

“No freaks, no fems”: Grindr y la experiencia de la abyección

Eva Navarro Martínez
CInIG-IdIHCS/UNLP-CONICET
enavarm94@gmail.com

El presente trabajo constituye una oportunidad para reflexionar en torno al lugar que ocupan las experiencias y los sentidos en torno a lo “monstruoso” en el ámbito de la homosocialización contemporánea. Se desprende de los desarrollos del proyecto de investigación ““Cero plumas”: género, sexualidades y corporalidades en la construcción de sentidos de homosocialización en espacios *on* y *offline*” del Instituto de Investigaciones en Comunicación de la UNLP. En el marco del proyecto, analizamos cómo se conforman y sedimentan lógicas de homosocialización ancladas en sentidos en torno al género, la sexualidad, el cuerpo y los afectos.

Grindr es una aplicación de citas destinada en principio al público de hombres homosexuales, aunque cualquier persona puede utilizarla (no es atípica la presencia de feminidades trans e, inclusive, son cada vez más recurrentes los perfiles de mujeres cis-hetero, lesbianas o bisexuales). La plataforma ofrece la posibilidad de incluir fotos y una descripción textual para el perfil de lx usuarix, así como casilleros de información a llenar (como edad, peso, altura, posición sexual preferida, estado serológico, tipos de encuentros que se buscan, entre otros). Aunque pueden compartirse todos estos datos, no es necesario informarlos todos; de hecho, es muy común la presencia de perfiles vacíos sin ningún tipo de información. Grindr funciona con tecnología de geolocalización, por lo que al entrar a la aplicación nos encontramos ante una grilla de perfiles con fotos dispuestas en orden de proximidad a lx usuarix. Debido a su creciente uso y popularidad, así como a la diversidad de encuentros que facilita, entendemos que Grindr oficia como referente privilegiado para indagar por la circulación y puesta en escena de ciertas discursividades que constituyen las lógicas de homosocialización imperantes.

Entendiendo la sexualidad como un dispositivo orientado a la normalización de los cuerpos y los deseos, y aprovechando como referente lo que circula en la aplicación, mi intención es identificar y analizar lo que se categoriza como abyecto y ominoso en relación con los regímenes sexuales/corporales/raciales que rigen las lógicas de homosocialización, a fin de discutir las violencias y resistencias que se atraviesan desde dicha encarnadura monstruosa. La

indagación que presento se desprende de una base de trabajo de campo que ha incluido el análisis discursivo de algunos perfiles y entrevistas grupales a usuarios, pero también de una reflexión autoteórica de mi propia experiencia como usuaria de la red, en tanto cuerpo travesti (en este sentido, feminizado) y cuerpo gordo.

Una buena parte de la literatura coincide en señalar que en la aplicación pueden rastrearse elementos propios de la masculinidad hegemónica, que toma forma a través de la negación y subalternización simbólica de lo femenino. Ello se traduce en la feminización de ciertos sujetos mediante un ejercicio constante de dominación y marginalización (Gómez Beltrán, 2019). La misoginia, entonces, aparece como código para comprender el despliegue genérico de la socialización en Grindr; en donde ser “afeminado” (ser o parecer mujer en apariencia, voz, lenguaje o comportamiento) condena a una experiencia marginal de una ya marginada sexualidad (Silva, Tadeu & Rodrigues, 2020).

Este rechazo de lo culturalmente codificado como femenino (Saiz García, 2017), tomándolo como elemento degradante o contaminante, ha sido conceptualizado como una estrategia identitaria orientada a afianzar la inteligibilidad social de la propia masculinidad. En términos de Butler (1990), los usuarios tienden a la reproducción de las reglas de coherencia sexo-genérica culturalmente establecidas, a fin de dotar de sentido su masculinidad y otorgarle un “velo” de sustancia. Acercarse al ideal masculino se convierte, de esta forma, en un objetivo tan o más importante que vivir el propio deseo a plenitud, aunque ello se dé a expensas de un desgaste significativo de energía en autovigilancia y fiscalización de los demás (Silva, Tadeu & Rodrigues, 2020).

En el marco del imperativo hegemónico de la masculinidad es que la marica, y por supuesto también la traba, “se convierte en un personaje socialmente útil, al transformarse en el punto de referencia respecto al cual el varón puede fijar sus rasgos viriles negándolos en el otro” (Guasch en Gómez Beltrán, 2019, p. 57). Ello se evidencia no solo en la búsqueda activa de potenciales parejas masculinas, sino en descripciones de perfiles que reniegan de la “pluma” o el “ambiente”. Esa masculinidad performada y demandada a lo otro se entiende como “exterior a una guetificación sobre la que se construye lo gay [y lo marica...]. En ese exterior se supone la libertad y la normalidad asociadas a la heteronormalización de los comportamientos humanos” (Gómez Beltrán, 2019, p. 58).

La valoración de esta identidad masculina es tan fuerte que termina proyectada como objeto de deseo en una suerte de narcisismo cuyo principal propósito consiste en evadir, a toda costa, la “contaminación” de lo femenino. Tal masculinidad solo puede ser validada por ella misma, lo que conduce a la búsqueda de reconocimiento por parte de un “igual” (“mascXmasc”, “hombre busca hombre”) que cumpla los requisitos de la performance y establezca un diálogo de mutua validación (Silva, Tadeu & Rodrigues, 2020; Gómez Beltrán, 2019). Es en este sentido que ciertos autorxs han pensado Grindr y otras aplicaciones de homosocialización a partir del concepto de “prótesis” de Preciado (2022); pues, además de ser canales para la búsqueda de encuentros, también operan como dispositivos de autoproducción para sus usuaries, quienes responden las preguntas que plantea la herramienta a partir de la composición de textos e imágenes que dan cuenta de su performance genérica (Maracci, Maurente & Pizzinato, 2019).

El desprecio a lo femenino (y el ensalzamiento de la propia masculinidad) se mantiene incluso cuando la búsqueda está específicamente orientada a corporalidades [trans]femeninas y ya no del igual masculino. Ahí el cuerpo travesti aparece como una oportunidad de conquistar y reafirmar la propia masculinidad, en tanto simulación heterosexual donde el “macho” hace uso a discreción propia del cuerpo feminizado, casi siempre con una performance de virilidad fálica (los casos en los que la búsqueda no va por ahí se consolidan a partir de una lógica de fetiche, de secreto oscuro y de anonimato). Aunque el sujeto varón encauce su deseo en corporalidades trans/travestis, en la amplia mayoría de los casos emerge una imposibilidad de comprender a la otra en términos de igualdad; las travestis aparecemos entonces como objeto de uso y descarte por parte del otro, como subjetividad que necesariamente debe doblegarse y acomodarse al deseo masculino, como depósito de deseos fetichizantes o como referente de lo que no se debe ser si se espera éxito en el mercado sexual.

Otra dimensión que debe abordarse con fuerza es la corpórea. El tema de la corporalidad aparece como un eje clave para comprender las características definitorias del despliegue de la masculinidad en Grindr, en tanto “están íntimamente ligadas al cuerpo, y se centran en enfatizar la fortaleza física, la potencia sexual vinculada al tamaño de los genitales y el hieratismo emocional marcado por la restricción de la expresión o bien la contención de ciertas emociones” (Gómez Beltrán, 2019, p. 48). Frente a los entendimientos de lo digital como intrínsecamente “descorporalizado”, es preciso recordar que lo que llamamos “cuerpo” comprende, además de la

propia materialidad, la configuración discursiva con la que se aprehende lo físico. En este sentido, las interacciones digitales de varios usuarios de Grindr conllevan una representación del cuerpo masculino “no solo a través del impacto visual de fotografías de mayor o menor contenido sexual que buscan no dejar lugar a dudas sobre su virilidad, sino también a través de las propias concepciones corporales que los usuarios hacen explícitas en sus descripciones y en lo que consideran válido, o no, en la categorización como “cuerpo de hombre”” (Gómez Beltrán, 2019, p. 49).

Esta estratificación de los cuerpos en tanto merecedores (o no) de deseo da cuenta de una comprensión propia de Occidente en la que el cuerpo es tomado como objeto que debe gestionarse conscientemente por parte del individuo. Aquí aparece, entonces, el mandato de producir un cuerpo con signos claros de virilidad, como el vello, la lozanía o la musculatura (Lima & Couto, 2019). Ello se encuentra íntimamente ligado al rechazo de lo femenino, pero también con la gordofobia y la gerontofobia (en tanto la gordura y la vejez, a falta de otros marcadores que garanticen la masculinidad, se interpretan socialmente como una suerte de feminización) (Conner, 2018). Otra dimensión asociada a lo corporal tiene que ver con la reproducción del discurso que naturaliza la “blanquitud” como ausencia de raza. Cuando aparece, las menciones a la raza se orientan a la exotización del cuerpo marrón/negro como portador de una sexualidad primitiva/perversa (en contraposición a las formas civilizadas del hombre blanco) (Conner, 2018; Gómez Beltrán, 2019).

Cuando el cuerpo en cuestión es comprensible en una clave más femenina, las expectativas de mantenimiento y producción del mismo no solo se sostienen, sino que se intensifica la vigilancia. Ante una vivencia genérica ya cuestionable en el marco de la matriz de sexo/género/deseo, el cuerpo transfemenino debe necesariamente, para aspirar a un ápice de deseo e inteligibilidad, encajar en las expectativas de delgadez, curvaturas, ausencia de vellos, performance delicada y sumisa, voz aguda, entre otras. Lo que emerge aquí es la binarización compulsiva y radicalizada del terreno erótico, en el que los agenciamientos más contranormativos y no binarios no pueden ser deseados (y, por tanto, reconocidos). Bien sea en clave de hipermasculinización para lograr el encuentro entre varones o hiperfeminización para consolidarse como objeto de deseo más marginal, la homosocialización parece arrojarnos la máxima serás-binario-o-no-serás(-deseado).

A partir de este “escalafón” corporal se gesta una “economía visual” en el escenario digital de Grindr, a través de la “producción, circulación y consumo de imágenes, y [la] construcción de sentidos sobre éstas y sobre la amplia dimensión de la vida social que las enmarca” (Leal Guerrero, 2013, p. 123). De esta forma, la disposición de imágenes en la aplicación aparece como un texto que complementa los enunciados escritos, habilitando la presentación erótica y nutriéndose en diálogo con los discursos hegemónicos (Leal Guerrero, 2013; Maracci, Maurente & Pizzinato, 2019). Ello se traduce, la mayoría de las ocasiones, en la instalación de una lógica de mercantilización de los cuerpos, mediada por los mandatos de consumo y la autopublicidad, en la que el “yo digital” producido por lxs usuarixs operará como mercancía expuesta en una vitrina (Maracci, Maurente & Pizzinato, 2019; Lima & Couto, 2019). Las reglas de estos usos de las imágenes tienden a preservar el mandato de abyección de lo femenino; en tanto, al igual que en lo lingüístico, lxs usuarixs “crean “estrategias” de autoproducción con las que se persigue enfatizar los atributos asociados culturalmente al “macho”, y repudiar los que pertenecen a la “loca”” (Gómez Beltrán, 2019, p. 52).

La condena de abyección es palpable también en el terreno de lo afectivo. En términos generales, la afectividad contemporánea está marcada por la tensión de dos maneras de gramaticalizar los despliegues eróticos, las emociones y los sentimientos. Por un lado, un modelo hegemónico del amor romántico heteronormado como performance sacrificial, en cuya lógica opera la racionalidad del don sin contradon (es decir, dar sin esperar nada a cambio), con particular énfasis en la exclusividad sexual. Esta forma de amar remite al amor agápico, que requiere la entrega total a lxs sujetxs amadx. Por otro lado, encontramos una preponderancia de la mercantilización de la subjetividad y el devenir de los cuerpos en meros andamiajes de un “policonsumo” (caracterizado por un evidente desapego emocional) en el mercado de lo carnal, radicalizado en el contexto de las interacciones virtuales y las lógicas vitrinales que señalé anteriormente.

Lejos de concebirlo en términos de una simple contradicción irresuelta, ambos polos se constituyen como significantes bifrontes del orden afectivo que atravesamos en la actualidad. La experiencia del policonsumo de cuerpos, extendida particularmente en el referente elegido, pareciera consolidarse como pasatiempo que emerge mientras se persigue el verdadero objetivo que brindará la felicidad: el amor romántico. Ahmed señala que “se busca la felicidad allí donde

se espera encontrarla, aun cuando se parte del anuncio de la falta de felicidad. Lo sorprendente es que esta crisis de la felicidad no ha producido un cuestionamiento de los ideales sociales, sino que, por el contrario, parece haber reforzado su influencia sobre la vida tanto psíquica como política. La demanda de felicidad se articula cada vez más en términos de un retorno a los ideales sociales, como si lo que explicara esta crisis de la felicidad no fuera el fracaso de dichos ideales sino nuestro fracaso en alcanzarlos” (2019, p. 30).

Es precisamente la “crisis” del amor romántico y la monogamia (“objetos felices” por antonomasia) lo que refuerza su peso como mandatos socioafectivos. Esta ausencia, lejos de tornar obsoletos tales ideales, opera de forma tal que los repotencia. El asfixiante torbellino agápico, propio de la performance romántica, insta a lxs sujetxs a buscar soluciones rápidas y satisfacción instantánea; pero, al habitar el policonsumo, el desapego característico de este modo vincular vuelve a instalar el anhelo de conexión (que, siguiendo la mononorma, solo será posible en el romance tradicional). Así pues, el policonsumo (es decir, la introyección performática de las lógicas del mercado) opera como válvula de escape que previene la implosión de un orden monógamo que secuestra y limita los despliegues de la sexualidad y los afectos. En últimas, ambos polos dan cuenta de lo que Brigitte Vasallo (2014) ha conceptualizado como “capitalismo emocional”: el amor romántico monógamo evidencia el correlato afectivo de la propiedad privada sobre los cuerpos y los placeres (“sos míx”, “te conquisté”, “me robó el corazón”); pero también exhibe la lógica de descarte propia del consumo (pues el vínculo se vuelve prescindible apenas deja de acomodarse a la ideación fantasiosa o a la búsqueda hedonista individual).

Para quienes habitamos fuera de la norma, la crueldad de estas dos alternativas radica, precisamente, en que ambas se articulan en torno a un ideal regulatorio del que hemos sido expulsades. Habitar una subjetivación e identidad en los márgenes de la heterosexualidad obligatoria ya de entrada ubica a los procesos de la homosocialización en un intermedio que entraña caladuras del exclusivismo feminizado y el desapego masculinizado. Este no lugar se radicaliza en el caso de la experiencia travesti. El ideal romántico está profundamente anclado en la normativa cisheterosexual; y aquí las travestis aparecemos como sujetas que difícilmente accedemos a la experiencia de esta clase de amor, bien sea por el desprecio social del que somos receptáculo o por las formas de deseo fetichizantes e incapaces de concebirnos como sujetas. Por otra parte, la contracara del policonsumo y la mercantilización otorga satisfacción y

reconocimiento solo en la medida en que le sujeto en cuestión pueda acceder a un mayor número de opciones e interacciones en el mercado sexual. En esta gramática, gana aquella posición que tiene mayor cantidad de opciones disponibles, ya sea por la posesión de un atractivo sexual, la juventud, el nivel educativo, el poder adquisitivo o una combinación de estos factores (muchas cuestiones en las que la subjetividad travesti se encuentra en desventaja con respecto a la experiencia cis).

Illouz, en referencia directa al concepto de dominación simbólica de Bourdieu, propone el concepto de “dominación emocional”, que sería “aquella que se ejerce cuando una de las partes tiene mayor capacidad de controlar la interacción emocional por medio de un desapego más fuerte y cuando posee también mayor capacidad de ejercer su propio poder de elección y limitar las opciones de la otra” (2012, p. 142). El concepto resulta interesante para pensar la propia experiencia travesti. En el marco de los dos polos del orden afectivo devenimos dominadas emocionalmente, bien sea por la imposibilidad de emerger como alternativa en el amor romántico o por el poder de elección reducido en el policonsumo de cuerpos.

Pese a la necesidad de señalar la forma en las que el poder y la hegemonía traccionan los despliegues erótico-afectivos instalando normativas implícitas, también es clave preguntarnos por la posibilidad de escenarios de agencia y resistencias. ¿Emergen otras caladuras, experiencias y modalidades de agenciamiento capaces de subvertir el orden afectivo bifronte? ¿Son incontrovertibles las normativas genéricas, sexuales y corporales? ¿Qué instancias de agenciamiento sexo-disidente se habilitan en esta coyuntura? Bien señala Williams (1988) que toda formación hegemónica no entraña únicamente rasgos dominantes. En este sentido, es preciso preguntarnos por los emergentes, pues ahí reaparece la promesa de la agencia.

Quizás es la propia monstruosidad a la que fuimos relegadas por la norma sexogenérica la que puede brindarnos pistas para agenciarnos más allá de las cadenas del orden erótico-afectivo contemporáneo. El cuerpo travesti, el cuerpo queer en general, en tanto rechazo de la naturalización y del destino político de la captura sociojurídica, distorsiona performativamente la normativa estricta que demarca el universo del binario masculino/femenino. En términos de Camacho Téllez, constituye “un proceso de desterritorialización, un ejercicio de contrarresistencia a los procesos identitarios de la taxonomía, al emplazamiento sociocultural, a la enunciación del erotismo y del romance a través de un cuerpo externo” (2021, p. 274). En

lugar de aspirar (y fallar) en la repetición e imitación del mundo cisheteropatriarcal, es preciso un devenir-cuir, un devenir-travesti, un devenir-monstruo; esto es, un proceso de transformación, mutación y construcción de una nueva sensibilidad.

Como mostramos, nuestros cuerpos y trayectorias se consolidan como provocaciones que ponen en jaque las determinaciones culturales, eróticas y afectivas del capitalismo petrosexorracial. Pero esto no sucede sin más: embarcarnos en el devenir-monstruo entraña la tarea ardua y muchas veces dolorosa de abandonar la melancolía de género a la que fuimos condicionadas, de permitirnos las afectaciones por fuera del deseo introyectado de ser normales y de ser reconocidas por los mismos códigos de inteligibilidad que nos han condenado al exterminio y la desposesión. En clave de la propia experiencia, y para reforzar la posibilidad de vivencias divergentes, considero que un paso clave en este recorrido implica la apertura a amarnos, encontrarnos, sentirnos y erotizarnos entre monstruos; esto es, multiplicar nuestras direccionalidades deseantes y arrebatarle a la masculinidad el poder de validar nuestra performance, nuestro erotismo y nuestros afectos.

En este sentido, a modo de cierre, quisiera concluir con las palabras de Jones y Harris:

Lxs monstruos queer debemos dejar de correr. Debemos dar la vuelta. Debemos enfrentarnos a aquellos que quieren matarnos y expulsarnos más allá de las murallas de la ciudad. Debemos enfrentarnos en el espejo oscuro del rechazo de los demás, recordando que el rechazo es un reflejo de cómo podríamos redefinir una vida que valga la pena vivir. Sabemos que lxs monstruos pueden ser más que aterradores. Más que chivos expiatorios. Más que el reflejo aterrador en un claro estanque. Los monstruos podemos ser guías espirituales que toman tu mano cuando tienes miedo y te llevan a lugares extraordinarios. Más allá del mundo conocido, guerreros monstruosamente queer avanzamos hacia los territorios oscuros y desconocidos de nuestras mentes, cuerpos y sueños. Nosotrxs, en nuestra diferencia, somos mensajers de lo extraordinario. (2016, p. 528)

Bibliografía

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad: una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Camacho Téllez, J. H. (2021). Devenir queer-devenir monstruo: del cuerpo del pecado homosexual a la potencia del cuerpo queer. En *Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: perspectivas críticas en estudios sociales* (pp. 265-276). Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas-CLACSO.
- Conner, C. T. (2018). The Gay Gayze: Expressions of Inequality on Grindr. *The Sociological Quarterly*. DOI: 10.1080/00380253.2018.1533394.
- Gómez Beltrán, I. (2019). Grindr y la masculinidad hegemónica: aproximación comparativa al rechazo de la feminidad. *Estudios Sociológicos*, 37(109), 39-68.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Madrid: Katz.
- Jones, S. H. & Harris, A. (2016). Monsters, desire and the creative queer body. *Continuum*, 30(5), 518-530.
- 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.
- Lima, D. M. & Couto, E. S. (2019). Filé e mocotó: pedagogias dos corpos e homossexualidades no Scruff. *Revista Ibero-Americana de Estudos Em Educação*, 14(3). DOI: 10.21723/riaee.v14i3.11907.
- Maracci, J. G.; Maurense, V. S.; & Pizzinato, A. (2019). Experiência e produção de si em perfis do aplicativo Grindr. *Athenea Digital*, 19(3), e2315. DOI: 10.5565/rev/athenea.2315.
- Preciado, P. B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Saiz García, M. (2017). *Desmontando Grindr: usos, percepciones e implicaciones de la plataforma de contactos hombre-hombre* [tesis de maestría]. Madrid: UPM.
- Silva Saraiva, L. A.; Tadeu dos Santos, L.; & Rodrigues Pereira, J. (2020). Heteronormatividade, Masculinidade e Preconceito em Aplicativos de Celular: O Caso do Grindr em uma Cidade Brasileira. *Brazilian Business Review*, 17(1), 114-131.
- Vasallo, B. (2014). *Amores: redes afectivas y revoluciones*. Barcelona: Pensaré Cartoneras.
- Williams, R. (1988). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.