exterioridad que confirma la prescripción modernizante de la identidad *gay* cosmopolita. En este contexto, la *loca* encarna lo abyecto, lo radicalmente excluido de la constitución normativa del sujeto *gay* moderno. Un cuerpo excéntrico que transgrede los límites de una visibilidad “positiva” y el mandato de una masculinidad contenida por la moral blanca dominante. El *chacal*, en cambio, encarna lo que Perlongher (1999) llama un deseo de sumisión. Por lo tanto, ceder ante ese deseo es devenir abyecto, suspender real o imaginariamente el sistema de exclusión mutua que al mismo tiempo ratifica. Es decir, asumir el lugar de la *loca*, como objeto de placer simbiótico, feminizado, del macho dominante.

En ese sentido, estos cuerpos constituyen el exterior negado de la identidad *gay*, pero su continua producción revela la necesidad de su retorno. La centralidad de la *loca* dentro del ambiente se afirma una y otra vez en el recurso del propio término para nombrarse entre pares y el uso invertido del género gramatical

(Monsiváis, 2001; Sívori, 2005), a veces como injuria cruel, como código de lealtad, o como apropiación lúdica. Además, expresiones como “obvia” y “evidente” presuponen el afeminamiento como rasgo esencial del homosexual que, por lo tanto, socava siempre la asimilación del *gay* adecentado¹¹. De este modo, la loca yace en el gesto insidioso, inconvenientemente femenino, que deja en “evidencia” la masculinidad como impostura y simulación; así como en la fantasía del *gay* que desea, hasta el exceso y la culpa, la virilidad exacerbada del chacal. Es el otro negado y preservado a la vez, que fija los límites de la modernidad *gay*, pero define la diferencia ante el mundo heterosexual. Devenir loca es, como señala Davis (2012), un modo intencionado de resistencia política; extraerse de las “grandes oposiciones molares” de los paradigmas identitarios (Perlongher, 1997, p.68). Pero es también una práctica cotidiana que, más allá de su explícita politización, está inscrita en la propia identidad *gay* como un secreto que revela la imposibilidad de su cierre.

¹¹ Si la “discreción” implica ser masculino siendo (o a pesar de ser) homosexual, su puesta en práctica juega de manera ambivalente con la lógica heteronormada que naturaliza la continuidad entre sexo, género y deseo (Butler, 2007), al ratificar y a la vez contradecir el hecho de que la homosexualidad, en el fondo, implica siempre afeminamiento.

Bibliografía

- ARGÜELLO, 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).

- México, D.F.: PUEG-UNAM.
- BERG, U., Y RAMOS-ZAYAS, A. (2017). La racialización del afecto: una propuesta teórica. *Etnografías Contemporáneas*, 3(5), 216-276.
- BLANCO, J. (1981). *Función de medianoche: ensayos de literatura cotidiana*. México, D.F.: Era.
- BOIVIN, 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. (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). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BUTLER, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- BUTLER, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- CANTÚ, L. (2002). De Ambiente: Queer Tourism and the Shifting Boundaries of Mexican Male Sexualities. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8(1-2), 139-166.
- CARABALLO, P. (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.

- CARDÍN, A. (1990). *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*. Barcelona: Icaria.
- CÓRDOVA, R. Y PRETELÍN, J. (2017). *El Buñuel. Homoerotismo y cuerpos abyectos en la oscuridad de un cine porno en Veracruz*. Ciudad de México: Itaca.
- D'EMILIO, J. (1993). Capitalism and Gay Identity. En H. Abelove, M. A. Barale, y D. M. Halperin (Eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp.467-476). Nueva York: Routledge.
- DAVIS, F. (2012). *Loca/devenir loca. Perder la forma humana. Una imagen símica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- DIEZ, J. (2011). La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México. *Estudios Sociológicos*, XXIX(86), 687-712.
- ECHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, D.F.: Era.
- EL OTRO LADO. (1993). Editorial. *El Otro Lado*(5), 2-3.
- ERIBON, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- GARCÍA, 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, (coord.), *Ficciones de género: Artes, cuerpos y masculinidades* (pp.79-127). Ciudad de México: El Colegio de México.
- GARCÍA, 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.
- GOFFMAN, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

- GONZÁLEZ-STEPHAN, B. (1998). Héroes nacionales, Estado viril y sensibilidades homoeróticas. *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, 6(12), 83-121.
- HALBERSTAM, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona: EGALES.
- HALL, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall, y P. Du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- HERNÁNDEZ, P. (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.
- IRWIN, R. (2010). Los cuarenta y uno: La novela perdida de Eduardo Castrejón (Estudio crítico). En E. Castrejón, *Los cuarenta y uno: novela crítico-social*. México, D.F.: UNAM.
- LAGUARDA, R. (2005). Construcción de identidades: un bar gay en la ciudad de México. *Desacatos*(19), 137-158.
- LAGUARDA, R. (2009). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México, D.F.: Mora.
- LANCASTER, R. (1997). La actuación de Guto. Notas sobre el travestismo en la vida cotidiana. *Debate feminista*, 16, 153-188.
- LARA, L. (Ed.). (2010). *Diccionario del español de México*. México, D.F.: El Colegio de México.
- LIZARRAGA, X. (1992). Homosexual versus Gay. Primera parte: bautizos significantes. *Del Otro Lado*(1), 20-21.
- LUMSDEN, I. (1991). *Homosexualidad, sociedad y Estado en México*. México, D.F.: Solediciones.

- 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.
- MIANO BORRUSO, M. (1998). Gays tras bambalinas. Historia de belleza, pasiones e identidades. *Debate Feminista*, 18, 186-236.
- MITCHELL, G. (2011). TurboConsumers™ in paradise: Tourism, civil rights, and Brazil's gay sex industry. *American Ethnologist*, 38(4), 666-682.
- MONSIVÁIS, C. (1998). La noche popular: paseos, riesgos, júbilos, necesidades orgánicas, tensiones, especies antiguas y recientes, descargas anímicas en forma de coreografías. *Debate Feminista*, 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.
- MORALES, R. N. (1992). Chacales: príncipes de la fauna urbana. *Del Otro Lado*(1-2), pp.58-61.
- NÚÑEZ NORIEGA, G. (2007). *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. México, D.F.: PUEG-UNAM.
- PARRINI, R. (2014). Epistemología de un coleccionista. Los ensayos sobre disidencia sexual de Carlos Monsiváis. En R. Parrini, y A. Brito (Eds.), *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México* (pp.119-147). México, D.F.: PUEG-UNAM.
- PARRINI, R. Y FLORES, 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.

- PAZ, O. (2010). *El laberinto de la soledad*. Ciudad de México: FCE.
- 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.
- PUAR, J. (2002). Circuits of Queer Mobility: Tourism, Travel, and Globalization. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8(1-2), 101-137.
- RACE, K. (2015). Speculative pragmatism and intimate arrangements: online hook-up devices in gay life. *Culture, Health & Sexuality*, 17(4), 496-511.
- 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). <http://journals.openedition.org/amerika/1946>
- RODRÍGUEZ, A. (2015). Sujetos (homo)eróticos frente a la pornografía: lugar y función de la producción pornográfica en la elaboración de guiones intrapsíquicos e interpersonales. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, 1(1), 98-130.
- RODRÍGUEZ, A. (2018). De la loca a la trans: espejismos de género en la literatura mexicana dentro y fuera de la comunidad LGBTI. En D. Desmas y M. Palaisi (Eds.), *Tendencias disidentes y minoritarias de la prosa mexicana actual (1996-2016)* (pp.139-166). Paris: mare & martin.

- RUEDA, R. (2011). El porno del diablo. Entrevista con el primer pornógrafo gay de México. *Replicante*. <http://revistareplicante.com/el-porno-del-diablo>
- RUSSO, A. (2009). "El Ambiente" According to Her: Gender, Class, "Mexicanidad", and the Cosmopolitan in Queer Mexico City. *NWSA Journal*, 21(3), 24-45.
- SANZ, I. (2009). Creatividad léxica en una jerga gay de la frontera México-Estados Unidos. *Hispania*, 92(1), 142-154.
- SÍVORI, H. (2005). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- STEMPFHUBER, M. Y LIEGL, M. (2016). Intimacy Mobilized: Hook-Up Practices in the Location-Based Social Network Grindr. *Österreich Z Soziol*, 41, 51-70.
- VALENTINE, D. (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- YOUNG, R. (2005). *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. Londres: Taylor y Francis.
- ZAPATA, L. (2016). *El vampiro de la Colonia Roma*. Ciudad de México: Debolsillo.