



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

¿Volver al clóset?  
Gerontoespacios contrasexuales en Tijuana: prácticas  
sexoafectivas y de sociabilidad

Tesis presentada por  
**David Román Islas Vela**

para obtener el grado de  
**DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, B. C., México  
2022

## CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de tesis: Dr. Salvador Cruz Sierra

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Nora Bringas Rábago, lectora interna
2. Dra. Joseli Maria Silva, lectora externa
3. Dra. Verónica Montes de Oca, Sinodal
4. Dra. Silvia Mejía Arango, Sinodal

*A mi madre Cristina  
A quien le dedico todos mis logros*

*A mi hermana Wendy  
La estela que dejaste en mi vida será eterna*

## Agradecimientos

Quiero agradecer al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el financiamiento para realizar mis estudios de posgrado y a El Colegio de la Frontera Norte por abrirme las puertas para mi formación. Asimismo, quiero darles las gracias a las coordinadoras del Doctorado en Estudios Culturales por sus atenciones y a Mariana Ochoa por su cercanía y admirable trabajo en la coordinación.

Agradezco profundamente al Dr. Salvador Cruz por su entereza, esfuerzo y dedicación a esta investigación. Reconozco y aprecio su generosidad, comprensión y su dirección que, sin duda, enriquecieron este trabajo y mi formación.

Gracias a la Dra. Nora Bringas porque su apoyo en cada etapa de la confección de esta tesis fue motivador. Su entera disposición, compromiso y comentarios fortalecieron mi trabajo. De igual manera, agradezco a la Dra. Joseli Silva por su lectura y dedicación, aportando desde su mirada como geógrafa feminista y de la sexualidad. A las Doctoras Verónica Montes de Oca y Silvia Mejía, gracias por su tiempo y sus comentarios.

Esta investigación no hubiera sido posible sin las historias de vida de Andrea, Andrés, Darío, Eustolia, Jesús, Edelmira, Gloria, Pedro y Julio. Gracias por la confianza y dejarme entrar en sus gerontoespacios para compartir momentos de júbilo, añoranza y admiración. Indudablemente, ustedes son el referente de nosotras, las contrasexualidades, que estamos en marcha a la vejez.

En todo trabajo de investigación la contención emocional de los círculos cercanos es muy importante. Por eso quiero agradecer a mis queridas amigas indisciplinadas, Agnes y Marisol, con quienes compartí este camino de formación doctoral. Las jornadas de trabajo se volvieron amenas, divertidas y muy ricas con ustedes, en medio del caos de la pandemia, en una ciudad en la que somos foráneas, siempre salimos adelante. A mi adorado amigo 'Antonia', por su apoyo incondicional y con quien compartí momentos tan divertidos explorando Tijuana. A mi mejor amiga Alejandra que siempre me ha cobijado y animado cuando los bríos de la investigación se atenuaban y por compartir tantas experiencias en tantos años juntas. Quiero agradecer a Emily, mi mejor amiga por más de 20 años. Ahora pienso que envejeceremos juntas como las hermanas que somos. Gracias por impulsarme para emprender este viaje hasta Tijuana y cumplir con mis objetivos. ¡Te quiero!

También agradezco profundamente a mi familia. A mi tía Lourdes que fue un pilar importante en mi vida y en mi formación académica. A mi hermana Wendy con quien ya no puedo compartir estos logros, pero siempre está presente en cada uno de ellos. Y a mis sobrinxs Leonel, Paola, Brandon y Braulio, gracias por todo el apoyo comprensión y por el hilo indeleble que siempre nos unirá. A mi Paulina Dorotea por amenizar las noches de trabajo. Y finalmente, gracias a la mujer que más admiro, mi madre.

## Resumen

En la década de los años setenta, las contrasexualidades, en México y el mundo, comenzaron a tener mayor visibilidad. El ejercicio de su sexualidad no heteronormativa como parte de su identidad, las llevaron a irrumpir en el régimen patriarcal. Esa cohorte de juventudes contrasexuales que salieron del clóset ha envejecido y con ello su visibilidad en los espacios LGBTIQ+ no tiene la misma impronta que las nuevas generaciones. Por eso, este trabajo de investigación tiene como objetivo analizar y comprender los procesos por los cuales las vejeces contrasexuales configuran sus gerontoespacios en Tijuana para ejercer su sexualidad y socializar. Los diálogos interdisciplinarios entre los estudios culturales, la geografía humana, la teoría *queer* y los estudios del envejecimiento convergen en el análisis del cuerpo y la corporeidad como ejes transversales, donde se concatenan tiempos, espacios, sexualidad y vejez, que deviene en la configuración de gerontoespacios. Metodológicamente, esta investigación está sustentada en el Paradigma del Curso de Vida, el cual coloca al sujeto en perspectiva con su trayectoria de vida y las diferentes escalas espaciotemporales donde cobra sentido cada una de sus etapas de desarrollo. Los hallazgos más importantes apuntan a que el cuerpo contrasexual geronte se politiza para desterritorializarse del sistema heteropatriarcal y edadista. En segundo lugar, las contrasexualidades despliegan múltiples posibilidades de ejercer el placer, yendo más allá de la genitalización del cuerpo. En tercer lugar, desde lugares más cotidianos, como la casa o el vecindario, las contrasexualidades gerontas siguen subvirtiendo el régimen hegemónico. Y finalmente, con ello, las vejeces contrasexuales no vuelven al clóset, quizá no estén completamente en el foco de la cultura efebocentrista y adultocentrista LGBTIQ+, pero sus nuevas formas de habitar el mundo amplían los horizontes de la evolución de la sociabilidad a través del curso de vida.

**Palabras clave:** vejez contrasexual, gerontoespacio, cuerpo, sociabilidad, curso de vida

## Abstract

In the 1970s, in Mexico and the world, countersexualities came out into the public space to claim their non-heteronormative sexuality and demand their rights. Now, that cohort of countersexual youth who came out of the closet has aged and with it their visibility in LGBTIQ+ spaces; this group does not have the same imprint as the new generations. Therefore, this research aims to analyze and understand the processes by which countersexual old people configure their gerontospaces in Tijuana to exercise their sexuality, and socialize. The interdisciplinary dialogues between cultural studies, human geography, queer theory and aging studies converge in the analysis of the body, and corporeality as transversal axes, where time, space, sexuality, and aging are concatenated, resulting in the configuration of gerontospaces. The methodology is based on the Life Span Paradigm, which focuses on the life trajectory of the subjects and different spatiotemporal scales where each stage of their life makes sense. The most important findings point to the fact that the countersexual body in old age becomes politicized to deterritorialize itself from the heteropatriarchal and ageist system. Secondly, countersexualities display the multiple possibilities of exercising pleasure, and going beyond the genitalization of the body. Thirdly, gerontic countersexualities continue to subvert the hegemonic regime from more everyday places, such as the home or the neighborhood. And finally, countersexual aging does not return to the closet. They may not be fully in the focus of LGBTIQ+ efebocentric and adultcentric culture, but their new ways of inhabiting the world broaden the horizons of evolving sociability across the life course.

**Key words:** countersexual aging, gerontospace, body, sociability, life span

# Índice general

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo I. Desde la periferia académica: diálogos entre los Estudios Culturales y la Geografía Humana</b> .....	10
1.1 Génesis de los derroteros de la Geografía Cultural: del humanismo geográfico a los Estudios Culturales .....	11
1.2 La cultura espacializada y el espacio culturalizado .....	16
<b>Capítulo II. La espacialización de las contrasexualidades gerontas. De las geografías a la queerificación de los gerontoespacios</b> .....	21
2.1 El espacio y sus categorizaciones: geograficidad, lugar, paisaje, territorio y territorialidad. Una perspectiva cultural, existencialista y fenomenológica .....	22
2.2 La geografía contrasexual: queerificando desde el cuerpo y la vejez.....	34
2.3 Vejez contrasexual: el cuerpo viejo productor de gerontoespacios .....	46
<b>Capítulo III. Paradigma del Curso de Vida: concatenando espacios y tiempos en las narrativas y el trabajo de campo experiencial</b> .....	57
3.1 El Paradigma del Curso de Vida: tiempos y espacios concatenados en las narrativas espaciales .....	58
3.2 La corporeidad como narrativa y método de análisis. ....	65
3.3 La etnografía espacial focalizada: una forma de construir y entrar al campo .....	69
3.4 El campo, lxs entrevistadxs y la sistematización .....	72
<b>Capítulo IV. El curso de vida de Tijuana. Del envejecer de sus habitantes y de sus lugares contrasexuales</b> .....	75
4.1 Panorama de envejecimiento en Tijuana y México .....	76
4.1.2 Panorama del envejecimiento en Baja California .....	77
4.1.2 Tijuana y su proceso de envejecimiento .....	79
4.2 Tijuana, a la sombra femenina de la urbe cosmopolita.....	84
4.2.1 Topogénesis de Tijuana: de los cuerpos femeninos y el consumo prohibido (1910-1930).....	86
4.2.2 El nacionalismo viril que también se asentó en Tijuana (1930-1970) .....	88
4.2.3 Tijuana cosmopolita: el florecimiento económico y diversidad social (1970 – actualidad) .....	90
4.3 Tijuana: de la Sodoma del norte al Arcoíris de la Revu .....	93
4.3.1 Primer periodo (1925 – 1970).Parque Teniente Guerrero: topogénesis del territorio contrasexual tijuanaense .....	94

4.3.2 Segundo periodo (1970 – 1980). Los años setenta: la insurrección de la Plaza Santa Cecilia y los grupos LGBT.....	97
4.3.3 Tercer periodo (1980-1991). Espacios militantes y organizaciones LGBT: la conquista política del espacio.....	99
4.3.4 Cuarto periodo (1991 – 2000). La germinación política: de la redada del 91 a las manifestaciones .....	104
4.3.5 Quinto periodo (2000 – presente). La Tijuana del arcoíris: el turismo, el activismo y la acogida de migrantes LGBT.....	106
4.3 Una etnografía de los paisajes contrasexuales intergeneracionales en el centro de Tijuana .....	108
<b>Capítulo V. Corporeidades contrasexuales: concatenando tiempos, espacios y narrativas</b> .....	120
5.1 De las geografías jóvenes contrasexuales: construyendo narrativas corporales en Tijuana .....	121
5.2 La vejez contrasexual performativa: envejecer antes de tiempo .....	131
5.3 El cuerpo la primera geografía: tiempos y espacios biológicos, culturales y políticos .....	136
<b>Capítulo VI. Gerontoespacios sexoafectivos de las contrasexualidades en Tijuana</b> .....	144
6.1 Tijuana la erótica y la placentera. Geografías del placer de las vejeces contrasexuales	146
6.2 Semióticas del deseo y el placer: corporeidades eufóricas, gerontoespacios ardientes .	176
<b>Capítulo VII. De como habitar Tijuana desde lo geronto y la contrasexualidad</b> .....	184
7.1 Los gerontoespacios íntimos: la casa de las jotas, de las lenchas y las vestidas.....	185
7.2 Territorios gerontos y contrasexuales en Tijuana: entre topofilias y topofobias .....	196
<b>Conclusiones. Nunca se vuelve al clóset: la politicidad de la corporeidad geronta contrasexual</b> .....	203
<b>Bibliografía</b> .....	217

## **Índice de gráficos**

Gráfico 4. 1 Pirámide poblacional de Baja California 2020.....	78
Gráfico 4. 2 Pirámide poblacional de Tijuana 2020.....	80

## **Índice de mapas**

Mapa 4. 1 Índice de envejecimiento en Baja California.....	79
Mapa 4. 2 Distribución de la población envejecida en Tijuana.....	81
Mapa 4. 3 Grado de marginalidad y población geronta .....	82
Mapa 4. 4 Espacios de convivencia LGBT en la zona centro de Tijuana .....	109

## Introducción

La generación que salió del armario en los años setenta en México y el mundo ya ha envejecido. Esta generación es la piedra angular para la visibilidad y la politización de todxs aquellxs sujetxs contrasexuales que cuestionan, subvierten y dinamitan el régimen heteropatriarcal desde sus cuerpos abyectos que reinventan y amplían las posibilidades sexoafectivas, placenteras, orgásmicas y eróticas (Preciado, 2020; 2003). La generación contrasexual dio inicio a la desterritorialización del heteropatriarcado con ello aparecieron espacios y lugares comerciales, militantes y de la vida cotidiana donde impugnaron por sus identidades y la libertad. La cohorte contrasexual que hoy puede ser considerada geronta o adulta mayor, debido a que políticamente cumple el rango de 60 años o más, pertenece a los *Baby Boomers*, o para el contexto mexicano *Lxs hijxs del Milagro Mexicano*<sup>1</sup>, quienes, a lo largo de su curso de vida, han transitado por espacios y tiempos violentos, de redadas, persecuciones y abusos por parte del Estado y la sociedad. Estos trayectos de vida cimentaron la militancia, el activismo y al mismo tiempo dieron origen, mediante dinámicas comerciales, una cultura LGBTIQ+<sup>2</sup> (Guasch, 1991; Islas, 2015; Laguarda, 2009).

Sin embargo, las conquistas de espacios para la sociabilidad, la militancia o espacios comerciales, que hoy se identifican como gerontas, atraviesan por un fenómeno de congelamiento generacional, es decir que pareciera que la etapa de la juventud y la adultez son las únicas para relacionarse sexoafectivamente. Las diferentes etapas se asocian con conductas, comportamientos y expectativas (Andrés, et al., 2013; Hooyman y Kiyak, 2011), pero el significado de cada una de ellas está marcado por el género (Freixas, 1996). Situarse ante el régimen heteropatriarcal influye en el ritmo de las experiencias mientras avanzan los cursos de vida, así se entrecruzan categorías que nos envuelven como sujetxs para mirar desde múltiples aristas: vejez, género, orientación sexual, racialidad, pobreza y los contextos espaciotemporales en que se han desenvuelto.

---

<sup>1</sup> Etapa histórica de México de industrialización y el crecimiento económico. Se caracterizó por el aumento del empleo, la migración campo-ciudad y el alto índice de natalidad.

<sup>2</sup> Lesbiana, Gay, Bisexual, Transgénero, Transexual, Travesti, Intersexual, Queer, y otras identidades más como asexual o pansexual.

En las últimas décadas, el envejecimiento ha comenzado a ser tema de interés y discusión en las ciencias sociales y humanidades, debido al impacto socioeconómico, sustentable y político que se prevé (Hooyman y Kiyak, 2011; Orel y Fruhauf, 2015). El proceso de envejecimiento poblacional no es homogéneo, y contiene necesidades específicas y particulares para cada grupo de sujetos, con lo que la mirada crítica se tiene que ampliar a las diversas necesidades que se requieren. Claro ejemplo es el envejecimiento contrasexual, que se encarna en un cuerpo transgresor y politizado que a lo largo de sus trayectos de vida han experimentado rechazos y violencias, pero también distintas formas de concebir sus corporeidades. En primer lugar, por ser la primera generación visible a lo largo de su curso de vida. Y, en segundo lugar, porque cuestiona las ideas e imágenes de cómo vivir la vejez. Los estigmas sobre envejecimiento en relación con el aletargamiento social, la inmovilidad espacial o la enfermedad también recaen en las contrasexualidades, por ejemplo, el retiro de los espacios públicos LGBTIQ+ que tienen mayor impacto social y político, apropiado ahora por las juventudes.

A partir de ello, la reflexión que detonó en la elaboración de esta investigación fue el reconocimiento de todos aquellos que desde los años setenta, o desde antes, lucharon por la visibilidad y el empoderamiento de nuestras generaciones contrasexuales. Entonces, ¿en dónde están esas vejeces? Porque el punto nodal de la experiencia contrasexual es la sexualidad no normativa que desestabiliza el *status quo* de la heterosexualidad institucional, el cuestionamiento que me hice es ¿cómo es el proceso de envejecer de las lesbianas, homosexuales o transexuales? Y en este mismo sentido, hay que considerar que envejecer no responde sólo al paso del tiempo en nuestros cuerpos biológicos, sino también respecto a lo sociocultural y las ventajas y desventajas a las que nos enfrentamos y enfrentaremos (Mc Mullin, 1996; Arber y Ginn, 1996).

El título de esta investigación inicia con la pregunta *¿volver al clóset en la vejez?*, misma que cuestiona la espacialidad del encierro, la retención, la represión, el estigma, la discriminación y el exilio. El clóset o el armario es un lugar político desde donde se está y se es contrasexual, pero también desde donde se dialoga con el mundo (Brown, 2000; Sedgwick, 1990). Salir del clóset implica la territorialización de la sexualidad como parte del cuerpo y la identidad, en tanto que, las formas de placer, eróticas y sexoafectivas, identifican a los sujetos que al socializarlas se convierten en opciones alternas de la hegemonía heterosexual (Edelman, 2005). Entonces,

las contrasexualidades gerontas que no se encuentran en el centro de los espacios LGBTIQ+ para ejercer su sexualidad, pareciera que sí han vuelto al clóset.

Por ello, la pregunta que da título a esta investigación, es un cuestionamiento crítico para pensar los horizontes de la contrasexualidad en relación la visibilidad comercial o militante, pero también con las brechas que estas generaciones gerontas están ampliando y labrando como lo hicieron en sus juventudes hace más de 30 años. A lo largo de los capítulos de este trabajo se dilucida la vejez como una experiencia ineludible del curso de vida de las contrasexualidades, si bien colocando las desventajas dentro del régimen hegemónico, pero también dentro del edadismo o viejismo que se ejerce por parte de la población LGBTIQ+. *¿Volver al clóset?*, como pregunta también motiva a expandir la mirada a otras espacialidades configuradas por las contrasexualidades gerontas desde donde siguen subvirtiendo y planteando nuevos retos para las generaciones jóvenes y adultas. Los gerontoespacios contrasexuales, configurados por las vejezes son resultado del desplegamiento de sus experiencias, de sus memorias y de sus horizontes de vida que se encuentra en continuo cambio.

Esta investigación está planteada desde el campo de los Estudios Culturales, lo cual permitió establecer diálogos interdisciplinarios y transdisciplinarios con la Geografía Humana, la teoría *queer* y la Gerontología Social. Esta particularidad de múltiples aristas, me condujo a ahondar en la forma cómo las contrasexualidades gerontas constituyen sus experiencias al habitar y transitar en Tijuana, ciudad donde se ha erigido en ella un imaginario hipersexualizado, que data del turismo sexual de principios del siglo XX (Félix, 2011; Bringas y Gaxiola, 2012). Asimismo, una peculiaridad de Tijuana es que fue fundada principalmente por migrantes, muchos de éstos fueron contrasexualidades que se mudaron a la ciudad debido al imaginario de libertad sexual y la vecindad con el primer mundo. De esta manera, Tijuana es uno de los municipios con menor índice de envejecimiento a nivel nacional y estatal (INEGI, 2020), en parte, debido a las constantes dinámicas migratorias.

Además, la complejidad urbana que caracteriza a Tijuana se debe a la integración del área metropolitana binacional con San Diego, lo que propicia intensos flujos económicos, culturales, políticos y poblacionales. La cultura LGBTIQ+ tijuanaense no se puede comprender sin los diálogos con San Diego y la militancia en conjunto que desde los años ochenta ya realizaban con Emilio Velázquez y posteriormente con Max Mejía, en pro del reconocimiento, la respuesta

ante la epidemia del VIH/SIDA y la lucha contra las represiones de los gobiernos locales (Anguiano, 2019; Veloz, 2017). De aquí entonces, que Tijuana tenga es relevancia en el panorama nacional e internacional respecto a las contrasexualidades, la complejidad urbana y el carácter fronterizo.

La brújula que ha dirigido esta investigación parte de la premisa que las vejeces contrasexuales tienen poca visibilidad en el espacio público o se enfrentan a la marginación, exclusión y estigmatización, lo que los lleva a constituir territorios conformados por espacios físicamente inconexos, es decir politópicos, donde mantienen prácticas de sociabilidad y sexoafectivas lejos de los imaginarios sociales asociados a la cultura y la militancia LGBTIQ+. El cuerpo contrasexual, constituido en una serie de símbolos, códigos y valores, está imbricado en redes poder (McDowell, 1999; 1996; Preciado, 2020; Smith, 1992). Por ello, la materialidad corpórea se convierte en un territorio que transgrede las biopolíticas que al mismo tiempo dinamita los estándares del género y la vejez en el régimen heteropatriarcal y edadista. La corporeidad de lxs sujetxs adquiere sentido en tanto que dialoga con los lugares que habita y por los que transita para hacer consciencia de su ser (Dardel, 1952), pero también de las categorías que le atraviesan y le significan en tiempo y espacio determinados, es decir, configuran sus geografías. Entonces, el espacio se convierte en un elemento crucial para comprender los procesos socioculturales, pues es en él donde lxs sujetxs anclan sus historias de vida, dialogan con el mundo y plasman su existencia (Lindón, 2012; Giglia, 2012).

En este sentido, la pertinencia y relevancia de esta investigación sobre los espacios de las vejeces contrasexuales tiene diferentes aristas que sustentan su elaboración. Desde lo empírico, este trabajo descentraliza la mirada y los intereses de los estudios LGBTIQ+ en México enfocados en los procesos geográficos e históricos de la Ciudad de México, Guadalajara o Puebla. Así, dimensiono y recobro el interés por la importancia que tiene el norte del país como lo es la zona fronteriza, de la que recientemente han comenzado a emerger estudios sobre las contrasexualidades. Asimismo, considero y pondero las particularidades de Tijuana como una ciudad transfronteriza y de gran relevancia para el movimiento LGBTIQ+ en México. Por ello, recuperar la memoria de las vejeces a través de sus geografías a lo largo de sus cursos de vida pone a discusión las formas de habitar Tijuana en pleno contexto de efervescencia de visibilidad, militancia y adquisición de derechos civiles a nivel nacional e internacional. El quid

es dilucidar cómo la edad se convierte en una categoría excluyente y de precarización que se añade a las trayectorias de represión, violencia y estigmatización.

En la misma línea de argumentación, los estudios de las contrasexualidades, o LGBTIQ+, se han abocado a los estudios en los estadios de la juventud o la adultez, como si fueran las únicas etapas de la vida en la cuales las contrasexualidades pudieran adquirir visibilidad, politizarse y el derecho a ejercer su sexualidad y afectividad fuera del clóset. Desde los estudios de la vejez, aunque la antropología, la sociología o la gerontología social crítica se han interesado en las subjetividades de las vejeces, no se ha prestado la suficiente atención indagar en las experiencias de lxs sujetxs contrasexuales en sus trayectorias de vida conformadas por etapas coyunturales, tales como la represión política, social, la expulsión del núcleo familiar, la precarización laboral o la epidemia del VIH/SIDA. Asimismo, la espacialidad de las vejeces no ha sido un elemento analítico, siendo que el espacio es un elemento esencial para la vida social, en él y a través de él lxs sujetxs observan, experimentan y se relacionan con el mundo. Por lo cual, al encarnarse la vejez en el cuerpo y plasmarla en los lugares, da por resultado la configuración de gerontoespacios donde se logra dilucidar la multiescalaridad que conforma la vida de lxs sujetxs: cuerpo, geograficidad, lugar, territorio y paisaje. Dicha multiescalaridad tiene como génesis el cuerpo y la corporeidad, en el que la vejez encarna el paso del tiempo, pero también todos los constructos socioculturales en sus trayectorias de vida. Esto último, como aporte de la presente investigación apunta al desarrollo metodológico y epistemológico de una geografía humana gerontológica y contrasexual que colocan al espacio como fuente de conocimiento dentro del marco de la fenomenología y las subjetividades.

En este sentido, sobre la base de estos planteamientos, la pregunta nodal que planteada para la confección de este trabajo de investigación es *¿de qué manera las contrasexualidades en la vejez configuran y territorializan sus geograficidades en Tijuana a partir de sus prácticas sexoafectivas y de sociabilidad?* Con la finalidad de darle respuesta a dicho cuestionamiento, el objetivo trazado es analizar y comprender cómo las vejeces contrasexuales desde sus corporeidades configuran geograficidades a partir de sus prácticas sexoafectivas y de sociabilidad que devienen en la modelación de gerontoespacios, paisajes y gerontoterritorios en Tijuana.

Para alcanzar el objetivo general, las rutas trazadas fueron las siguientes:

- Reconstruir y analizar las geografías históricas de las contrasexualidades a lo largo de su curso de vida.
- Comprender el proceso envejecimiento de las contrasexualidades desde la experiencia corpórea: biológica, política y cultural.
- Identificar, analizar y comprender las geografías constituidas en los espacios para las prácticas sexoafectivas de las contrasexualidades gerontas.
- Identificar, analizar y comprender las experiencias espaciales de las vejees contrasexuales en sus espacios de sociabilidad (la casa, el vecindario, la iglesia, etc.).

El argumento central de esta investigación (hipótesis) se sostiene sobre la premisa que la vejez se convierte en una transición etaria que las contrasexualidades corporeizan como otro momento de irrupción y subversión en el régimen heteropatriarcal. La vejez contrasexual, en el entendido de los relojes sociales, rompe con el esquema de abuelidad identitaria, por lo que las casas, los hogares y los espacios para la sexualidad, como los bares, el cruising o las saunas, inician el proceso de queerificación que se integra a las dinámicas de la ciudad de Tijuana. Aunado a ello, la vejez al corporeizarse como un estado de tensión, en la pérdida de la juventud como un elemento de asimilación en el régimen heteropatriarcal, da paso a un sentido de agencia que se ejerce al apropiarse de espacios que rompen con el sistema etario heterosexual.

Las vejees contrasexuales articulan sus geografías un territorio politópico, es decir, espacios físicamente separados pero cohesionados por la experiencia del sujeto. A partir de aquí es que este territorio politópico se configura en una triple tensión. Las dos primeras se dan en el espacio heteronormado, puesto que la performatividad de las identidades de las contrasexualidades en la vejez deconstruye y subvierte, primero, el sentido de la vejez como asexual y la confinación al espacio privado; y segundo, el sentido contrasexual de su identidad que disrumpe en el sistema heteropatriarcal. La tercera tensión se da en los espacios contrasexuales, en donde la vejez se convierte en un elemento subversivo pero que, o bien, le desexualiza como cuerpos que no están en el centro de atención como sujetos sexualmente activos, atractivos, o son relegados a cumplir una función social. Las contrasexualidades en la vejez configuran sus propios espacios dotándolos de la experiencia de la edad, lo que considero los gerontoespacios. Estos gerontoespacios son constituidos desde los hogares, los lugares de

encuentro sexual o para la sociabilidad como la Plaza Santa Cecilia, lo que hace que sean identificados en el paisaje LGBTIQ+ de Tijuana.

En estos gerontoespacios se destensa la relación de la sexualidad y la vejez al ser performados para simplemente desplegar al sujetx fuera del estigma de las normas etarias. Esto da inicio a la producción de espacios *queer* donde el tiempo (fisiológico, cronológico y social) y el espacio (material, simbólico y corpóreo) se comprimen para dar paso a sujetxs deconstruidos y desestigmatizados que se resexualizan y transexualizan. Las contrasexualidades gerontas siguen transgrediendo desde la cotidianidad de sus vidas, desde sus hogares en los barrios donde habitan principian el proceso de queerificación transgrediendo así las identidades de las vejeces, las conformaciones familiares de los espacios domésticos y sus dinámicas. El enfoque transversal de este argumento central es que el cuerpo contrasexual con el paso del tiempo se convierte en un desestructurador del régimen heteropatriarcal y un estructurador y articulador de gerontoespacios desde donde habitan la ciudad de Tijuana y desde donde siguen abriendo la brecha para las generaciones contrasexuales sucedientes.

En este marco, esta tesis doctoral la integran ocho capítulos. En el primer capítulo planteo la riqueza dialógica entre el campo de los Estudios Culturales y la Geografía Humana, el punto de discusión está colocado en el espacio como objeto de estudio de la geografía que permea en todos los procesos socioculturales. Por ello, en el primer apartado planteo una discusión sobre los nuevos derroteros y desafíos de una Geografía Cultural que germina de los puentes dialógicos entre los Estudios Culturales, la Geografía Humana y el Giro Cultural. En el segundo apartado ahondo sobre la trayectoria de los Estudios Culturales y el trato de la espacialidad para comprender el concepto de cultura.

En el capítulo II se construye un diálogo inter y trans disciplinario entre las perspectivas teóricas desde donde se aborda esta investigación: los Estudios Culturales, la Geografía Humana la Teoría *Queer* y la Gerontología Social. Desde estas perspectivas el cuerpo y la corporeidad son el eje transversal de las discusiones. En el primer apartado se ahonda en la conceptualización del espacio y sus categorizaciones: geograficidad, cuerpo lugar, paisaje, territorio y territorialidad. El segundo apartado está dedicado a la discusión de las teorías respecto al género, lo contrasexual y lo *queer*. Y finalmente en el último apartado se discute la vejez y el proceso

de envejecimiento desde la gerontología cultural, crítica, postmoderna y la geografía gerontológica, que apunta al desarrollo de una gerontología contrasexual.

El desarrollo del aparato metodológico se discute en el capítulo III, que se enfoca en el planteamiento del Curso de Vida, las narrativas corporales y la construcción del trabajo de campo. En el primer apartado está enfocado en el desarrollo del Paradigma del Curso de Vida como perspectiva metodológica para comprender las trayectorias de las contrasexualidades en la vejez. El segundo apartado se desarrolla las narrativas corporales como método analítico que parte de la premisa del cuerpo como primera geograficidad, el cual elucida procesos de semiotización, significación y experiencias espaciotemporales que contribuyen a comprender el fenómeno en cuestión. Es decir, la corporeidad concatena tiempos y espacios capaces de desprender narrativas que se sienten física y simbólicamente. En el tercer apartado describo el trabajo de campo realizado, destacando los métodos utilizados como la etnografía focalizada y las entrevistas a profundidad. En un cuarto momento, presento el proceso de selección de los entrevistados. Y finalmente, en el último apartado describo mi experiencia en el trabajo de campo.

En el capítulo IV realizo una construcción del panorama de las vejeces en Tijuana, así como una geografía histórica de la ciudad y los espacios contrasexuales. En un primer tiempo presento el paisaje sociodemográfico de las vejeces tijuanaenses, enfocándome en las condiciones y retos del proceso de envejecimiento. Enseguida, desde un análisis de género, presento un esbozo histórico de la ciudad de Tijuana. En el tercer momento del capítulo, elaboro una geografía histórica contrasexual de Tijuana, identificando cinco momentos espaciotemporales: el Parque Teniente Guerrero (1925-1970); los años setenta La Plaza Santa Cecilia (1970-1980); el VIH y la politización contrasexual (1979-1991); después de la redada y la toma de Tijuana (1991-2000); el nuevo milenio, la Revu y la cultura LGBTIQ+ (2000 – presente). El último momento está dedicado a una etnografía espacial sobre los paisajes etarios contrasexuales en Tijuana.

El capítulo V está dedicado al primer análisis de resultados, en el cual me he enfocado a dilucidar el proceso de envejecimiento de las contrasexualidades y la configuración de sus narrativas corporales. Este capítulo se estructura en tres apartados, el primero está orientado al análisis de los eventos coyunturales que han marcado los cursos de vida de las vejeces contrasexuales. El segundo apartado está centrado en el análisis de la territorialización de la vejez en el cuerpo de

las contrasexualidades. Finalmente, en el análisis del último apartado se aborda el proceso de envejecimiento fisiológico a la luz de los procesos culturales, sociales y políticos.

Ahora bien, ya teniendo el análisis de los procesos de envejecimiento desde la experiencia encarnada, en el capítulo VI analizo la configuración de sus geografías en los espacios para prácticas sexoafectivas. En un primer momento me he enfocado en el proceso de configuración de las geografías sexoafectivas en la vejez, y la manera cómo estas dinamizan los lugares donde se constituyen en diferentes escalas, desde el cruising, los bares hasta la casa y el acceso al internet. En seguida, me centro en un análisis sobre cómo las contrasexualidades van comprendiendo su cuerpo envejecido mediante los actos sexuales, así como la evolución de sus concepciones sobre afecto, deseo, placer y orgasmo.

El capítulo VII está orientado a comprender cómo las vejeces contrasexuales configuran sus gerontoterritorios en la vida cotidiana de Tijuana desde donde impulsan el proceso de queerificación, mediante sus prácticas de sociabilidad. Así, en el primer apartado analizo la casa como primer territorio estructurador de la experiencia de la vejez contrasexual y como primer espacio de sociabilidad. En el segundo apartado me enfocó en la extensión de la casa como territorio hacia la ciudad, y la incorporación de topofilias, topofobias y el carácter fronterizo, que dilucidan las formas cómo las vejeces contrasexuales habitan Tijuana.

En el capítulo VIII presento conclusiones que se dirigen hacia un análisis integral de cada uno de los capítulos analíticos. Este esbozo de conclusiones se realiza con una mirada crítica y comparativa con otras ciudades del país. Asimismo, en este capítulo se plasman los alcances que tiene esta investigación y las vetas analíticas que aparecieron durante su confección.

## **Capítulo I. Desde la periferia académica: diálogos entre los Estudios Culturales y la Geografía Humana**

“La espacialidad también se moviliza y se proyecta en las prácticas y por lo mismo, se constituye como en una circunstancia permanente de la vida, de la cual emana la condición de habitante en el sentido existencial de la expresión.”

**Alicia Lindón**

Habitar es una práctica espacial. El estar y el ser de lxs sujetxs en un lugar es una forma de apropiación de un pedazo del mundo para plasmar su existencia y el sistema de valores y significados en el que se desenvuelve. Habitar la Tierra o morarla es una expresión cultural que le da sentido a la existencia y las formas de vida para comprenderse a sí mismos como individuos sociales que deja huella en el mundo a través del tiempo (Dardel, 1952; Bachelard, 2012). Por lo tanto, toda práctica cultural como parte de la dimensión de la vida de lxs sujetxs tiene una componente espacial, donde se materializa los mundos internos de los sentires y las emociones (Lindón, 2012). El espacio trasciende la materialidad, lo georreferenciado, lo medible y lo absoluto. El espacio tiene una dimensión vivida, existencial y fenoménica, que expresa los sentires de sus habitantes, no sólo las significaciones y los símbolos de la fisonomía material, sino los afectos, las emociones y sensaciones que se configuran en el espacio y a través de él (Dardel, 1952; Lindón, 2010; 2012; Claval, 2010).

En este sentido, esta percepción vivida del espacio tiene fuertes vínculos con el desarrollo de la Geografía Humanista y los Estudios Culturales durante la década de los setenta, ambos campos del conocimiento gestados desde la periferia académica. Así la Geografía Humana renovó su objeto de estudio geográfico y planteó nuevos horizontes para la Geografía Cultural, mismas que se enfrentaron al neopositivismo geográfico y las concepciones espaciales del urbanismo y la sociología (Lindón y Hiernaux, 2006; 2010). Por ello, es importante trazar los encuentros entre los Estudios Culturales y la Geografía Humana, a propósito de la elaboración de esta investigación, que parte del sentido fenomenológico y existencialista del espacio para comprender las vejece contrasexuales en su vida cotidiana en torno a la sociabilidad y las prácticas sexoafectivas.

Este primer capítulo tiene como objetivo dilucidar la importancia que tiene la dimensión espacial en las discusiones sobre los fenómenos socioculturales desde el campo de los Estudios

Culturales y la Geografía Humana. En el primer apartado trazo la genealogía de la geografía cultural y la renovación que tuvo a partir de los diálogos con la geografía humanista y los estudios culturales, así como los nuevos derroteros a los que se enfrenta en el siglo XXI. En un segundo momento, discuto sobre la ontología del espacio y la cultura resultado del encuentro entre los campos de conocimiento aquí planteados.

### 1.1 Génesis de los derroteros de la Geografía Cultural: del humanismo geográfico a los Estudios Culturales

La cultura es una expresión de valores, códigos, símbolos, significaciones y percepciones que lxs sujetxs plasman en el espacio, elevándolo más allá a un universo simbólico que les da sentido a sus formas de vida (Anderson, 2019; 2018; Kramsch, 1999). Asimismo, la cultura transmite información, creencias, conocimientos conformados por imágenes y discursos, ésta se ve traducida en la forma de habitar los lugares y la construcción simbólica de habitares que dan sentido a la vida individual y colectiva en una dimensión mental que articulan los lugares y territorios (Claval, 2002; 2014; Turco, 2010). Los lugares apropiados por lxs sujetxs son resultado de un vínculo hondamente íntimo con su existencia donde plasman sus mundos internos e intersubjetivos para modelarlo en tanto materialidad, simbólico y perceptual (Tuan, 1974; Islas, 2018). Por lo tanto, la cultura tiene una dimensión espacial inherente a ella, en tanto que los mundos de lxs sujetxs y las formas de relacionarse con el mundo hegemónico y dominante se ve expresado en los lugares, paisajes y territorios.

Este puente dialógico entre cultura y espacio para la Geografía Humana, cuyo objeto de estudio es la relación espacio-sociedad, germinó de muchos encuentros, desencuentros y deconstrucciones, principalmente con el surgimiento de la geografía humanista de corte fenomenológico y los Estudios Culturales de la escuela de Birmingham en la década de los setenta del siglo pasado. El encuentro entre la Geografía Humana y los Estudios Culturales en los años setenta implicó una renovación de la disciplina geográfica en torno a su objeto de estudio: la relación espacio y sociedad. Con ello, la Geografía Humana colocó su mirada espacial como puente para estrechar diálogos con otras disciplinas sociales y aportar a la teoría social reconociendo el espacio más allá de su dimensión cartográfica, euclidiana y material (Lindón y Hiernaux, 2010; Minca, 2001; Philo, 1999).

En este sentido, desde finales de los años sesenta, pero sobre todo en la década de los setenta florece, desde la periferia academia geográfica y social, la geografía humanista que renovó la concepción epistemológica y ontológica del espacio, enfocándose en la dimensión fenomenológica, existencialista y subjetivista del espacio con relación al sujeto como eje central de análisis (Lindón y Hiernaux, 2010; Buttimer y Seamon, 1980; García, 1992). La generación de geógrafos humanistas como Anne Buttimer, David Seamon, Yi-Fu Tuan o Edward Relph, entre otros, retomaron trabajos realizados décadas atrás por geógrafos, como John Wright (1947) quien había planteado una renovación de la geografía con la llamada geosofía; la cual considera que el espacio terrestre es producto de la percepción y experiencia de los sujetos que la habitan. Otro ejemplo es Eric Dardel (1952) quien argumentaba, desde la marginalidad académica, que el trabajo del geógrafo es traducir la emoción del lugar e interpretar el sentido, los afectos y las percepciones que los sujetos plasman en él, pues éstos son parte constitutiva del paisaje humano (Pires, 2019). De esta manera, los intensos trabajos por reconocer al sujeto, la dimensión simbólica y encarnada de la espacialidad por parte de los geógrafos humanistas se vio reforzada e impulsada por el acercamiento con los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham (García, 1992), que colocaron a la Geografía Humana en el panorama de las ciencias sociales y humanidades, para ampliar perspectiva espacial, alejada del positivismo, materialismo y el ambientalismo que dominaba la teoría geográfica desde finales del siglo XIX (García, 1992; Lindón y Hiernaux, 2006; 2010)

Con ello, la Geografía Humana rescata su objeto de estudio que se enfoca en el quehacer de los seres humanos para modelar sus lugares, paisajes y territorios, hasta entonces arraigado en el análisis sociológico o antropológico. El acercamiento de la Geografía Humana con las ciencias sociales también estuvo impulsado por el giro geográfico, que de la mano con los Estudios Culturales brindaron relevancia a la cultura y el espacio como parte integral en todos los fenómenos sociales, políticos y económicos (Norton, 2006; Mitchell, 2000). Sin embargo, cabe destacar que retomar el espacio como parte del quehacer geográfico no fue fácil, principalmente por la concepción que, figuras como Foucault, Lefebvre o Bourdieu, tenían respecto al trabajo descriptivo de la geografía, lo que propició un retraso en dicha integración a la academia de la investigación (Lacoste, 1974; Lindón y Hiernaux, 2010). De esta manera, los geógrafos humanistas quedaron relegados en la marginalidad académica ante la obra de Lefebvre (1974) *La producción del espacio*, puesto que la disciplina geográfica hegemónica se destacaba por su

carácter neopositivista, entonces la cualidad humana y social del espacio no parecía tan relevante para las ciencias sociales (Lindón y Hiernaux, 2010; García, 1992). Así las obras de Anne Buttimer (1974) *Values in Geography* o Yi-Fu Tuan (1974) *Topophilia: a study of environmental percepción, attitudes and values*, quedaron relegados a la marginalidad, y la preponderancia de la sociología.

De aquí, entonces, que rescate la riqueza analítica y crítica de la geografía humanista para elaborar esta investigación, principalmente por ser precursora en planteamientos epistemológicos sobre el espacio, respecto a obras de mayor reconocimiento. Asimismo, la importancia de esta investigación de integrar las voces que fundaron una perspectiva humanista y fenomenológica del espacio que permite comprender la experiencia misma de los procesos culturales como la vejez o la contrasexualidad. La perspectiva humanista de la geografía humana me permite explorar las dimensiones emocionales, afectivas y perceptuales de lxs sujetxs desde la experiencia encarnada. Esto me permite dar continuidad y profundizar más en el desarrollo de una geografía cultural que ahonda en las emociones y experiencias encarnadas desde los diferentes lugares de enunciación de lxs sujetxs y las formas como éstos configuran sus propios espacios. El quehacer de esta geografía cultural es estudiar la forma en cómo los territorios, regiones, paisajes o el cuerpo mismo, son representados, se usan, se significan, se interpretan, se imaginan y se encarnan.

Por su parte, los Estudios Culturales de la Escuela de Birmingham detonan en el ámbito académico como núcleo de diálogo crítico de los procesos socioculturales, un posicionamiento político para definir los fundamentos epistemológicos y éticos sobre la cultura desde diferentes áreas de conocimiento, dándole un estatus de autonomía (Miller, 2006; Jackson, 1999; 2003). Aunado a ello, los Estudios Culturales parten de una epistemología hermenéutica cuyo objetivo es la comprensión de la vida social, la subjetividad humana y los significados. El eje de análisis es el sistema de símbolos y significados en el que están insertas las prácticas sociales y en la subjetividad de lxs sujetxs. La mirada crítica está puesta en los grupos sociales marginados, subalternos y clases populares. Desde la perspectiva del materialismo histórico, de una ideología izquierdista, el compromiso político y social que los investigadores se da con relación al quehacer del investigador como intelectual hacia afuera y hacia dentro de la propia academia (Miller, 2006). De ahí que entonces, los lugares y territorios donde estos grupos sociales

subalternizados sean una expresión de dicho posicionamiento e intervengan como elementos esenciales en las relaciones socioculturales.

En este sentido, este contexto en el cual emerge el replanteamiento de la cultura dentro del campo de los Estudios Culturales, la escala de análisis se dirigió hacia una mirada micro social, ahondando en los procesos cotidianos desde donde se construyen los símbolos, códigos, valores y significados, sobre un entramado de relaciones de poder, que le da sentido a la vida de los grupos humanos. Los Estudios Culturales permitieron colocar la cultura como marcador de posición en el mundo sociocultural, enfocándose en las formas de relacionarse en un sistema jerarquizado que propicia la construcción de significados y representaciones de lxs sujetxs que se encuentran inmersos en las dinámicas socioculturales (Mitchell, 2000; Miller, 2006). Aunado al carácter político de la cultura ha derivado en concebirla como la expresión simbólica e intangible de los grupos humanos situados geográfica e históricamente (López, 2010; Fernández, 2013; 2006; Wagner, 2002).

La influencia de la Escuela de Estudios Culturales de Birmingham en la Geografía Humana apuntaló a reconocer que el espacio no es homogéneo, ni neutro, ni absoluto; al contrario, el espacio como entorno donde las prácticas socioculturales se dan tiene una dimensión existencial, fenomica y política que lo constituye como una expresión de los mundos internos de los grupos sociales (Norton, 2006; Mitchell, 2000; Lindón y Hiernaux, 2010). En este sentido, la incorporación de lo político, lo simbólico y lo cotidiano en la teoría geográfica propició un replanteamiento de la categoría de espacio y sus múltiples expresiones como ejes articuladores de la realidad sociocultural. Así, el espacio como un ente abstracto, adquiere sentido y practicidad más allá de lo material, siendo la experiencia de lxs sujetxs en el motor de su construcción que deviene en la configuración de lugares, paisajes, territorios y territorialidades, como se verá en el siguiente apartado.

Esta influencia rompió con las formas tradicionales de la geografía cultural de Carl Sauer (1925) quien, desde una perspectiva naturalista, positivista y materialista, dilucidaba los símbolos, valores y significados de la cultura plasmados en la morfología de los espacios apropiados por las sociedades. O también, la Escuela Francesa de Vidal de La Blache, que, aunque retoman los géneros de vida, actividades o formas de vida, como expresiones espaciales del hacer humano en el espacio (Fernández, 2013; López, 2010; Pires, 2019). Este enfoque vidaleano presta

atención a la articulación y funcionalidad de las regiones definidas y delimitadas por los géneros de vida, pero no reparan en la experiencia de lxs sujetxs como modeladora de dichas regiones. Así, la cultura como un ente supraorgánico, homogéneo y totalizador en la geografía cultural, dio paso a concebirla en escala micro social considerando las políticas de la identidad y lo representacional como articuladores de la sociedad (Anderson, 2019; Mitchell, 2000; Norton, 2006).

Empero, el enfoque cultural representó un cambio de perspectiva en todas las disciplinas geográficas, considerando a la cultura como un elemento esencial en la construcción de los espacios que se encuentra imbricada en procesos sociales, políticos, económicos, demográficos, ambientales o urbanos (Mitchell, 2000; Claval, 2002; 2014). En este sentido, La renovación de la geografía humana como disciplina, indiscutiblemente tiene raíces profundas en el surgimiento de la nueva geografía cultural, colocando el espacio como categoría de análisis para diversas disciplinas como la sociología, la antropología o las ciencias políticas, convergiendo todas en el campo de los Estudios culturales. De esta manera, los avances teóricos que la geografía humana apostó por una renovación de la concepción del espacio más allá de la materialidad gestaron el llamado giro geográfico, en el que se reconoce como parte esencial para la explicación de los fenómenos socioculturales (Levy, 2010; Lindón, 2010).

La nueva geografía cultural parte también del giro cultural que refuerza la multiplicidad de experiencias y lugares donde lxs sujetxs se recrea y modela espacios (Soto, 2013; Kramsch, 1999; Anderson, 2019). Para los años noventa se consolidaron disciplinas dentro de la geografía cultural, con ese sentido crítico de los estudios culturales, el humanismo y el giro cultural, tales como las geografías de género, la geografía *queer*, la geografía de lo religioso o la geografía de la casa o el espacio doméstico, que dimensionaron al sujetx en los diferentes ámbitos de su vida como expresiones espaciales de la cultura (Soto, 2013; Staszak, 2001). Queda claro, que la geografía humana y la geografía cultural mantiene diálogos interdisciplinarios propios de su epistemología espacial como parte inherente de todos los ámbitos de la realidad social, pero también como parte de su historiografía y la apertura hacia nuevas perspectivas.

Ahora bien, los derroteros de la geografía cultural apuntan hacia las perspectivas posmodernas y la segmentación cada vez más evidente de las realidades y necesidades de lxs sujetxs. Por ello, en estas nuevas rutas marcadas se considera que el cuerpo como eje de análisis territorial que

pasa por un proceso de semiotización cultural, premisa central que desarrollo a lo largo de esta investigación. La cultura no solo se puede remitir a la modelación material de los espacios, sino que todo ese universo de significados y símbolos están encarnados en la experiencia afectiva, emocional y sensorial de lxs sujetxs con los lugares donde plasma su existencia. Así, cuando hablo de geografías de las contrasexualidades en la vejez, me refiero a la relación más profunda de lxs sujetxs con el entorno en el que se encuentran, de darse cuenta del lugar de enunciación desde donde hablan, viven y se relacionan con el mundo. Además, estas geografías permiten dilucidar desde dónde las contrasexualidades producen sus propios códigos, valores, símbolos y significados que se espacializan en sus cuerpos y se imprimen en los lugares como estilos de vida y posibilidades de habitar el mundo.

## 1.2 La cultura espacializada y el espacio culturalizado

El espacio tiene una composición material, pero en él también se dimensionan las afectividades, las cosmogonías, el conocimiento y la existencia de los seres humanos (Dardel, 1952; Bailly y Beguin, 2000). El espacio está constituido por una base cultural, que remite a la dimensión simbólica de las prácticas humanas que le da sentido, significado y orden al mundo de los grupos humanos (López, 2010; Mitchell, 2000). La cultura como modeladora de la realidad social, es producto de las interacciones del mundo intersubjetivo de los grupos humanos y el medio que les rodea, por ello en el mundo externo se dejan huellas materiales, inmateriales, simbólicas, perceptuales y afectivas, a través de la construcción de un sistema de creencias, códigos, símbolos y significados que le da sentido a la vida cotidiana.

En este sentido, la cultura como elemento intangible y simbólico de la sociedad se caracteriza por permear en todas las áreas de la realidad social, la económica, la política o la artística, siendo el espacio la expresión de los códigos, valores y significados de los grupos sociales para comunicarse con el mundo (Wagner, 2002; Mitchell, 2000). La cultura es una dimensión socioespacial que ha permea en todos los ámbitos de la vida social (Kramsch, 1999; Claval, 1999; 2014). Por ello, el vuelco de las ciencias sociales hacia las dinámicas culturales como estructuradora de la realidad, ha permitido el encuentro y generación de un diálogo interdisciplinario, multidisciplinario y transdisciplinario que enriquece los enfoques y estudios

sobre la cultura desde diferentes vitrales (Claval, 2002; Alexander, 2000). La autonomía analítica de la cultura permite explicar cómo interfiere en la configuración de ciertas estructuras culturales en que se forman los significados, y en donde acontece la vida social (Alexander, 2000; Wagner, 2002; Claval, 2014).

La Escuela de Estudios Culturales de Birmingham sentó las bases para los diálogos interdisciplinarios en las ciencias sociales y humanidades. La cultura dejó de ser vista como una estructura superorgánica ajena a los procesos políticos y económicos, reconociendo que se encuentra imbricada en relaciones de poder que permea en la vida cotidiana de los individuos (Jackson, 2005; 2003; Mitchell, 2000). Para Raymond Williams (1980), uno de los fundadores de la Escuela de Birmingham, la cultura es ordinaria y está presente en la cotidianidad de las prácticas sociales, lo que les brinda sentido, valor y significado. La cultura, por lo tanto, tiene un sentido político en la vida común, al ser, en la vida cotidiana, un elemento diferenciador respecto al Otro o los Otros, respecto al Estado y con relación a grupos sociales ventajosos y privilegiados que dilucidan las relaciones de poder (Williams, 1980). De esta manera los grupos sociales constituyen y utilizan la cultura para significarse en el mundo y para marcar una diferencia con todo aquello con lo que no se identifican.

Entonces, desde el lugar de enunciamiento donde lxs sujetxs se sitúan, los códigos y valores culturales que producen quedan plasmados en el espacio, elucidando la relación sujetx-espacio. Es decir, se crea una relación indisoluble de lxs sujetxs con el espacio en tanto que es en los lugares donde plasman sus cosmogonías, desde donde se relacionan, se posicionan, se reivindican así mismos y se diferencian de los Otros. La cultura queda espacializada en los lugares, paisajes y territorios cuando lxs sujetxs plasman en ella la memoria, identidad y el significado de su existencia. Esta nueva forma de concebir la cultura adquiere esa dimensión política en tanto que hay una definición de identidad entre grupos humanos heterogéneos que conviven en la cotidianidad, producto de los procesos de colonización y migración internacional en los años sesenta y setenta, dilucidando las diferencias raciales, étnicas, socioeconómicas, lingüísticas, religiosas o sexogénicas. La cultura está conformada por los significados y los valores que emergen entre clases sociales, grupos étnicos, raciales, sexuales o etarios que son diferenciados y representados a partir del lugar que ocupan en la estructura social, las condiciones en las que viven y la historización de sus trayectorias (Hall, 1997).

Por ello, la cultura ha sido definida como expresión de las formas y estilos de vida que se diferencia por las diversas categorías que se intersectan en lxs sujetxs que la producen, tales como la etnicidad, la edad, la orientación sexual o el estrato socioeconómico (Shurmer-Smith, 2002; Mitchell, 2000; Anderson, 2019;2018). Ello dilucida cómo los grupos sociales interactúan con el mundo, su posición de ventaja o desventaja, pero, sobre todo, el sentido de agencia que tienen para producir sus propios espacios donde plasman sus discursos, narrativas, ideologías, historias que se ven reflejados en sus espacios.

Empero, la cultura y su dimensión espacial o el espacio y su dimensión cultural es detonada, performada y percibida por lxs sujetxs que va más allá de las prácticas, considerando que es el cuerpo el que performa dichas acciones que hacen darle sentido a esos significados y símbolos que se plasman en los lugares, paisajes y territorios. El espacio no sólo es el lugar material o el exterior, sino que también se encarna en lxs sujetxs que lo habitan o que transitan por él, es decir, la geograficidad de su ser que es el motivador de todo el paisaje de emociones, afectos, significados y símbolos que emanan desde su corporeidad (Dardel, 1952; Mc Dowell, 1999; Islas, 2018). De tal modo que la cultura como organizadora de la sociedad en tanto que da sentido y significado a las relaciones sociales, las normas, reglas y símbolos que la conforman también se territorializan en el cuerpo. Así, el cuerpo se convierte se convierte en la escala espacial más íntima que es atravesada por un proceso semiótico que adquiere sentido en el lugar y tiempo en que está situado.

Sobre este embalaje crítico, defino la cultura como una expresión de las formas de vida de los grupos humanos en el que existe un proceso de diferenciación de acuerdo con las categorías de socioculturales que les constituyen en el sistema hegemónico heteropatriarcal, edadista y capitalista, que se queda plasmado en los lugares donde acontece su vida social. Estos lugares se configuran como un diálogo frente a los diversos sistemas que conforman la estructura social. Por lo tanto, el espacio pasa por un proceso de semiotización en el cual los valores, códigos, símbolos y significados son anclados e impresos en ellos para darle sentido a su vida cotidiana y para relacionarse con el mundo. Inherentemente, el espacio forma parte de la vida sociocultural, no se puede desligar de ella, y tal es su importancia que funge como expresión, medio y plataforma para dar cuenta de sus formas de vida, así como también para entablar diálogos con las otredades.

Ahora bien, la cultura está integrada por una complejidad de posicionamientos de lxs sujetxs que mantienen diálogos entre ellos, algunos en tensión y otros en solidaridad, frente a los sistemas hegemónicos (Bhabha, 2002), la cual desde la influencia de los estudios feministas y postestructuralistas dieron pie a que otras visiones pudieran dilucidar las formas en como las relaciones de poder se pueden observar en la realidad. Así, los posicionamientos de desigualdad de las mujeres o de las contrasexualidades en el sistema heteropatriarcal colocó al poder como parte del entramado de la cotidianidad que va definiendo las formas de vida de dichos sujetxs y las estrategias para subvertir los cánones de la sociedad andro-heterocentrista. Este nuevo horizonte ha planteado nuevas rutas y diferentes enfoques de análisis para dilucidar dichas desigualdades, por ejemplo, concebir el cuerpo de las contrasexualidades como primer espacio donde se concentran las relaciones de poder del régimen dominante. Aunado a ello, el cuerpo también es el motor productor de lugares y territorios que expresan sus deseos, placeres o sexualidad para entablar un diálogo con el mundo (Preciado, 2003; 2020; Islas, 2020; Duncan, 1996).

En este sentido, la perspectiva feminista y postestructuralistas ha enriquecido a los Estudios Culturales para tomar un posicionamiento crítico sobre la realidad y de las realidades cotidianas de los diferentes grupos sociales, como se verá en el tercer apartado de este capítulo. De esta manera, estas perspectivas han generado un diálogo interdisciplinario en el que la geografía humana ha intervenido, pero sobre todo ha logrado renovarse como disciplina, yendo más allá de una definición macrosocial, morfológica o paisajística de la cultura, para ahondar en lo micro, desde la conformación de los lugares o paisajes que expresan las realidades cotidianas de lxs sujetxs (Mitchell, 2000; Wagner, 2002; Anderson, 2019; 2018).

Esta renovación de la disciplina geográfica se dio por la influencia de la Escuela de los Estudios Culturales de Birmingham, trastocando cada una de las subdisciplinas geográficas y emergiendo algunos otros campos como la geografía de género, las geografías feministas, la geografía *queer*/contrasexual o la geografía gerontológica, lo que ha permitido que se establezcan diálogos con otras áreas de conocimiento. Tal es el caso de esta investigación, la cual está planteada desde los Estudios Culturales, pero con un acercamiento desde la Geografía Humana manteniendo diálogos con la teoría cultural, las teorías feministas y *queer*, así como también con la gerontología crítica. Empero, este diálogo interdisciplinario que voy construyendo parte del

encuentro e influencia de los Estudios Culturales y la Geografía Humana, que en los años setenta derivó en la renovación de la Nueva Geografía Cultural, renovando la concepción del objeto de estudio de la geografía: la relación espacio-sociedad.

## Capítulo II. La espacialización de las contrasexualidades gerontas. De las geografías a la queerificación de los gerontoespacios

“La geografía es la existencia manifestada en la espacialización.  
Es una relación afectiva y emocional de los humanos con la Tierra”

**Eric Dardel**

Los seres humanos somos seres geográficos e históricos, pues los lugares que habitamos quedan ancladas nuestras existencias al permanecer y apropiarnos de ellos. Entonces, el espacio está intrínseco en la realidad sociocultural desde la escala global hasta la más íntima como el cuerpo. Por ello, la mirada espacial en la que me he formado como geógrafo humano me ha brindado las herramientas analíticas para abordar todo fenómeno sociocultural. Desde este vitral espacial construí el lente teórico a través del cual me acerqué a la realidad de las vejeces contrasexual, al mismo tiempo establecí puentes interdisciplinarios con los Estudios Culturales, la teoría *queer* y la gerontología.

El resultado de estos diálogos es la construcción de ejes teóricos que sustentan el planteamiento, análisis y confección de esta investigación mismos que conforman este segundo capítulo teórico. La discusión de las tres perspectivas teóricas tiene el cuerpo y la corporeidad como ejes transversales donde se concatenan los planteamientos del espacio culturalizado, la contrasexualidad y la vejez. Cada una de las perspectivas teóricas que edifica esta investigación conforman los momentos de este capítulo. En el primero de ellos discuto la dimensión espacial de lxs sujetxs, reflexionando sobre las vejeces contrasexuales en Tijuana. A partir de ello, se desarrollan los conceptos de geografía, cuerpo, lugar, territorio y se problematiza la frontera como un elemento presente y constante en cada una de estas escalas espaciales.

En el segundo eje teórico se desarrolla una discusión sobre la teoría *queer*, la performatividad y la sexualidad para comprender y desarrollar hondamente el concepto de contrasexualidad. La mirada espacial se centra en el desarrollo de una geografía *queer* o contrasexual que contribuye a dimensionar la espacialización de las prácticas contrasexuales, como la sexualidad e identidades no hegemónicas, el deseo, los afectos, las emociones o el placer.

Finalmente, el último apartado corresponde a las discusiones de los estudios de la vejez desde una perspectiva crítica de la gerontología crítica y fenomenológica, recurriendo al paradigma

del curso de vida. En este apartado se van engarzando la mirada espacial desde la geografía gerontológica y la teoría *queer*, en torno a las discusiones del cuerpo geronte y contrasexual.

## 2.1 El espacio y sus categorizaciones: geograficidad, lugar, paisaje, territorio y territorialidad. Una perspectiva cultural, existencialista y fenomenológica

En la historiografía de los estudios espaciales, a principios del siglo XX a la geografía se le atribuía el quehacer descriptivo, monográfico y cartografizador de la Tierra y el espacio material que contiene las relaciones físicas, naturales y sociodemográficas. Sin embargo, en esta coyuntura del positivismo geográfico, en la sociología y la antropología ya se estaba discutiendo la espacialidad de la sociedad (Lindón y Hiernaux, 2010; Philo, 1999). El espacio era elevado y pensado más allá de su materialidad como producto de las acciones de los seres humanos en y con él (Ortega, 2000; Di Meo, 2005).

El interés por la relación espacio y sociedad desde una dimensión simbólica y subjetiva se gestó en las ciencias sociales en el marco de los estudios urbanos. La Escuela de Chicago, la sociología francesa y la filosofía fueron los primeros en cuestionar la singularización del espacio urbano a partir de las prácticas sociales en su dimensión existencial, subjetiva y simbólica (Lindón y Hiernaux, 2010; Claval, 2002). La concepción del espacio como un producto social permitió otorgarle la importancia necesaria para la comprensión de los fenómenos sociales. Ejemplo de ello, Georg Simmel (1930), quien utilizaba categorías espaciales para explicar la vida social en las ciudades modernas e industrializadas. Para Simmel (2002), el espacio no sólo es físico, sino que éste se constituye también en la mente, y a su vez influye en el sentido emocional de los urbanitas (Low, 2011; Lindón, 1996). En las dinámicas del espacio urbano, según Simmel (2002), la sociabilidad parte de lo abstracto, lo simbólico y lo lúdico, para que lxs sujetxs transiten del “yo” al “nosotros” más allá de lo material y las estructuras institucionales; es decir, el espacio simbólico trasciende en su inmaterialidad, lo intangible, lo invisible, por la espontaneidad de lxs sujetxs y la forma de construirlo mediante las relaciones sociales (Philo, 1999; Jackson, 2003; 1999).

En esta misma línea de pensamiento, algunos sociólogos y antropólogos de la época como Le Play, Robert Park, Lois Wirth, Stuart Mill, Loïc Waquant, entre otros, atienden el espacio como elemento constitutivo de la conformación de grupos sociales y de la vida urbana. Aunado a ello,

los planteamientos de Halbwachs en los años treinta adquieren una potencialidad con relación al espacio, en tanto que es en él donde se adscriben e inscriben las prácticas sociales, que si bien pueden transformarse mas no difuminarse. Es decir, cada fragmento del espacio corresponde a un sentido inteligible que los grupos sociales le brindan, y de forma dialéctica éste les otorga estructura y sentido a los grupos asentados en él (Halbwachs, 1997). Por lo tanto, el espacio es parte intrínseca de la sociedad y está constituido por redes simbólicas que lo delimitan en la interacción continua entre los grupos sociales y éste (Lévy, 1999). Ya en la segunda mitad del siglo pasado, el giro espacial en las investigaciones sociales se gesta con mayor relevancia en las décadas de los años setenta y ochenta, autores como Goffman (1979), Castells (1978), Lefebvre (1974) y Foucault (1984), miran hacia el espacio social como un elemento constitutivo de las relaciones sociales, que no solo conforma un telón de fondo sino más bien actúa como un ente autónomo que refleja las prácticas socioculturales.

Entonces, el espacio es atravesado por un proceso de semiotización en el cual se vierten, se plasman e imprimen los códigos, los valores, los significados y las proyecciones a de un grupo social, para relacionarse y representarse con el mundo. Es decir, se plasma la cultura de un grupo social, el espacio adquiere esa vitalidad y dinamismo por lxs sujetxs que se apropian de él (Tuan, 1974; Mitchell, 2000). La mirada cultural sobre el espacio amplía los horizontes más allá de la concepción como un entorno geométrico, absoluto, homogéneo y neutro. De tal manera que se reconoce la dimensión simbólica está intrínsecamente ligada a la experiencia afectiva y emocional de lxs sujetxs que lo habitan.

Sobre la base de esta dimensión cultural del espacio, constituida por el encuentro entre la Geografía Humana y los Estudios Culturales, parto para acércame y dialogar con la realidad espacial de las vejece contrasexuales habitantes de Tijuana, Baja California. Por lo tanto, esta investigación está confeccionada desde la geografía humana que coloca las diversas categorizaciones del espacio y sus múltiples escalas como elementos intrínsecos en los procesos culturales (Claval, 2010; Lévy, 2010;1999). En este sentido, el espacio puede tener diferentes dimensiones que lo constituyen como lugar, paisaje o territorio, es decir, lo que lxs neomarxistas llamaron la producción del espacio o lxs geógrafxs humanistas la configuración espacial. Por una parte, Henry Lefebvre (1974) propuso la producción del espacio que se inicia a partir de una dicotomía material y mental. La vida social se proyecta en el espacio y se inscriben en éste durante su proceso de producción (Lefebvre, 1974: 129), las prácticas y actividades sociales y

económicas brindan identidad a los espacios en su proceso de producción. En la producción del espacio la dimensión espacial es observable, pragmática y práctica, aunque él autor hable y argumente sobre la dimensión mental, ésta más bien implica la identificación de los lugares a través de las prácticas (Nogué, 1985; Hiernaux, 2019; Hernández, 2008). Es decir, lo mental o lo vivido refiere a la identificación de las prácticas con el lugar en que las realizan, los obreros en las fábricas y sus casas proletarias, etc.

Para Lefebvre (1974) la producción del espacio está conformada por tres segmentos. El espacio percibido, que hace referencia a las prácticas que se realizan en él; el espacio concebido, que contiene las representaciones sociales de los lugares en su dimensión normativa e ideologizada; y finalmente lo vivido, que plantea la experiencia y a partir de lo cual se van confeccionando los espacios representados, mediante lo imaginado, el lenguaje, los discursos, las prácticas y lo intersubjetivo. El sociólogo francés se decanta hacia los géneros de vida y no repara en la aprehensión emocional, sensitiva y cognitiva de los sujetos al espacio. Aunque cabe señalar que el geógrafo neomarxista Edward Soja (1986) retomó los planteamientos de Lefebvre para producir el *tercer espacio* que vincula el espacio vivido y los espacios externos, planteamientos que los geógrafos humanistas, marginados de la academia hegemónica, ya habían realizado desde finales de los años sesenta, pero tomando en consideración la experiencia del ser, los sentimientos y las emociones. El tercer espacio de Soja (1986) propone la triada de lo material, lo social y lo intersubjetivo (emocional, mental y subjetivo) que da por resultado la producción del espacio desde el sujeto mismo en acción con los grupos a los que pertenece y las condiciones materiales y ambientales en las que se desarrolla.

Sin embargo, apunto críticamente a la propuesta de Lefebvre (1974), que, aunque fue el detonador de la etapa de espacialización en las ciencias sociales, no repara en lo fenoménico de los sujetos y en la marginación, como lo mencioné en el capítulo anterior del pensamiento humanista que quedó velado a la luz de su libro. Esta velación se debió a la inestabilidad de la Geografía Humana para establecerse como disciplina social (Pires, 2019; García, 1992; Lindón y Hiernaux, 2010). De esta manera, la obra de Yi-Fu Tuan (1974) *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values* es contemporánea de *La producción del espacio* de Lefebvre (1974), y su propuesta va más allá de una triada pragmática que consideraba las prácticas como productoras de los espacios. Para este geógrafo humanista la incorporación de lo subjetivo, lo intersubjetivo mediado por las emociones, las sensaciones y percepciones de

los espacios daban por resultado los lugares. Para Yi-Fu Tuan (1971; 1974; 2015), la experiencia de lxs sujetxs dota de símbolos y significados al espacio para identificarlo como lugar. En esta experiencia, la *percepción* remite al espacio físico y material, las condiciones y características que lo identifican. La *concepción* es el proceso cognitivo que el sujetx realiza para, en función de su bagaje experiencial, ubicar y clasificar dicho espacio material donde se encuentra ubicado; la *sensación* es resultado de la experiencia en el lugar, es decir, cómo se siente el sujetx estando directamente en dicho espacio. Esta perspectiva de Yi-Fu Tuan consolidó el pensamiento de la geografía humanista, reconoció a los sujetxs como agentes modeladores de los lugares desde su experiencia sensible y el cuerpo como aquella materialidad que las encarna. Esta propuesta coloca la experiencia corporal como aquella dota de significados el espacio material, intersubjetivo y personal.

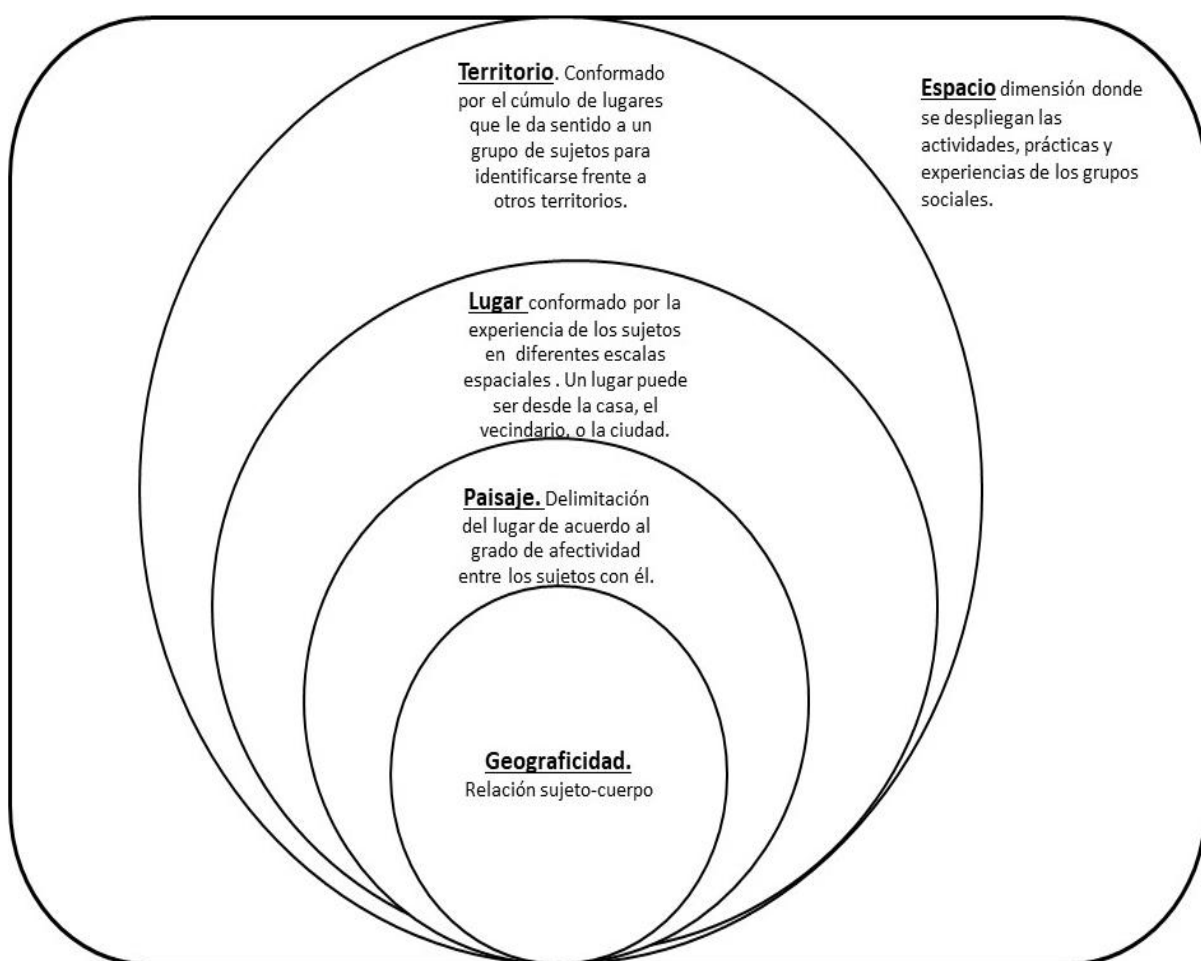
Por esta razón, lxs geógrafxs humanistas, aunque recientemente reconocidos en las ciencias sociales, sin los precursores de pensar el espacio como un producto intersubjetivo de lxs sujetxs en tanto que éstos plasman sus mundos internos mediante prácticas, experiencias y cosmovisiones; y al mismo tiempo, el espacio se convierte en un productor de la sociedad, pues los símbolos, códigos, prácticas ancladas a él permiten el reconocimiento e identificación de lxs sujetxs a un grupo social. Por eso, para esta investigación el espacio es considerado en tanto su materialidad, las significaciones intersubjetivas de las colectividades y las experiencias subjetivas de lxs sujetxs, desde las emociones y afectos.

Sobre la base de estos planteamientos, el espacio es vivido y representado cognitivamente por lxs sujetxs desde sus lugares de enunciación y sus habitares, mediante las percepciones y experiencias sensitivas, imaginativas, ensoñamientos, afectos y emociones. Por esta razón son las experiencias, las subjetividades y las memorias de lxs sujetxs que van produciendo el espacio dotándolo de significados, mediante las prácticas, los discursos y la apropiación física, *in situ*, del mismo, a partir de la performatividad de sus existencias (Di Meo, 2005; 1999; Islas, 2018; Rose, 2007). Esto quiere decir que las prácticas sociales que se dan en el espacio son el punto de partida para poder aprehenderlo cognitiva, subjetiva, emocional y sensitivamente.

La multidimensionalidad del espacio se caracteriza por su practicidad, lo simbólico y lo existencial que se interconecta en diferentes escalas desde la geograficidad, el cuerpo, el lugar, el paisaje, el territorio, lo nacional o lo global. Esta multiescalaridad refiere a un espacio

interconectado que resulta de las relaciones socioculturales, políticas, económicas o demográficas (Ortega, 2000; Nogué, 1985), tal como se puede mostrar en el esquema 2.1

### Esquema 2. 1 Multiescalaridad espacial



El inicio de dicha multiescalaridad es la geograficidad que refiere a esa primera relación con el mundo que se marca en nuestro cuerpo como parte de un proceso biopolítico y semiótico, a partir del cual reconocemos nuestra existencia en los lugares donde nos relacionamos. Además, la geograficidad nos permite reconocer las relaciones emocionales con esos lugares por donde transitamos y habitamos detonando en el cuerpo afectos, emociones, sensaciones y percepciones

(Dardel, 1952; Thrift, 2009; Smith, Davison et al, 2009). Así, el cuerpo que encarna dicha experiencia se conecta con escalas mayores como el lugar, el territorio, el Estado o lo global.

El punto de contención entre el espacio social y el subjetivo es la geograficidad, donde el sujeto toma consciencia de su espacialidad en la manera en cómo habita el mundo y se relaciona con él (Dardel, 1952). La geograficidad como concepto ha pasado por diversos momentos y concepciones. Paul Michotte (1921) acuñó el término geograficidad para referirse a la característica espacial de los objetos, es decir, que el estar ubicado en ciertas coordenadas propicia que se obtengan características particulares. Así, este geógrafo dilucidó la relación espacio-objeto y la manera como se configuran lugares, paisajes y territorios (Pires, 2019). Posterior a este planteamiento, Eric Dardel (1952) en su obra *El Hombre y la Tierra* propone esta característica de la geograficidad en lxs sujetxs, prestando atención en las afecciones, emocionalidades e interacciones con el medio en el que se desenvuelven. Décadas más tarde, la obra de Dardel sería reconocida por los geógrafos humanistas, algunos otros geógrafos como Raffestin (1987; 1989) y Lacoste (1974), quienes retoman el concepto de geograficidad para indicar la capacidad de lxs sujetxs para influir en el medio en el cual se encuentran, como se vierte el mundo interno en las diferentes escalas espaciales: lugar, paisaje y territorio. Alicia Lindón (2007) coloca la geograficidad como sinónimo de espacialidad, haciendo la precisión de una doble lectura. La primera de ellas referente a la concepción del espacio y su constitución a partir de ciertos discursos, es decir, cómo se van identificando los espacios dependiendo de las prácticas que les identifican, vinculado a la aproximación de Michotte (1921). La segunda lectura tiene un sentido más fenomenológico, en orientación al pensamiento de Dardel (1952) que también retoma Raffestin (1987), entendiendo la geograficidad – espacialidad – como esa forma de conocer el mundo, de orientarse sobre él, habitarlo y, como sujetxs, generar un vínculo histórico.

Desde mi postura, la segunda lectura que se le da al término geograficidad me parece que rescata la experiencia humana sobre el espacio y la forma de plasmar la existencia en él. Para mí, no habría que utilizar geograficidad y espacialidad como sinónimos, sino más bien, la forma de seccionar e identificar las parcelas espaciales a partir de las prácticas de lxs sujetxs está asociada a la espacialidad. Por ello, yo propongo que la geograficidad es un elemento espacial intrínseco de los humanos, puesto que es a partir de reconocerse como sujetxs situados, desde el lugar de

enunciación, las formas de habitar el mundo y desde la experiencia espacial más íntima (el cuerpo, la casa, etc.).

Para Eric Dardel la geograficidad es el modo de vida y destino que liga a los seres humanos a la tierra (Dardel, 1952:2), los afectos que se vierten en los lugares que habita les recuerda quiénes son, de donde vienen y a dónde se dirigen, es decir, traza sus cursos de vida. De ahí que considere de suma importancia retomar el pensamiento de este geógrafo francés. En primer lugar, porque desde su perspectiva, la geograficidad se configura desde el individuo, de su interioridad, emociones, afectos y cómo éstos se plasman en los lugares que habita. Es decir, que se reconoce al sujetx, como ser espacial e histórico porque si vida transcurre en lugares y espacios que dan cuenta de su existir mismos que están en conexión con procesos meso socioespaciales, como la familia, los amigos, los barrios, la ciudad; y también macro socioespaciales, como a nivel estatal, nacional o global. En segundo lugar, porque dichos planteamientos de Dardel fueron pioneros en la Geografía Humana y la concepción del espacio. Al respecto, el tercer aspecto relevante de la obra de Dardel es rescatar un pensamiento desde la marginalidad académica, así como muchos pensadores de los Estudios Culturales aportaron desde la periferia. Asimismo, el pensamiento de Dardel coloca las emocionalidades y afecciones de lxs sujetxs como modeladores del mundo, lo que se diferencia del pensamiento materialista sobre la producción del espacio, que bien coloca la subjetividad, pero no repara en la sensibilidad como elemento intrínseco de la configuración de los lugares.

Sobre la base de estos planteamientos, para Dardel (1952) la geograficidad presta atención a la consciencia espacial con relación a lo sensitivo, a construir emocionalmente espacios agradables o desagradables y al proceso de apropiación de la tierra para dejar huella de su existencia. Es decir, cuando lxs sujetxs se percatan de que su experiencia en el mundo por donde transita, ésta se constituye por las categorías socioculturales que atraviesan al sujetx, como la edad, la etnia o nivel socioeconómico, así como el entorno geográfico e histórico donde se sitúa (Nogué y Romero, 2006; Besse, 2013). La geograficidad no puede quedarse únicamente en una construcción subjetiva del mundo mediante las experiencias de lxs sujetxs. Entonces, parto de la premisa que la primera geograficidad es el cuerpo, en tanto que está constituido en una red de significaciones culturales y de relaciones de poder que intervienen en las formas de constituir esos mundos subjetivos e internos de lxs sujetxs. Es el sujeto-cuerpo el que se encuentra en movimiento, el que se relaciona y el que es leído dependiendo de dónde esté situado, a partir del

cual va a generar sus experiencias y formas de habitar el mundo, sujetx-sentimiento (Merleau-Ponty, 1989; Seamon, 1979). Es decir, que lxs sujetxs no pueden estar alejados de las afecciones, emociones y sentimientos, que son encarnados en las corporeidades, y, por lo tanto, al performarlos y tener acción en los espacios, los van dotando de significado.

En mi propuesta de geograficidad lxs sujetxs reconocen su existencia en un diálogo con los lugares que estructuran su vida social, por lo que generan experiencias en ellos a partir de la lectura de sus cuerpos y la performatividad de sus identidades. Así las geograficidades de las contrasexualidades infantiles, jóvenes, adultas o gerontas toman consciencia de su lugar dentro del régimen heteropatriarcal y los disciplinamientos a los que están sujetxs, subvirtiendo y desterritorializándose de dicha hegemonía biopolítica (Butler, 2006; Preciado, 2020; 2003). Por lo cual se genera una experiencia particular donde estxs sujetxs toman consciencia de su ser dentro del régimen heteropatriarcal. Por esta razón, cuando me planteo indagar en las formas de construir las geograficidades de las contrasexualidades en la vejez, la mirada está colocada en los procesos biográficos, de consciencia sobre el paso del tiempo en su propio cuerpo contrasexual y la forma en cómo esos elementos de sus trayectorias de vida influyen en las formas de habitar el mundo heteropatriarcal y edadista. La existencia de lxs sujetxs se manifiesta en la espacialización y formas de construir su morada en la Tierra (Dardel, 1952:84), es decir, están situados sus corporeidades y son atravesadas por reglas y normas para modelarlos.

En este sentido, las contrasexualidades al contravenir los estatutos heteropatriarcales de las normas y reglas de género establecidas, mediante la performatividad de sus identidades, deseos, impulsos sexuales, fantasías y placer, el cuerpo que las encarna se convierte en su primera geograficidad y desde donde van a relacionarse con el mundo heteropatriarcal. De tal modo, que las geograficidades son encarnadas y constituidas en los cuerpos de lxs sujetxs que se mueven en los lugares de los que se apropia, habitan y se relacionan. La relación entre cuerpo y espacio coloca al primero como la escala espacial más íntima que está dotada de símbolos, códigos y normas que hacen referencia a la corporeidad (McDowell, 1999; Thrift, 2009; Soto, 2018; Duncan, 1996). La corporeidad es una forma de modelación cultural del cuerpo acorde a las normas de género, que al estar aprehendidas al espacio que transitan y habitan se convierten en una primera experiencia social (Smith, 1992; Thrift, 2009; McDowell, 1999). Por ello, en mi propuesta, parto de la premisa que la primera geograficidad es el cuerpo y su modelación en la

cotidianidad bajo las normas del sistema heteropatriarcal y las múltiples categorías que se adhieren a él.

El cuerpo se convierte en una categoría analítica clave para el desarrollo de esta investigación, puesto que, como escala espacial, en él se encarna la contrasexualidad y la vejez. El cuerpo es primer vehículo con el que tenemos contacto con el mundo y desde donde nos situamos como individuos y como sujetos socioculturales. El cuerpo como primera geograficidad de las contrasexualidades encarna las identidades, los deseos, el placer, la libido, la sexualidad, las emociones y la afectividad que al ser sociabilizadas subvierten las normas de género binario instauradas en el espacio heteropatriarcal y las sitúa en un lugar contrahegemónico (Valentine, 2003; Browne y Brown, 2016; Landzelius, 2011). La performatividad de las identidades, la socialización de lxs sujetos poniendo de por medio el placer, la sexualidad, el deseo y las interacciones emocionales, se viven desde el cuerpo, por ello, cualquier construcción de la otredad hegemónica en el sistema heteropatriarcal tiene un efecto en las geograficidades de las contrasexualidades.

Es el cuerpo el primer campo de batalla contra las biopolíticas, las formas de normativizar, castigar y encausar los comportamientos (Binnie, 2016; McDowell, 1999; Visser, 2016). Este primer campo de batalla dinamita el sistema heteropatriarcal y la cultura hegemónica que ha naturalizado el espacio como heterosexual, al momento de performar sus identidades y sus sexualidades (Butler, 2006; 2002). Estas performatividades de género que subvierten los cánones son un reflejo de las geograficidades, del cuerpo abyecto de las contrasexualidades que experimenta el espacio heteropatriarcal, configurando así sus propios mundos internos y concepciones sobre éste. Estas geograficidades se producen en la cotidianidad de la vida, a través del tiempo y se entretejen para darle sentido a la vida de lxs sujetos (Dardel, 1952; Pires, 2019). La cotidianidad de las geograficidades es un proceso de trascendencia de lxs sujetos del ser/estar pues al habitar y anclarse al mundo deja su huella. En este proceso hay una relación multiescalar a partir del cuerpo como primera geograficidad, el cual deviene en la constitución de lugares, es decir, espacios apropiados por lxs sujetos donde depositan la materialidad de su ser, es decir, su corporeidad.

Ahora bien, como lo mencioné en el esquema anterior, las escalas espaciales plantean diferentes interconexiones de lxs sujetos con el mundo. Así, para Heidegger (1994) en su conceptualización de lugar, él coloca a lxs sujetos en el espacio con relación a su existencia, “el

ser/estar ahí” en la forma como se habita el espacio, se arraiga y se identifica con él, esto con el fin de darle sentido al mundo que habita desde su realidad geográfica (Seamon, 1979). En este sentido, hay que tomar en cuenta la relación de lxs sujetxs con su entorno respecto a: su experiencia en él y sus proyecciones del mundo sobre él.

Con base en ello, el espacio comienza a tomar forma, comienza a producirse teniendo como punto de partida la identificación de lxs sujetxs con él, depositando sus identidades, sus deseos y sus proyecciones de vida (Heidegger, 1994; Relph, 1976). Por lo tanto, existe un arraigo, una identificación de lxs sujetxs con su lugar habitado al que pertenecen y les pertenece (Heidegger, 2014; Seamon, 1979). Visto desde la perspectiva de Yi-Fu Tuan (1977), el lugar es producto de la experiencia y de las capacidades cognitivas de los actores para aprehender el lugar a su mundo interior, que a su vez juega un papel importante en la conformación de las identidades de lxs sujetxs y les brinda seguridad y sentido de pertenencia.

El lugar no tiene una escala definida, éste puede ser desde el hogar, el barrio, la calle, la ciudad o un estado, por ello el paisaje como categoría espacial permite definir los límites del lugar en función de las experiencias de lxs sujetxs con el mismo. Es decir, el paisaje, como lo comprendo, es un conjunto de geografías de lxs sujetxs que tienen elementos experienciales en común que van delimitando el sentido existencial que le refieren a lugar apropiado, cuyo resultado es un ambiente, una atmósfera invisible, simbólica que le da sentido y cohesión a un grupo social. El paisaje es la imagen visual, sonora y sensitiva que se genera a partir de la relación más íntima entre lxs sujetxs y sus lugares: la existencia, la experiencia, los afectos, las emociones, los sentimientos y las ensoñaciones (Nogué, 1985; Dardel, 1952). De esta manera, así como el lugar segmenta el espacio para brindarle identidad y una singularidad, el paisaje contiene la interioridad existencial de los lugares, es decir, el grado de integración que tienen lxs sujetxs y las experiencias plasmadas, dando por resultado una imagen y una atmósfera estandarizada de la relación sujetx-espacio (Nogué, 1992; 1985; Dardel, 1952).

Entonces, como parte de la relación espacial multiescalar, los lugares y los paisajes permiten ascender y reflexionar en la constitución de otra categoría socioespacial más amplia como lo es el territorio, el cual está dotado de un sentido de posesión, arraigo e identidad; esta amplitud hace referencia al despliegue de las relaciones de poder, es decir, el territorio interactúa con el exterior, con aquello de lo que se diferencia para desmarcarse de una otredad. El territorio, también puede ser definido como aquella extensión espacial marcado y delimitado por un

conjunto de lugares y paisajes en los que un grupo de sujetos vierte sus creencias, costumbres, aspiraciones y formas de ver el mundo para constituir un sentido de identidad y pertenencia compartido (Claval, 2007; Di Meo, 2005). Cabe señalar, que el territorio no tiene por qué entenderse sólo como una extensión física continua, sino que también puede ser constituido por lugares separados y discontinuos que permiten encontrar un sentido de identidad entre diferentes sujetos que comparten ciertas características, experiencias y posiciones. Por ello, pensar en los territorios de las contrasexualidades gerontas, estos se configuran a partir de las geografías generadas en los lugares de Tijuana, los cuales están separados físicamente, pero cohesionados por sus experiencias y redes efectivas, lo que podría denominarse territorio politópico (Islas, 2018; Radkowski, 2002).

Los hilos que entretejen estos lugares segmentados para articular un territorio pueden ser considerados como territorialidades que refieren al conjunto de relaciones tejidas por los individuos, como miembros de una comunidad, con su entorno en una dimensión subjetiva y existencial (Lindón, 2010; Di Meo, 2005; 1999). Es decir, el vínculo que existe entre todos los lugares que le dan sentido a la cotidianidad de los sujetos. La territorialidad es entendida como las relaciones de los sujetos con su territorio, ésta comprende una dimensión intersubjetiva que puede ser comprendida en la constitución de fronteras que permite una diferenciación con la otredad en tanto sus geografías que los constituyen como sujetos.

Ahora bien, esta diferenciación con la otredad permite encontrar los límites y fronteras, las cuales se dinamizan en la multiescalaridad hasta aquí discutida, es decir, desde las geografías hasta el territorio. Estas diferentes escalas espaciales también tienen delimitaciones fronterizas con el sistema hegemónico en el cual se encuentran (Bhabha, 2002). Por ejemplo, el cuerpo de las contrasexualidades marca una frontera con el sistema heteropatriarcal en tanto que éste pretende controlar y castigarlo mediante el reglamento de género binario (Preciado, 2003; 2020; Butler, 2006). La frontera se convierte en un diferenciador cultural, de las diferentes categorías que envuelven a los sujetos, como la orientación, la identidad o la edad y permanecen en una continua negociación con el sistema hegemónico.

Con esto quiero apuntar a que la frontera es inherentemente una construcción cultural que también está espacializada, más allá de los términos tradicionales de una frontera entre territorios nacionales (Zusman, 2006; Arriaga, 2012). Las fronteras como espacios de transición

también son geografías experimentadas por lxs sujetxs, son aprehendidos por lxs sujetxs subjetivo y cognitivamente para diferenciarse de los otros, a partir de su corporeidad, donde se concatenan las categorías sociales que los constituyen: el género, el sexo, la orientación sexual, la edad, el deseo, la etnia o el nivel socioeconómico. Esto se convierte en un factor para que lxs sujetxs construyan sus formas de habitar el mundo, o sea, las formas en cómo van plasmando los códigos de identidad, los valores, los símbolos, los significados o la ideología, en los lugares desde donde toma sentido su existencia.

La frontera también es material y simbólica, tangible e intangible, macro y micro; la frontera es una representación simbólica de sus espacios en el cotidiano y con los que se identifica (Curry, 2002). Tal como lo menciona Perla Zusman (2006), la frontera es la extremidad donde el poder de una entidad hegemónica, como el Estado, una institución o la sociedad heteropatriarcal, puede llegar a imponerse; a diferencia de los límites que son aquellos huecos donde no puede llegar el poder hegemónico, y por lo tanto lxs sujetxs tienen cierta capacidad de agencia para actuar sobre esos límites dialogando con la frontera y el ente hegemónico. En este sentido, el cuerpo contrasexual como primera geografía experimenta la frontera del sistema heteropatriarcal al situarlos en el ostracismo sexual, esto debido a la subversión de los estatutos y normas del género binario; y precisamente esta subversión es la que coloca a lxs sujetxs en los límites de la agencia para poder performar su sexualidad contrahegemónica. Entonces, la frontera tiene la función de diferenciar entre entidades espaciales en donde están implícitas relaciones de poder (Arriaga, 2012; Anderson, 1997) y los límites de acción de éstas. La frontera diferencia territorios y los coloca como la otredad caótica a todo aquello que sale de sus límites o transgreden las normas, las reglas o las leyes gobiernan, manteniendo una relación de interpenetración y tensión (Anderson, 1997; Zusman, 2002). Desde esta perspectiva, la frontera dinamizada en dimensiones subjetivas y materiales se experimenta y tiene implicaciones en las prácticas y comportamientos de lxs sujetxs (Zusman, 2006; Raffestin, 2007).

Para esta investigación es preciso retomar el concepto de frontera para definir la relación de la otredad heteropatriarcal y edadista de los territorios que las contrasexualidades en la vejez van tejiendo mediante sus geografías. Aunado a ello, la realidad estudiada está ubicada en Tijuana, por lo cual la frontera juega un papel importante en las dinámicas socioespaciales de las contrasexualidades en la vejez y las relaciones con las ciudades estadounidenses vecinas. Asimismo, es importante reflexionar la frontera desde dos aristas: la contrasexualidad y la vejez.

La primera con relación al régimen etarista heteropatriarcal en relación con la constitución de las geografías históricas de las contrasexualidades, por ejemplo, las violencias, la persecución, el estigma, el VIH o bien la militancia disidente sexual y las experiencias placenteras. Y, la segunda con relación a las contrasexualidades jóvenes, las cuáles son sus límites de acción en los espacios contrasexuales destinados o producidos para el segmento joven.

Finalmente, con todo este bagaje teórico y conceptual, la lectura de esta investigación invita a reflexionar en la espacialidad de los fenómenos, tal como se ha realizado en el trabajo de campo y el proceso de análisis de la información obtenida. Aunado a ello, la geografía como concepto es replanteado más allá de la relación afectiva y emocional de lxs sujetxs con su entorno para dar cuenta de la constitución de su corporeidad y las narrativas que han emergido para relacionarse con el medio a lo largo de sus cursos de vida. La geografía da cuenta del paso del tiempo y de la existencia de lxs sujetxs, pero colocando el cuerpo como primera materialidad en la que se performan identidades no heterosexuales ni heteronormadas que son atravesadas por la vejez y las implicaciones biológicas, psicológicas y culturales que conlleva este estadio generacional. Desde la mirada geográfica se reflexiona la multiescalaridad de los procesos de las geografías de las contrasexualidades en la vejez, su posicionamiento corporal como eje articulador de los gerontoespacios, anclas y dinamitadores en el régimen heteropatriarcal.

## 2.2 La geografía contrasexual: queerificando desde el cuerpo y la vejez

La teoría *queer* apeló al reconocimiento de las experiencias de los sujetxs que contravienen y subvierten los estatutos normativos y hegemónicos del sistema heteropatriarcal, sobre las identidades, el placer y las formas corporales (Preciado, 2020; Domínguez, 2019; Jagose, 1996). Empero, aunque la teoría *queer* se haya gestado en un contexto estadounidense y británico los aportes que tiene como teoría crítica posmoderna radican en el reconocimiento y concepción del género como categoría no fija, ni natural que performan los cuerpos, caracterizada por su maleabilidad, ficción y transmutación (Butler, 2006; Lauretis, 2015; Domínguez, 2019), de ahí la importancia de reconocer el principio epistemológico en torno a la sexualidad subversiva del sistema heteropatriarcal (Lauretis, 2015). Para esta investigación la teoría *queer* provee de

aportes teóricos y críticos, que inevitablemente entran en polémica al leerlos a la luz de nuestras realidades latinoamericanas como se discutirá más adelante. Este apartado tiene como objetivo reconocer la importancia de la teoría *queer* y reconocer los diálogos con los Estudios Culturales, la Geografía Humana y la gerontología, para comprender el proceso de envejecimiento de las contrasexualidades. Por ello, es de interés ahondar en la definición de lxs sujetxs que no se adscriben al sistema heteropatriarcal y que desde diferentes posicionamientos y realidades se configuran como un cuerpo social en resistencia, a lo que Preciado (2020) llama sujetxs contrasexuales.

El vínculo entre la teoría *queer* y la geografía humana se dio principalmente por la influencia de las geógrafas feministas de corte marxista que iniciaron discusiones espaciales sobre la división sexual del trabajo; la diferenciación entre el espacio público y privado; y el cuerpo como primera escala espacial y de resistencia (Binnie y Valentine, 1999; Knopp y Brown, 2007; Soto, 2010). Este diálogo se concibió gracias a los Estudios Culturales como centro de discusión, colocar el género, la sexualidad, el cuerpo, el espacio privado como expresiones culturales donde las fuerzas de poder modelan las desigualdades, las opresiones y las otredades marginadas (Massey, 1996; Rose, 2007; McDowell, 1999). La introducción del género en la teoría geográfica como categoría de análisis permitió reflexionar sobre la configuración del espacio y el mundo naturalizado como masculino y heterosexual, en el que están impresos las normatividades de género para disciplinar los cuerpos, sus prácticas y experiencias (Hubbard, 2000; Rose, 2007).

La teoría *queer* cuestiona la naturalización de las identidades binarias del género y la sexuación del cuerpo a disposición del sistema heterosexual (Wittig, 2005; Butler, 2002; 2006; De Lauretis, 2015). En las premisas de la teoría *queer* se replantea la categoría de género para prestar atención a un amplio abanico de expresiones sexuales e identitarias. La teoría *queer* fue encabezada por Teresa de Lauretis (1991), Butler (1990; 2002) y Sedgwick (1989) quienes al afirmar que el género no es una categoría fija, impugnaron por el quiebre del dualismo, la binariedad y la ficción del género para incorporar las múltiples posibilidades de expresiones sexogénicas e identitarias que subvierten los cánones del sistema heteropatriarcal. Aunque cabe destacar que el trabajo de Gayle Rubin (1984) *Thinking Sex*, apuntalaba a la liberación de la dualidad del género, del sexo y de las identidades para derruir el sistema de sexo-género.

Entonces, lo *queer* puede ser definido como resistencia a la autoridad moral, ética y política que el régimen heteropatriarcal pretende imponer a los cuerpos para normar el placer, la reproducción y las identidades (Preciado, 2003; 2020; Domínguez, 2019; Butler, 1990). Lo *queer* implica un posicionamiento de lxs sujetxs que subvierten y transgreden todos los cánones de la matriz heterosexual, en el que se producen corporeidades, sexualidades y formas de interacción sexoafectivas no binarias. La mirada académica *queer* reconoce una amplia gama de corporeidades abyectas en continua batalla con el régimen heteropatriarcal, pues no conciben los estatutos de la sexualidad, el placer y las identidades heteronormativas. Con ello, las corporeidades se convierten en territorios donde se confrontan las relaciones de poder de las biopolíticas del régimen y la experiencia de quien sale de la norma.

Ahora bien, estas percepciones y concepciones de lo *queer* replantean el género que tradicionalmente es binaria para diferenciar la materialidad sexuada de los cuerpos y así establecer normas y reglas de comportamiento (Butler, 2006; Preciado, 2020; De Lauretis, 2011). Para Judith Butler (1990; 2002) el género es resultado de la repetición de prácticas diferenciadas entre ambos sexos, siendo algo preexistente que se va configurando a partir de la acción del lenguaje. Es decir, que el género se construye en tanto es enunciado y da sentido a las performatividades, que son encarnados por cuerpos sexuados mediante la continua repetición de prácticas diferenciadas entre femeninas y masculinas, lo que da pie a su naturalización. El género es acto discursivo y performativo que está conformado por la triada: género, práctica sexual y deseo (Butler, 2002; 2006). Esta triada tiene coherencia y sentido en la matriz heterosexual como parte de la producción de cuerpos en el marco de la binariedad, por lo tanto, los actos performativos y discursivos obedecen a normas y reglas que ya están plasmadas en el espacio para la reproducción de dicha matriz (Butler, 2006; Rose, 2007). Entonces, como lo afirman los geógrafos Dixon y Jones (2006), el género es producto de una construcción social mediante los discursos, los significados y la deconstrucción de categorías históricamente fijadas a sujetxs y objetos que están situados, posicionados espacialmente.

Lo *queer* como posicionamiento teórico, y no como movimiento social emergido en Estados Unidos post homosexual y post gay (Domínguez, 2019; Preciado, 2020), se enfoca en las prácticas sexuales e identitarias no reproductivas, donde el placer y el deseo irrumpen el reglamento de género naturalizado para la reproducción del sistema heteropatriarcal (Edelman, 2005; Helminak, 2003). De modo que lo *queer* vino a desnaturalizar el género binario, visibilizar

y cuestionar la compleja realidad sexo-genérica que rompe con la triada divina: género, práctica sexual y deseo. Estas tesis de la teoría *queer* me han conducido para mirar y acercarme a las prácticas de las vejeces contrasexuales que aún en esta etapa etaria siguen transgrediendo las normas del régimen heteropatriarcal. Asimismo, hay que considerar que, en las contrasexualidades en la vejez, la edad se convierte en un elemento que cuestiona doblemente la sexualidad no heteronormada que irrumpe en el sistema heteropatriarcal que centra su atención en las juventudes, propiciando una actitud de rechazo, marginación e invisibilidad hacia la vejez (Orel y Fruhauf, 2015). A diferencia de los hombres heterosexuales que, aunque mantienen un cierto estigma, el candor por seguir siendo varones sexualmente activos en la vejez pareciera ser un acto reivindicativo de la vejez. A diferencia de las mujeres cis o trans quienes a lo largo de su trayectoria vida han sido desprovistas de su sexualidad, al menos que esta sea leída a la luz de la mirada de los jóvenes como *las cougar* o las trabajadoras sexuales, pero en este caso es la mirada masculina la que le quita toda agencia de su sexualidad para darles tal calificativo y sitio en el sistema sexual.

Sin embargo, los planteamientos de la teoría *queer* han sido revisados por la mirada crítica latinoamericana para ser reflexionados en torno a nuestras realidades complejas en las que los posicionamientos decoloniales dilucidan el entramado de las relaciones de poder que las atraviesan. Las críticas están enfocadas a la adaptación o traducción del modelo anglófono de la palabra *queer* como reivindicativa de un insulto a todos lxs sujetxs que contravienen los estatutos de género, que no converge con la realidad histórico-geográfica de América Latina (Domínguez, 2019; Lugones, 2012; Kulpa y Silva, 2016). En el proceso de reflexión e introducción de la teoría *queer* en las realidades iberoamericanas se ha optado por nombrarla de diferentes maneras con el fin de traducir el sentido subversivo de la palabra *queer* al español, tal como teoría marica, torcida o bollera con mayor ímpetu en la academia ibérica (Llamas, 1998; Falconi, Castellanos y Viteri, 2014). Estas discusiones ponen de relieve el colonialismo académico y el sentido crítico de una decolonialidad en torno a la teoría *queer* para una realidad tan compleja étnica, lingüística, de clase, socioeconómica e histórica como la latinoamericana (Lugones, 2012; Domínguez, 2019; Kulpa y Silva, 2016).

En este sentido, la propuesta con más resonancia ha sido la idea de pensar *cuir* con C, que pretende torcer epistemológicamente desde el sur global una teoría gestada en el contexto angloestadounidense (Ortiz, 2015; Valencia, 2015). Para Margarita Valencia (2015: 31) lo *cuir*

pretende visibilizar y tender puentes de experiencias de sujetxs periféricos en el sistema heteropatriarcal, que se identifican, reconocen y visibilizan compartiendo una historia de vulnerabilidad y colonialidad compartida. Es decir, que el cambio de morfema de la Q a la C pretende tener un sentido transgresor frente a la colonialidad académica anglófona que no repara en las realidades periféricas, por ello es necesario irrumpir lingüísticamente desde la gramática castellana con el *cuir*. Sin embargo, esta propuesta de lo *cuir* a pesar de la transgresión lingüística que propone Valencia, desde mi punto de vista, aunque se desarrolla desde una postura decolonial académica, epistemológica y ontológica en nuestras realidades latinoamericanas, mantiene los principios de la teoría *queer*: poner la mirada en lxs sujetxs cuyas prácticas subvierten el sistema de género binario heterosexual y que han existido desde la periferia. Aunado a ello, Ortiz (2015) y Valencia (2015) también parten de la crítica de la traducción cultural de lo *queer* y las genealogías diferentes en los contextos desde donde se pretende mirar esas complejidades sexo-genéricas, aunque, lo *cuir* no logra dar solución a dicho problema cultural y a las relaciones de poder sobre la episteme, ni las relaciones de producción académica en las que nos encontramos.

Estas discusiones se prestan para reflexionar sobre los procesos de decolonialidad epistemológicas y enfocar la atención en la multiplicidad de categorías y contextos en que lxs sujetxs contrasexuales se desarrollan y son atravesados; como la raza, el género, la etnia, la edad, el lugar de origen, que los hacen estar al margen del sistema heteropatriarcal impuesto por las lógicas de un pasado colonial (Lugones, 2012; 2008; Kulpa y Silva, 2016). Entonces, habría que repensar la emergencia de la teoría crítica, las teorías feministas o los propios estudios culturales que se gestaron desde el norte global y que han podido dar luz a las problemáticas sociales, replanteando sus principios epistemológicos con el cruce e intersección de nuestros contextos latinoamericanos.

Pese a estas discrepancias y críticas hacia la academia anglosajona desde el sur global, mi postura está abierta reconocer los aportes de la teoría *queer* como pensamiento crítico del género, aunque se haya gestado en un contexto no latinoamericano. A partir de aquí, me parece que desvincularse de la academia hegemónica es un desacierto puesto que ha marcado las rutas para indagar y dilucidar las realidades de lxs sujetxs contrasexuales en el contexto latinoamericano; las diferencias epistémicas con el contexto anglosajón permiten encontrar puntos en común en las formas como se ha constituido el sistema heteropatriarcal y las

estrategias que lxs sujetxs contrasexuales han dispuesto para subvertir dicho sistema a lo largo de la historia. Asimismo, estas diferencias permitirían desarrollar una mirada crítica de nuestras realidades latinoamericanas para incentivar el diálogo con otras realidades no occidentales u occidentalizadas, que devenga en una teoría lo suficientemente sólida desde el sur global, más allá de “retorcer” lingüísticamente la teoría *queer* hacia lo *cuir*.

Ahora bien, una brecha importante a discutir es la conformación de la teoría *queer* y la mirada espacial en la germinación del campo emergente de la geografía *queer*, otra de las aristas desde donde planteo esta investigación. La geografía *queer* pone en el centro el cuerpo, la sexualidad y la performatividad como elementos configuradores y reestructuradores del espacio (Johnston, 2016; Islas, 2018). Como se abordó en el apartado anterior, el cuerpo contrasexual es la primera escala espacial y la primera geograficidad, por lo tanto, éste plasma en los lugares donde sitúa su existencia un sentido de transgresión y subversión al performar sus identidades sexogénicas no binarias y dar cabida al ejercicio de su sexualidad. En este sentido, esos cuerpos subversivos y abyectos son encarnados por lxs sujetxs contrasexuales, es decir, aquellos que constituyen formas de relacionarse con el mundo deconstruyendo la naturalización del sistema heteropatriarcal mediante sus prácticas sexoafectivas y corporales (Preciado, 2020). El concepto de contrasexualidad de Paul B. Preciado (2020) pone de relieve que lxs sujetxs no heterosexuales contravienen la disciplina sexual en el ámbito institucional y cultural, al reapropiarse de su cuerpo para amplitud a sus posibilidades de placer.

Para Preciado, la sexualidad se define como una política corporal que centraliza y naturaliza la genitalidad como único vehículo para la reproducción y la producción de placer y erotismo. Por ello, en la contrasexualidad reapropiarse del cuerpo y descolonizarlo de las políticas se difunden subjetividades tan profundas que demuestran la innaturalidad de la genitalidad es un acto irruptivo y politizado. La contrasexualidad es una forma de resistencia, de micropolítica que se encarna en el cuerpo cuyos alcances transgresores se pueden observar en dos temporalidades. La primera de forma paulatina en tanto los cambios institucionales, el Estado y las transgresiones de las tecnologías sexuales adscritas a los cuerpos. Es decir, el cambio estructural para el reconocimiento de las contrasexualidades como sujetxs políticos se hace mediante avances a largo plazo, ejemplo de ello, el matrimonio igualitario o la transición identitaria de las personas transexuales. La segunda temporalidad es resultado de las múltiples geograficidades que se concatenan en los lugares apropiados, proceso en el cual las

contrasexualidades plasman en ellos los códigos socioculturales en la cotidianidad mediante la performatividad de sus identidades. O sea, haciendo de su existir una realidad visible, más allá del reconocimiento del Estado o las instituciones.

En este sentido, el potencial del concepto contrasexualidades radica en reconocer en lxs sujetxs, más allá de una acción política, militante o de resistencia grupal, los diversos lugares de enunciación que les confiere el sistema heteropatriarcal en el ostracismo sexual, desde donde constituyen sus propias estrategias de resistencia en la cotidianidad. Aunado a ello, el sentido contrasexual, enmarcado en la teoría *queer*, apunta a las formas de socialización al poner de por medio el placer-saber, es decir, a las formas de generar vínculos sexoafectivos y de sociabilidad que están dirigidos por el sentido del deseo y placer no heteronormado, tales como el enamoramiento, el ligue, los besos, los abrazos, la erotización o el ejercicio de la sexualidad; y por lo tanto, a partir de estas prácticas las contrasexualidades constituyen subjetividades contrahegemónicas en el sistema heteropatriarcal (Preciado, 2019; 2003; Foucault, 2009; 2004).

El planteamiento de nombrar contrasexualidades a todos aquellxs sujetxs que en la escritura sociocultural del sistema heteropatriarcal han tenido una falla en su codificación (Preciado, 2020) permite reconocer múltiples lugares de enunciación y subversión que contravienen las formas heteronormadas de constituir al cuerpo como tecnología para el control reproductivo, erótico, sexual y afectivo. Así como también la complejidad de categorías socioculturales en nuestras realidades latinoamericanas, que se intersectan en las corporeidades producto de la colonización y los procesos postcoloniales. Ejemplo de ello, la vejez, el trabajo sexual, el consumo de servicios sexuales, los cuerpos amputados o tullidos, las prácticas sexuales no genitales, el placer no heteronormado o la propia asexualidad. De esta manera, en América Latina el concepto de disidencias sexuales se utiliza ampliamente para designar a dichos sujetxs que forman parte de la diversidad sexo-genérica (Salinas, 2008; Mogrevo, 2012), esto con el fin, también, de latinoamericanizar la teoría *queer*. Sin embargo, el concepto de disidencia sexual remite a un posicionamiento de desacuerdo, separación y sentido crítico del sistema dominante heteropatriarcal (Mogrevo, 2008; Salinas, 2008; Figari, 2009). Es decir que, el concepto de disidencia sexual implica una posición política, crítica y militante que diside, pretendiendo separarse y romper con el sistema heteropatriarcal, las biopolíticas del Estado y las identidades comercializadas LGBTIQ+, producto del neoliberalismo y el neocolonialismo (Salinas, 2008; Rubino, 2019; Mogrevo, 2008; 2012).

Empero, mi propuesta sobre el concepto de contrasexualidades no debe quedarse en ese posicionamiento crítico, sino que reconoce los diversos lugares de enunciación, las formas de asimilar la realidad socioespacial en la que habitan; por consecuencia sus estrategias de resistencia pueden ser conscientes o no para irrumpir y transformar el sistema heteropatriarcal. Aquí cabe señalar, que Preciado (2020) menciona que lo contrasexual es una forma de desconocer el Estado o instituciones heteropatriarcales, pero paradójicamente también argumenta que las contrasexualidades no pueden eludir su posición como sujetxs políticos y, paulatinamente, ir transformando el sistema (Preciado, 2020: 23; 2003). En este sentido, las contrasexualidades desde la cotidianidad de sus prácticas, la performatividad del placer/saber para relacionarse con el mundo, sin ser necesariamente críticos, militantes o separatistas, dinamitan el género y el sistema heteropatriarcal.

Entonces, las contrasexualidades son todos aquellxs sujetxs incómodos que amenazan la permanencia del sistema binario, del género, la reproducción, la constitución de las familias, las identidades y las formas tradicionales del placer, el deseo y lo erótico. La escritura heteropatriarcal labrada en los cuerpos contrasexuales es modificada mediante sus prácticas transgresoras, recodificando los valores y los códigos socioculturales respecto a las múltiples posibilidades de emprender el placer, el cuerpo y las subjetividades para constituir sus propios mundos, sus propios territorios. Así, todos aquellxs sujetxs incómodos son los putos, las putas, las machorras, los jotos, las vestidas, las lenchas, las locas, los lilos, las marimachas, las transformers, las mujeres-hombre, los mujercitos, los raros, los maricones, los prostitutos, los biciletos, los asexuales, intersexuales o hermafroditas... Incomodidad que se profundiza si se le añade la edad, tales como las infancias trans o la vejez. La transgresión emerge en las formas de constitución de las familias no tradicionales como los hogares monoparentales, lesboparentales, homoparentales o poliparentales.

Reflexionar sobre las contrasexualidades en la vejez y sus geografías me permite reconocer diferentes lugares de enunciación y procesos de envejecimiento, tomando en consideración las historias de vida y los contextos socioespaciales, políticos y económicos en que se han desarrollado sus historias de vida. El contexto fronterizo de Tijuana interviene en la configuración de las geografías en la vejez, en tanto que es una ciudad que conforma una ciudad metropolitana transnacional, pero también porque es punto de llegada y partida de migrantes de todas partes del mundo. Ese cosmopolitismo permea a la ciudad de múltiples

geografías de las otredades migrantes nacionales, latinoamericanas e internacionales, que se encuentran y desencuentran en la configuración del paisaje urbano contrasexual de Tijuana (Félix, 2011). A este contexto socioespacial e histórico de las vejeces contrasexuales en Tijuana se aúna el rezago en torno a la visibilidad política y cultural LGBTIQ+, lo que ha marcado sus trayectorias de vida y las formas de habitar la ciudad en el proceso de envejecimiento.

De esta manera, el cuerpo como primera escala espacial donde las contrasexualidades encarnan sus experiencias, socializan y resisten, se enfrenta a un proceso de desterritorialización de las biopolíticas del Estado heteropatriarcal, es decir, que van desenmarcándose de las formas de control y poder que el sistema heteropatriarcal ejerce sobre ellas (Preciado, 2003; Johnston, 2016), ejerciendo así su capacidad de agencia sobre sus propios cuerpos mediante la performatividad de sus identidades. Y en el caso de la vejez contrasexual es ineludible la materialidad del paso del tiempo en los cuerpos (Arber y Ginn, 1996; Mc Mullin, 1996), pero justo desde ese posicionamiento hay un proceso de transterritorialización al pasar a otra etapa etaria. Es decir, el cuerpo contrasexual al pasar de la adultez a la vejez va siendo codificado para aprehender las nuevas normas y reglas de comportamiento y expectativas de vida.

El cuerpo es una tecnología de poder biopolítico que permite reconstruir campos semióticos sobre los cuerpos vivibles, servibles y funcionales para el Estado y la sociedad, clasificándolos en edades para determinar cuáles son las funciones que deben cumplir para la reproducción sexual o producción económica (Preciado, 2020; 2008; De Beauvoir, 2016). Por lo tanto, el cuerpo no es sólo una materialidad biológica, sino un lugar donde se constituyen las fuerzas sociales y las resistencias de lxs sujetxs ante las normativas sociopolíticas (McDowell, 1999; 1996; Smith, 1992; Domínguez, 2019). La teorización del cuerpo como escala espacial permite analizar los procesos sociales de su constitución como corporeidades modeladas por el poder, que en el contexto actual de la globalización también tienen injerencia en él (Soto, 2013; Bru, 2006).

Como lo mencionan Gilian Rose (2007) y Landzelius (2011), reconocer la materialidad de lo subjetivo es importante pues es una forma de manifestación de las relaciones de poder. En este sentido, la primera materialidad es el cuerpo y es en él donde se manifiesta el género que, a su vez, en el caso de las contrasexualidades, al ejercer una ruptura con los espacios heteronormados articulan espacialidades donde está permitido el libre ejercicio de sexualidades fuera de la norma. Así, lxs sujetxs dotan de significados a un espacio material que se dinamiza mediante lo

subjetivo, es decir, un espacio inmaterial que también da sentido a las diferentes performatividades de las contrasexualidades.

La geografía de género cimentó los principios epistemológicos sobre los que se desarrollaría la geografía *queer*, partiendo del cuerpo como primer lugar donde convergen y divergen poder y resistencias (Knopp y Brown, 2007; Binnie, 1997). La geografía *queer* o geografía contrasexual para la perspectiva latinoamericana, problematiza el reconocimiento de las contrasexualidades como sujetos ontológicos de su episteme y presta atención a la performatividad como actos relacionales al espacio, poniendo de por medio el cuerpo para perturbar, desajustar y subvertir las normas heteropatriarcales (Islas, 2020; Binnie, 1997; Binnie y Valentine, 1999). En otras palabras, la performatividad es la repetición de actos que dan forma al *habitus* y *hexis* corporal de lxs sujetos y están cargados de poder para normativizarlos y regularlos (Bourdieu, 1999; Preciado, 2020; Domínguez, 2019). El *habitus* contrasexual se corporeiza partiendo de elementos que estructuran el sistema cultural en el que están insertos, pero lo transforman en sus corporeidades (*hexis*) contrasexuales subvirtiendo el *habitus* hegemónico de género. En este sentido, la *hexis* corporal de las contrasexualidades es relacional al sistema cultural en el que se encuentran (Bourdieu, 1999), es decir, no se puede desapehenderse de su contexto cultural, pero en sus performatividades contrahegemónicas va plasmando en el espacio la recreación de nuevos códigos, normas y reglas de género que irrumpen en el *habitus* de la matriz heterosexual (Rose, 2007; Butler, 2006; McDowell, 1995; Valentine, 1996).

Cabe señalar que, como he problematizado anteriormente, lxs sujetos de la teoría *queer* están definidos por Preciado (2020; 2003) como sujetos contrasexuales, o como yo lxs denomino: contrasexualidades. Entonces, para aclarar, la geografía que indaga en la importancia de las relaciones entre las contrasexualidades y el espacio es la geografía *queer* para el contexto anglófono, y geografía contrasexual para nuestras realidades latinoamericanas. Por ello, la importancia de definir más que nuestros intereses académicos, la ontología u ontologías de lxs sujetos que han desestabilizado el régimen heteropatriarcal. A partir de aquí, me referiré como a la geografía contrasexual como disciplina análoga de la geografía *queer*.

De esta manera, la geografía contrasexual apunta al proceso de deconstrucción del espacio heteropatriarcal, siendo lxs sujetos contrasexuales quienes perturban su naturalización a través de las performatividades de sus identidades, prácticas de sociabilidad y su sexualidad “perversa” y no reproductiva. De esta manera, el cuerpo de las contrasexualidades se convierte en el primer

productor de sus espacios subversivos, teniendo la capacidad y posibilidad de transformar los códigos y relaciones de poder insertas en el espacio (Islas, 2018; 2020; Johnston, 2016). El factor erótico y la sociabilidad de las prácticas erótico-afectivas de las contrasexualidades se van plasmando en el espacio a partir del cuerpo (Knopp, 2011; 2007; Binnie, 1997; 2007; Cream, 1995). Por ejemplo, mediante la identificación de los roles sexuales, los fetiches, el juego con la hiperfeminidad, la asexualidad, el travestismo, la transexualidad o la experimentación de placeres sexuales. La reunión o apropiación de los espacios por parte de las contrasexualidades propician que sus corporeidades asienten y despliegue su existencia, identidades, deseos, aspiraciones o placeres, significándolos y demarcando sus límites frente al mundo heteropatriarcal.

Este proceso para algunos geógrafos contrasexuales lo identifican como sexualización de los espacios a través del vínculo de la cotidianización de la performatividad de las contrasexualidades y sus espacios, que permite el vaciado de significados, códigos, valores y nociones del mundo desde las posiciones marginadas en el mundo heteronormativo (Bell y Valentine, 1995; Valentine, 2003; Browne y Browne, 2016; Johnston, 2016). De esta manera, las contrasexualidades plasman sus identidades en los espacios mediante los actos performativos adscribiéndose a ellos e inscribiéndolos a sus cuerpos puesto que hay un sentido de ubicuidad para comprender y darle sentido a su sexualidad e identidad (Landzelius, 2011; Valentine, 1996; Knopp y Brown, 2007; Oswin, 2011). Los espacios sexualizados pueden ser desde los de consumo, religiosos, para encuentros sexuales o domésticos.

Sin embargo, el proceso de sexualización es amplio y cabría también como parte del análisis de la heterosexualización de los espacios. Por esta razón, y con base en lo discutido en los párrafos anteriores, propongo desarrollar el concepto queerificación que apunta al proceso de espacialización de las contrasexualidades en el que cotidianizan su presencia, prácticas y categorías que atraviesan sus corporeidades abyectas: edad, raza, etnia, lengua, nivel educativo, etc. En este sentido, Jon Binnie (1995:175-176) menciona la queerificación (*queerification*) como esa toma del espacio por parte de las contrasexualidades, donde sus prácticas y su presencia en público comienzan a ser naturalizadas. Entonces, hay un proceso de apropiación en el cual significan sus lugares de sociabilización, se vuelven parte de la cotidianidad del entorno en que se ubican. Entonces, a partir de este análisis que él hace sobre el barrio Soho en

Londres, retomo el concepto para apuntar que este proceso de apropiación detona en la deconstrucción y desnaturalización del mundo heteronormado.

La queerificación incorpora las materialidades, subjetividades y emocionalidades espaciales, donde lxs sujetxs generan un sistema de símbolos, códigos, reglas y valores que les identifica como contrasexuales, a través de la performatividad de sus identidades (Islas, 2020; 2018). Las geografías de las contrasexualidades también son una forma de queerificar el cuerpo, no solamente los lugares donde se performa la identidad o la sexualidad. Así, cuando se piensa en las geografías de las contrasexualidades en la vejez, esta etapa etaria se convierte en un elemento más de la queerificación, puesto que el placer/saber no está supeditado a la edad joven o reproductiva. A partir de aquí es que el reconocerse como contrasexualidades gerontas y sus prácticas de sociabilidad y sexoafectivas implica que en los lugares que habitan y transitan son queerificados, puesto que su existencia se ve, se observa y se aprecia más allá de los límites de la estructura cultural (Braidotti, 2015; Butler, 2020). Con esto quiero decir que la vejez también se performa, y como acto performativo está cargado históricamente de violencias y relaciones de poder que han sido naturalizadas e invisibilizadas (Butler, 2020), adscribiéndose a la condición contrasexual de lxs sujetxs en su vida cotidiana, queerificando su cuerpo, su espacio doméstico y los lugares de recreación social y sexo afectivo.

De esta manera, la geografía contrasexual en esta investigación pone el cuerpo como eje transversal, problematizado en tanto es una unidad espacial desde donde el individuo reconoce su constitución como sujetx y las relaciones de poder que le atraviesan. Pero también, desde el cuerpo se ejerce la capacidad de agencia para irrumpir y subvertir esas relaciones poder. El cuerpo contrasexual desde su geografía, y lugares de enunciación, propone nuevos diálogos con el sistema heteropatriarcal a lo largo de su trayectoria de vida como las formas de hacerse visible desde las prácticas cotidianas como el empleo, las religiosidades, la militancia, espacios culturales o lugares para el ejercicio libre de la sexualidad, que culmina con la vejez como una materialidad de la historicidad de lxs sujetxs, una representación social, subjetiva y de resistencia. Es decir que, en las trayectorias de vida de las contrasexualidades en la vejez, el cuerpo se ha convertido en esa materialidad de negociación para el reconocimiento sociocultural y político de su existencia en el sistema heteropatriarcal, anclando huellas, marcando vetas y cosechando logros para las generaciones venideras.

En suma, lo que interesa a la confección teórica de esta investigación es entretejer el espacio, la contrasexualidad y la vejez, que finalmente tienen como centro de concatenación el cuerpo y sus formas de performarlo, situarlo, transitarlo y apropiarse de él. El acercamiento a las contrasexualidades en la vejez habitantes de Tijuana es a través del vitral de la geografía contrasexual, la cual se irá enriqueciendo mediante el análisis de los procesos de constitución de las geografías, su articulación y las relaciones con el sistema heteropatriarcal edadista.

### 2.3 Vejez contrasexual: el cuerpo viejo productor de gerontoespacios

Los primeros trabajos de la gerontología geográfica se abocaron a estudiar la configuración de los ambientes socioespaciales en que se desarrolla el envejecimiento, principalmente en casas o residencias. El trabajo inaugural de la geografía gerontológica de Golaut (1972) titulado *Residential location and Spatial Behaviour of Edelry*, centraba su atención en los significados de los espacios habitados por las vejeces. A este trabajo le prosiguió *¿Prisioneros del espacio?* obra de Graham Rowles (1978), en la que se cuestiona la movilidad espacial, los alcances de la conquista por el espacio y el cuestionamiento de la casa como lugar de aletargamiento y confinamiento por la sociedad edadista. Esta obra de Rowles devela los diálogos interdisciplinarios entre la gerontología, la geografía humana y los Estudios Culturales, mimos que colocan a lxs sujetxs y sus espacios como centro de análisis de la experiencia del envejecimiento.

De esta manera, voltear la mirada hacia las vejeces considerando sus experiencias y contextos socioespaciales e históricos devino en un interés por comprender el proceso de envejecimiento de forma situada, emocional, reflexiva y afectiva (Skinner, Cloutier y Andrews, 2015; Skinner, Andrews y Coutchin, 2018; Milligan y Tarrant, 2018). El desarrollo de la perspectiva fenomenológica, posmoderna y deconstructivista pone a la luz los juegos de poderes que intervienen en la experiencia de las edades (Iacub, 2018; 2013). Así, se abrieron puentes y se establecieron conexiones entre la gerontología crítica y el feminismo que propusieron mirar la edad como una categoría sociocultural más relevante que constituye a lxs sujetxs y que, también a través de ella, se pueden dilucidar las desigualdades, exclusiones y vulnerabilidades (Arber y Ginn, 1996; Yuni y Urbano, 2008; Skinner, Andrews y Coutchin, 2018).

El acercamiento hacia el tema de la vejez desde los Estudios Culturales parte de que la edad y el proceso de envejecimiento no sólo es un evento biológico y cronológico, sino que en éste

intervienen procesos políticos, sociales, económicos y culturales que condicionan la experiencia de vejez de lxs sujetxs (Gullete, 2000; Moody y Sasser, 2014). Al respecto, José Manuel Valenzuela (2015) apunta a la biocultura como la lectura semántica del cuerpo con relación a las relaciones de poder fijadas en él, para definir los roles sociales en ellos. Esto deviene en la modelación de la experiencia de lxs sujetxs encarnada en su cuerpo como espacio de resistencia ante dichas representaciones sociales. El proceso de envejecimiento como parte de un ritmo natural del tiempo sobre el cuerpo se codifica acorde a los relojes sociales y su función en el sistema capitalista y heteropatriarcal (De Beauvoir, 2016; Mc Mullin, 1996). Por ello, la semiotización del cuerpo en las diferentes etapas etarias permea en la estructura social y las experiencias de lxs sujetxs en proceso de envejecimiento, por lo que la propuesta de la teoría crítica, el posmodernismo y la gerontología social permiten replantear, redefinir y abordar el concepto de vejez desde diferentes aristas.

En este sentido, la lectura hermenéutica en torno al proceso de semiotización etaria de los cuerpos trastoca que la vejez tiene una connotación negativa, de rechazo, como parte de las políticas de las edades para clasificar a lxs sujetxs y sus funciones (Iacub, 2013; 2018; Powell, 2006). Por ello, más que hablar de edadismo como acto discriminatorio y violento basado en las jerarquías de ventajas y desventajas de la edad referido a la vez, es pertinente identificarlo como viejismo (*ageism* en inglés) (Iacub, 2013; Salvarezza, 1998; Rada, 2018). Entonces el viejismo es un mecanismo diferenciador, estigmatizante y marginador hacia lxs adulxs mayores (Rada, 2018), por lo cual la palabra viejo o vieja para referirse a una persona en edad avanzada puede resultar ofensivo en nuestro esquema y sistema de valores. Por tal motivo, aunque se ha optado por utilizar adultos mayores como forma de referirse a las personas de 60 años o más, he optado por utilizar la palabra geronte, geronto o vejeces para referirme a lxs sujetxs que se encuentran en esta etapa etaria. La utilización de geronto, geronte o vejeces en plural como sustantivo lleva implícitamente la característica etaria, la neutralidad del género y un distanciamiento despectivo de la palabra vieja o viejo.

Esta mirada crítica del trato de la vejez coadyuva a dismantelar los prejuicios y estigmas de la llegada a esa etapa, que además va adquiriendo significados y experiencias particulares dependiendo de los cursos de vida, del género, la orientación sexual, la raza o la situación económica. De esta manera, la investigación aquí planteada entreteje un diálogo con la teoría *queer*, las contrasexualidades y la espacialización de sus prácticas, cuyo punto de partida es la

experiencia encarnada en el cuerpo viejo. Aunado a ello, cabe señalar que el contexto fronterizo de Tijuana, donde se enmarca esta investigación, recupera la historicidad como elemento intrínseco, no sólo de la vejez, sino del marco de relaciones socioespaciales en las que las contrasexualidades van constituyendo sus geografías en la vejez. Es decir, el tiempo como un elemento que se concatena en diferentes escalas espaciales y que también permite definir la vejez desde diferentes lugares de enunciación (Tulle y Mooney, 2002; Skinner, Cloutier y Andrews, 2015; Andrews y Philips, 2005). Por lo tanto, la adscripción y producción de códigos socioculturales en los que se constituye el proceso de envejecimiento de las contrasexualidades. Ahora bien, aunque he mencionado que la vejez es una etapa etaria encarnada como experiencia, el concepto es polisémico, con múltiples miradas médicas, biológicas, sociales o demográficas, lo que indica que no es universal. Sin embargo, desde la gerontología crítica las edades pueden ser clasificadas en fisiológicas, cronológica y social, aunque el hilo conductor de las tres es la lectura sociocultural (Arber y Gin, 1996; Mc Mullin, 2002). Ninguna de las edades tiene un significado per se, todos los cambios, aun así, sean biológicos pasan por sistema interpretativo de la codificación cultural. En la definición de la vejez, la edad fisiológica y los cambios del organismo parecieran que son imprescindibles, absolutos y legítimos, sin reparar que dicha evolución del cuerpo obedece también a factores socioculturales como la alimentación o el trato del cuerpo durante el curso de vida. Principalmente, en los tiempos y ritmos biológicos del cuerpo humano el desgaste del organismo, el descenso de capacidades motrices o psicológicas son signos de la llegada a la vejez (Hooyman y Kiyak, 2011; Moragas, 2004; Moody, 2002). Esto se vincula una falta de productividad, de reproductividad y de dinamización de la economía, con lo que dichos cambios biológicos pasan por un proceso de codificación cultural (De Beauvoir, 2016; Iacub, 2018).

Por tanto, en la estructuración sociocultural de las edades tiene un discurso médico que legitima las acciones políticas para su clasificación. Ejemplo de ello, es que se haya definido que la vejez inicia a los 60 o 65 años de edad (Andrés, Gastón y Oddone, 2013), durante las Asambleas Mundiales sobre el Envejecimiento, llevadas a cabo en 1982 y 2002. Definir la edad desde el sistema político está basado también en las implicaciones económicas, de salud y demográficas que los Estados deben atender. Entonces, las vejeces se definen dentro de esta etapa dependiendo de la edad de jubilación, estén dentro o no de la formalidad, aquí hay una asociación inmediata entre la materialidad corporal del tiempo de la existencia humana, las facultades laborales y la

edad cronológica de 60 años que marca el inicio de un estadio nuevo en que la fuerza de trabajo disminuye (Beauvoir, 2016). Delimitar el inicio de la vejez desde una decisión política es una forma de control biopolítico sobre la población, de intervención sobre sus cuerpos, sus actividades y la percepción sociocultural que se debe tener sobre las personas gerontas al cumplir los 60 años.

Por ello, cuando Gaullier (1988) dice que la vejez no existe y que sólo es la edad puesta en la piel, remite a una construcción social de los cuerpos y las funciones que deben de cumplir en la sociedad, las expectativas, las normas la renovación demográfica que también van delimitando las autorrepresentaciones de lxs sujetxs en torno a su edad. Es decir, que los relojes sociales imponen las actitudes y limitan las expectativas sobre los deseos, anhelos y actividades que deben tomar por el hecho de cumplir con el rango de ciertas edades (Neugarten, 1996; McMullin, 1996). La vejez, según la institución social, pasa a ser un lugar marginal debido a la baja de su productividad como fuerza de trabajo (De Beauvoir, 2016; Garrocho y Alanís, 2016).

Con base en lo anterior, para esta investigación defino el inicio de la vejez a los 60 años, como resultado de las políticas etarias y las codificaciones bioculturales asociadas a la capacidad productiva, reproductiva, de contribución social y económica de lxs sujetxs, así como al acercamiento a la edad límite de la esperanza de vida (De Beauvoir, 2016; Ortega, 2003; Moody y Sasser, 2014; Garrocho y Alanís, 2016). Asimismo, retomando la propuesta biocultural, desde José Manuel Valenzuela (2015), defino el inicio de la vejez a partir de los 60 años lo cual me permite discutir, criticar y analizar la ductilidad de dicha definición, al colocar los cuerpos gerontes como lugares de resistencia frente a la clasificación social etaria y heteropatriarcal, las limitaciones, desventajas y las estrategias para sortear el viejismo.

Las diferentes dimensiones de las edades, fisiológica, social y cronológica se territorializa en nuestros cuerpos para cumplir funciones, expectativas y adquirir comportamientos de acuerdo con la etapa etaria en que nos encontremos. Por ejemplo, la edad cronológica toma sentido a partir de los estereotipos, roles sociales y atributos a los gerontes (Andrés, Gastrón y Oddone, 2013), mediante las ideas de desexualización, deserotización, infantilización, cuerpos enfermos o una carga económica y social para la familia (Arber y Gin, 1996; Hooyman y Kiyak, 2011; Fruhauf y Orel, 2016). Las huellas del paso del tiempo en los cuerpos se materializan y se les va atribuyendo estos significados que los desproveen de una agencia ante el sistema heteropatriarcal etarista que privilegia los cuerpos jóvenes. Asimismo, el cuerpo viejo es

identificado por la pérdida de elasticidad en la piel y melanina en el vello corporal; dificultades motrices, de memoria o la declinación de la actividad sexual. A esto se añaden los cambios en la percepción sensorial, las habilidades cognitivas y la capacidad adaptativa (Moody y Sasser, 2014; Orel y Fruhauf, 2015).

Más allá de la definición política de la vejez, la experiencia de encarnarla implica cambios individuales tanto a nivel psicológico, emocional, sexual y en las relaciones sociales. Estas características que se logran dilucidar en el concepto de vejez que plantea interconecta lo biológico, la edad cronológica y las percepciones sociales, para comprender la experiencia del proceso de envejecimiento a la luz de otras categorías que se intersectan con la edad, como la contrasexualidad. La relevancia de esta postura biocultural y desde la gerontología crítica es que se retoman las experiencias y narrativas de lxs sujetxs envejecidos y la forma como van tomando consciencia del paso del tiempo en su corporalidad, pero también del paso del tiempo de la sociedad y el impacto de sus acciones en ella (Iacub, 2018; Calasanti, 2004; Settersten y Ángel, 2011).

En este sentido, mi concepto de vejez considera al sujetx al sujetx como centro de la experiencia desde donde se constituye ese sentido de envejecimiento en un diálogo intersubjetivo con sus coetáneos, en conexión con el marco socioespacial en el que se ha desenvuelto a lo largo de su curso de vida. Entonces, la vejez es la síntesis y consecuencias de aspectos personales, biológicos, culturales y socioeconómicos, de experiencias e interacciones sociales acumuladas a lo largo de la vida (Vázquez, 2003: 226-227). O como lo mencionan Tulle y Mooney (2002), la vejez como un lugar de agencia y un proceso de autorreconocimiento en continua tensión entre la representación social y la experiencia individual. En esta conceptualización es importante también rescatar los cursos de vida, entendidos como las trayectorias de vida que dan cuenta de la experiencia actual del individuo, del forjamiento de su humanidad, de su identidad y de las formas de explorar el mundo en otro momento de su vida (Hooyman y Kiyak, 2011; Moody, 2002).

Las vejezes no ocupan un lugar pasivo y periférico, aunque no sean el centro de atención de la sociedad edadista, siguen produciendo códigos, símbolos y valores que se adscriben al sistema sociocultural en el que se encuentran, con lo cual ejercen su capacidad de agencia para denotar cómo viven las vejezes desde sus lugares de enunciación (Burry, 1996; Mc Mullin, 2002; Tulle y Mooney, 2002), ya sea como mujeres u hombres heterosexuales, homosexuales, bisexuales o

transexuales. Es decir, que las vejeces plasman sus experiencias en los lugares donde habitan, desde donde se relacionan con el mundo.

Por lo tanto, este concepto de vejez me permite reconocer la agencia de lxs sujetxs para explorar las formas subversivas, contestatarias y de agencia ejercida por parte de las contrasexualidades en la vejez que transgreden el sistema heteropatriarcal y edadista, para comprender sus formas de habitar, transitar y relacionarse con el mundo, mientras cuestionan además del sistema género binario, la naturalización y estereotipación de la vejez. Por ello, es importante definir la vejez como lugar de enunciación y resistencia, donde la agencia permite yuxtaponer y supeditar la capacidad de dominio de lxs gerontes sobre sus vidas, las batallas y los retos a los que se enfrentan en su contexto espaciotemporal (Ferraro, 2016; Burry, 1996). El curso de vida está asociado a las relaciones y contextos socioculturales, económicos y políticos, de una manera no lineal ni cronológica, sino compleja; mientras que la trayectoria de vida remite a un proceso lineal de la evolución de lxs sujetxs a través del tiempo (Rada, 2018).

De esta manera, la vejez no es homogénea, hay un estatus social conquistado a través del tiempo y las historias de vida (Linton, 1992), que define los recursos con los que lxs sujetxs envejecidos cuentan para hacer frente al reloj social al que se le encasilla, las políticas públicas, la precarización económica y social en cuanto a interacción social, los cuidados y acceso a servicios de salud. El curso de vida de las vejeces influye en sus experiencias y subjetividades (Bengton, 2009), o como se ha planteado en esta investigación de corte espacial, en las formas de constituir sus geografías y sistemas de interacción socioespacial. De esta manera, los posicionamientos, códigos, eventos históricos o sociales y contextos espaciotemporales que comparten las vejeces en sus trayectorias de vida, hacen que se conformen cohortes generacionales. Ejemplo de ellos, las vejeces contrasexuales de Tijuana comparten historias de lucha, de discriminación, de violencias debido al contexto temporal en el que no era visible lo LGBTIQ+, y por otra parte el contexto espacial de las ciudades fronterizas y conservadoras. Las contrasexualidades gerontas comparten eventos que han conformado sus trayectorias de vida, tales como la persecución, represión y acoso por parte del Estado, las autoridades y la sociedad en los años setenta y ochenta; la estigmatización del VIH/SIDA; la expulsión de sus núcleos familiares y la conformación de nuevos núcleos y lazos de parentesco no consanguíneo; así como también el proceso de empoderamiento, politización y lucha (Orel y Fruhauf, 2015). Estas trayectorias de vida en los contextos en que se hayan vivido se reviven a través de las memorias,

que no sólo quedan en la narrativa de los gerontes, sino también en sus cuerpos (Beauvoir, 2016), donde pueden hallar marcas del pasado y remembranzas físicas, emocionales y afectivas que remitirán a eventos que hoy permiten comprender su habitar en el mundo (Rowles, 1978; Skinner, Andrews y Cutchin, 2018).

Como he planteado en los apartados anteriores, el cuerpo como primera escala es una construcción sociocultural que tiene sentido en tanto que su posicionamiento espaciotemporal en la sociedad le va constituyendo (Merleau-Ponty, 1989; Smith, 1992). Con esto quiero afirmar que la temporalidad del cuerpo en el proceso de envejecimiento tiene como factor importante la ubicación geográfica, en cuanto a su posición social (orientación sexual, clase, etnia, nivel educativo, etc.), puesto que los códigos, significados y símbolos van a espacializarse en él dependiendo de las representaciones sociales donde habita dicho sujetx viejo. Aunado a ello, las corporeidades viejas concatenan a través de sus trayectorias de vida marcas de tiempos y espacios por donde ha habitado, transitado y experimentado el mundo (Rowles, 2018; Hopkins y Pain, 2007). Por lo tanto, el cuerpo viejo tiene adscritos los relojes sociales que remiten a las normas y reglas que debe performar (Monchietti, 2013), los cuales evidencian una minusvalía, una imagen negativa y de marginalidad (Olivé, 1994).

Ahora bien, las corporeidades envejecidas de las contrasexualidades fungen como espacios de batalla a lo largo de periodos y espacios sociales globales, nacionales, comunitarios y personales. Como lo afirma Herron (2018) el cuerpo viejo encarna emociones pasadas y presentes que se vuelven vestigios vivientes mientras son narradas las historias, las cuales se convierten en puntos de tensión entre un pasado donde fueron centro de atención como corporeidades jóvenes y productivas y un relegamiento al espacio doméstico por los atributos de su ineficiencia en la sociedad gerontofóbica (De Beauvoir, 2016; Orel y Fruhauf, 2015). De Beauvoir (2016) argumenta que la vejez es percibida hasta que la sociedad comienza a señalar las rugosidades en su cuerpo, la inocuidad de sus actividades y un paulatino confinamiento a la esfera doméstica donde pareciera, en palabras de Rowles (1978), son prisioneros.

La corporeidad envejecida se construye en una tensión constante entre la representación social y el sentido de resistencia de lxs sujetxs ante los estereotipos y roles sociales asociados a ellos (Peace, Holland y Kellaher, 2005; Tuller y Mooney, 2002). En esta tensión, la agencia de lxs sujetxs en proceso de envejecimiento toma sentido en tanto que las actividades y prácticas que realizan pueden ser irruptoras en el sistema heteropatriarcal, y entrar en una constante disrupción

en las relaciones intergeneracionales. Ejemplo de ello, la ridiculización de las vejeces contrasexuales en los espacios LGBTIQ+ si no cumplen con los roles asociados a ellas como proveedoras y consumidoras de la juventud, lo erótico, lo sexoafectivo o la visibilidad, tal es el caso del *sugar daddy*, la *sugar mommy*, clientelas de sexo o compañía, dilucidándose, así, las relaciones de poder intergeneracionales. Es decir, que cumplan un modelo dominante masculino, como ser gay, viejo, activo, adinerado y atractivo.

Entonces, el cuerpo envejecido de las contrasexualidades al performar su identidad se convierte en un elemento subversivo, no pasivo y transformador de la realidad y los relojes sociales. Esta capacidad de agencia desde los estudios de la gerontología crítica pone en primer lugar la subjetividad y experiencias de las vejeces (Moody, 2002; Orozco et al, 2006), por lo tanto, permite entonces, reconocer la experiencia de lxs sujetxs encarnada en las corporeidades viejas y que se intersectan con otras variables sociales como la clase, la etnia o el estrato socioeconómico, como elementos constitutivos de la configuración de lugares, donde se apropian de los espacios que les dan sentido a sus vidas y que se integran con las dinámicas sociales intergeneracionales (Rowles y Chaudhury, 2005; Skinner, Cloutier y Andrews, 2015).

Dicho de otra manera, las contrasexualidades en la vejez configuran sus propios espacios donde plasman sus geografías, sitúan sus corporeidades e imprimen sus cosmovisiones y formas de habitar el mundo, lo que acuñaré como gerontoespacio. Los gerontoespacios están conformados por tres elementos: el primero, a partir de la concepción del mundo desde sus geografías como vejeces contrasexuales, es decir, la consciencia del paso del tiempo y espacio a lo largo de su trayectoria de vida; el segundo, la percepción del mundo, es decir la forma como se relacionan con el mundo; y el tercero, las sensaciones, es decir los afectos, las emociones y sentimientos que son gestados desde sus cuerpos parlantes. Estos tres elementos son configuradores de lugares (Tuan, 1974), siendo la materialidad del tiempo en sus cuerpos el elemento que se imprime y configura gerontoespacios definidos por los atributos, significados y símbolos que los constituye como cuerpos gerontes y su habitar en el mundo que pone en el centro de atención a las juventudes y los adultos en edades productivas, reproductivas y con capacidad de gasto para dinamizar el mercado.

El término gerontoespacio lo acuño desde una mirada fenomenológica y existencialista, el cual refiere a la espacialización de la experiencia de las vejeces contrasexuales que se queda plasmada en los lugares donde depositan y reposan su existencia; desde donde se relacionan con

el mundo, es decir, como habitan el mundo y se relacionan con él (Giglia, 2012; Seamon, 1979). Así, es posible pensar diferentes escalas espaciales de las vejeces contrasexuales en las que se insertan para integrarse a las dinámicas socioespaciales con otros contextos socioculturales e intergeneracionales. Hopkins y Pain (2007), Skinner, Andrew y Cutchin (2018) plantean vetas de análisis espacial más allá del espacio doméstico, prestando atención a las relaciones con los vecindarios y las relaciones intergeneracionales, las cuales permiten dar sentido a los relojes sociales y comprender las dinámicas de movilidad, relaciones espaciales y formas de constituir los lugares desde subjetividad de los gerontes (Herron, 2018).

De esta manera, en esta investigación es importante situar al cuerpo viejo contrasexual respecto al régimen edadista y heteropatriarcal; pero sobre todo observar las particularidades de los entornos en los cuales se desenvuelve, en este caso las particularidades de ciudades fronterizas, conservadoras y con un rezago en materia de políticas públicas LGBTIQ+ y gerontológicas como lo es Tijuana. Los geógrafos Skinner, Andrews, Cutchin (2018), Hopkins y Pain (2007), entre otros, han trazado las genealogías de los estudios de una geografía gerontológica en las cuales enmarcan la multiescalaridad de la vejez y sus formas de espacialización partiendo de la casa como espacio de confinamiento.

Como se ha discutido en todo este capítulo, el estereotipo de los roles de la edad de los adultos mayores es el confinamiento al espacio doméstico, la reducción de la vida social, la marginalidad por la poca productividad económica que se les atribuye, por lo tanto, la primera escala espacial a la que se han abocado los estudios ha sido la casa. En esta misma línea de argumentación, Hopkins y Pain (2007) ahondan en las geografías interaccionales al mencionar que los gerontes están insertos en dinámicas espaciales más amplias, como los vecindarios. Los recorridos de las vejeces en los barrios permiten conocer las dificultades de integrarse a la sociedad, si de verdad están aislados o cómo interactúan con otras generaciones, mediante los procesos de arraigamiento a los lugares (Cloutier, 2017; Pijpers; 2020).

Las interacciones escalares desde la geografía gerontológica tienen cabida hasta la escala del Estado y de lo global, en torno a políticas públicas, de salud y bienestar que se enfoquen en los cuerpos gerontes para una mejor habitabilidad. Por ejemplo, Rowles y Chaudhury (2005) y Pijpers (2020) reflexionan en los espacios creados especialmente para las vejeces, respecto a ambientes y cuidados idóneos. De esta manera se puede apreciar la interacción multiescalar. Empero, la geografía de la vejez o gerontológica se ha conformado como un campo emergente

dentro de la geografía humana, entablando diálogos interdisciplinarios. Sin embargo, como una línea naciente no han reparado en el cuerpo como primera escala espacial donde el tiempo también se materializa y como principio de análisis de la geografía gerontológica, esto debido a que se da por hecho que el cuerpo viejo responde a un proceso biológico y, por lo tanto, la primera espacialidad como unidad de análisis ha sido el hogar, lo doméstico y lo privado. En esta coyuntura es que mi trabajo de investigación se inserta para dilucidar el cuerpo envejecido como una espacialidad sociocultural producto de una semiótica biocultural, y que es intersectado por otras categorías culturales para complejizar las geografías de las contrasexualidades en la vejez y su relación con el mundo.

El trabajo de Herron (2017) sobre emociones y cuerpo viejo da un análisis de las emociones como factores de relación con los espacios domésticos, la depresión, los afectos, los cambios de interacciones sociales, mas no se centra en el proceso de evolución corporal y los cambios físicos, emocionales, sexuales y las relaciones de lxs sujetxs con sus propios cuerpos. El trabajo de Orel y Fruhauf (2015) pone a reflexionar sobre la consciencia del proceso de envejecimiento LGBTIQ+. Y, en este tenor, es que en esta investigación planteo desde el concepto de geografía ese proceso de consciencia de lxs sujetxs contrasexuales sobre su ser espacial y temporal, su proceso de envejecimiento encarnado en su cuerpo como punto de partida para después ir tejiendo con otras escalas como el espacio doméstico, los espacios de sociabilidad, las relaciones sexoafectivas.

La premisa de la que parto pone énfasis en que las contrasexualidades, a través de sus geografías, toman consciencia de su posicionamiento como otredades sexuales viejas, apelando a los procesos de semiotización de sus cuerpos y la tensión existente entre sus experiencias subjetivas y las representaciones sociales. Entonces, las geografías de las contrasexualidades en la vejez son producto de la concatenación de tiempos y espacios pasados y presentes que están encarnadas en sus corporeidades, convirtiéndose en un factor importante para comprender sus prácticas espaciales del ahora, la articulación de espacios de socialización y desarrollo sexoafectivo.

Finalmente, la vejez etapa del desarrollo humano debe ser entendida en su espacialidad primera que es el cuerpo, y en función de ello comprender a través de la experiencia de las contrasexualidades gerontas cómo habitan esas corporeidades transformadas por el tiempo, mismas que dan cuenta de las tensiones con el mundo heteropatriarcal. Finalmente, el concepto

de gerontoespacio que propongo permite dilucidar los procesos de espacialización de las vejees contrasexuales cuyo proceso de codificación se inserta en la biocultura, poniendo en tensión el cuerpo envejecido, las prácticas sexoafectivas, eróticas y placenteras contrasexuales y los lugares apropiados por estxs sujetxs para relacionarse con el mundo y dejar huella de su existencia en él.

### Capítulo III. Paradigma del Curso de Vida: concatenando espacios y tiempos en las narrativas y el trabajo de campo experiencial

“El geógrafo descubre un conjunto de valores frente a los que va a plantearse los problemas de la interpretación y del diálogo.”

Jean-Marc Besse

La experiencia geográfica evoca emocionalidades de las que el investigador no puede escapar, a través de ella descubre tonalidades afectivas que componen los lugares. El geógrafo no puede eludir su posicionamiento como investigador y como sujeto socioespacial, con todas las afectividades que su trabajo requiere para la generación del *rapport*, pero también para poder traducir e interpretar los códigos, valores, significados y símbolos espaciales de las experiencias de los colaboradores de la investigación. Estas afecciones entre investigador y lxs colaboradorxs de la investigación ya habían sido planteadas desde mediados del siglo XX por el geógrafo francés Eric Dardel, aunque en las últimas décadas estas ideas han comenzado a plantearse para reconducir el trabajo investigativo. En la reflexividad, como se conoce a este proceso, se plantean diálogos y conexiones emocionales, afectivas y situar al investigador como sujeto en pleno desarrollo de su quehacer contribuyen también a la construcción del conocimiento (McQueen y Lavelle, 2017).

Este capítulo metodológico retoma la importancia de la reflexividad en todo proceso de investigación, desde la entrada al campo, la utilización de métodos y técnicas, durante la sistematización de datos, así como en el proceso de análisis de datos con los que se ha realizado vínculos entre teoría, empiria, el *rapport* y mi experiencia en campo. Para ello, este tercer capítulo está organizado en 5 momentos. El primero de ellos está orientado hacia la discusión teórico-metodológica del Paradigma del Curso de Vida, desde donde es posible comprender las conexiones espaciotemporales de las trayectorias de vida de lxs colaboradorxs de la investigación. En éste se comprende la complejidad de sus vidas, los puntos coyunturales que las han marcado con el fin de comprender la vejez contrasexual.

En el segundo y tercer apartado ahondo sobre las metodologías utilizadas en esta investigación. Primero, me aboco a plantear las narrativas corporales como método analítico, colocando el

cuerpo como fuente de conocimiento a través del curso de vida. Enseguida, desarrollo una discusión sobre la etnografía espacial focalizada como metodología para conocer los territorios de las vejeces contrasexuales. En el cuarto apartado presento a lxs entrevistadxs, el contacto y un esbozo de la forma de sistematización de la información.

### 3.1 El Paradigma del Curso de Vida: tiempos y espacios concatenados en las narrativas espaciales

“*Juventud, divino tesoro, ¡ya te vas para no volver!*” frase célebre del poeta Jaime Sabines, expresión del edadismo y de la jerarquización etaria del desarrollo vital de los seres humanos. La juventud como la mejor etapa de la vida, que tiende a velar la adultez o la vejez. Pareciera que hay una difuminación del valor de la existencia humana como conforme avanza el tiempo biológico y cronológico que deja huellas en la corporeidad. En el sistema edadista en el que transcurre nuestro curso de vida, la juventud tiene una preponderancia debido a la perspectiva biopolítica sobre la regulación de los cuerpos productivos, consumidores y reproductivos (De Beauvoir, 2017; Iacub, 2018). Esta perspectiva jerarquiza las etapas de la vida en el desarrollo de los seres humanos, la vejez es considerada como un excedente poblacional que no es productivo, ni reproductivo, invisibilizando las necesidades, experiencias y proyecciones de vida. De esta manera, el cuerpo se convierte en la materialidad espacial y temporal puesto que al estar situado geográficamente e históricamente pasa por un proceso continuo de semiotización. Así, los valores, códigos, símbolos y significados de la época y del lugar donde habitan lxs sujetxs se territorializan en sus corporeidades, mismos que marcan las pautas para los comportamientos, actitudes y prácticas acorde con los relojes sociales.

En este sentido, los planteamientos del Paradigma del Curso de Vida parten de la premisa que no hay ninguna etapa en el desarrollo humano más importante que otra (Lalive, 1994). La vejez no es la etapa última cuyas experiencias tengan un menor valor, ni mucho menos que todos lxs sujetxs tengan el mismo transitar hacia la vejez; sino más bien, hay que dar cabida a la pluralidad de experiencias del proceso de envejecimiento. Por ejemplo, el sexo y la identidad sexual se convierten en variantes importantes que complejizan y significan la vejez como etapa etaria cuando las biopolíticas actuales en el sistema heteropatriarcal ha visibilizado a la juventud y adultez LGBT, relegando a las vejeces a la periferia. Ahora bien, ahondar sobre los procesos de

conformación de las geografías de esta población sexodiversa y su articulación en la ciudad de Tijuana, implica sumergirse en las trayectorias de espacios y tiempos que confluyen en un delta de experiencias presentes. Estas trayectorias de vida permiten comprender que el proceso de envejecimiento es una expresión del acumulación de narrativas que siguen en curso (Vázquez, 2003; Hooyman y Kiyak, 2011).

Ahora bien, asumir que no hay una etapa etaria más importante que otra ha sido parte de los planteamientos del *life span* y del Curso de Vida, perspectivas desarrolladas desde la psicología, la sociología y la sociodemografía en los años setenta. Entre sus representantes más importantes están Baltes (1973), Elder (1978), Matilde White (1972), Orville (1976) o Tamara Hareven (1978). Por esta razón, parto de la premisa que la vejez contrasexual es una etapa etaria tan importante como las otras, y que su experiencia velada en este sistema heteropatriarcal y edadista debe emerger para dilucidar sus estrategias de subversión y reivindicación. Esto permite analizar los procesos en que las vejeces constituyen sus geografías, la experimentación del espacio conectado con sus historias individuales, de familia, como parte de un grupo, así como las relaciones con la sociedad y el Estado.

La investigación aquí planteada parte de los planteamientos del Curso de Vida para dar cuenta de la interrelación de vejeces contrasexuales y su capacidad de agencia frente a los cambios y transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales del sistema heteropatriarcal y dentro de la población LGBTI+, cuya expresión se puede ver en los gerontoespacios configurados para recrear su vida. La capacidad de agencia de lxs sujetxs en proceso de envejecimiento refiere a la subversión de las normas del sistema edadista con relación a la actividad social, sexual, afectiva o económica (Blanco y Pacheco, 2003). Es decir, las vejeces mantienen una vida activa, productiva y dinámica con hondas conexiones de sus trayectorias de vida, lugares, etapas y la estructura sociocultural en la que se han desarrollado (Bravo, 2014).

Por tanto, la experiencia de la vejez y las formas de subjetivación del proceso de envejecimiento están relacionados con la trayectoria de vida a través de los lazos afectivos que se construyeron en diferentes etapas para significarla. Esta subjetivación sobre el proceso de envejecimiento está en continua interacción con el medio socioespacial en el que se desenvuelve (Osorio, 2006; Ramos, 2018). De ahí que conocer el proceso de envejecimiento que experimentan las contrasexualidades esté relacionado con la cotidianidad y los escenarios socioespaciales en los

cuales se ha desarrollado. Por ello, es importante considerar la interconexión de las escalas temporales y espaciales a lo largo de la trayectoria de vida de lxs sujetxs, que responden a los contextos socioculturales en los cuales se desarrollan. Así, cada escala temporal tiene efectos y reacciones en que se territorializan en el cuerpo, en los espacios domésticos o el espacio público, como los barrios, la colonia o a nivel nacional (Massey, 1998; McDowell, 1999).

En este sentido, argumento que las experiencias de lxs sujetxs no están desprovistas ni desarticuladas de tiempos y espacios pretéritos que influyen en sus prácticas en el presente, entre ellos los grupos sociales a los que han pertenecido (Blanco, 2011; Hareven, 2000; Elder, 2001; 2002). Como parte de una generación nacida en anterior a 1960, lxs colaboradorxs de esta investigación comparten momentos y códigos particulares a lo largo de su curso de vida, por ejemplo, las formas de estructuración familiar en sus infancias o juventudes; la represión; las estrategias para reunirse entre congéneres en Tijuana. Así como la forma en cómo fueron comprendiendo su proceso de envejecimiento que se conecta con sus prácticas sexoafectivas y de sociabilidad. El PCV presta atención al desarrollo de la trayectoria vital de lxs sujetxs y las interacciones escalares espaciotemporales, desde lo individual (cuerpo), lo familiar (casa), lo colectivo (espacios de sociabilidad) hasta los procesos políticos (espacio público/el Estado) (Hareven, 2000; Baltes, Linderberger y Staudinger, 2006). Es decir, el PCV se enfoca en cómo los eventos históricos, sociales, políticos, culturales y económicos modelan, influyen y se sincronizan en las trayectorias vitales de lxs sujetxs (Elder, 2001; Hareven, 2000; Blanco, 2011; Rada, 2018).

La perspectiva analítica del PCV dentro de los estudios sociodemográficos coloca a lxs sujetxs en retrospectiva de sus trayectorias de vida para poder conocer cómo las acciones, prácticas y actividades en el presente tienen influencia de los cambios macrosociales, permitiendo observar el vínculo entre la estructura y sujetx (Blanco, 2011; Courgau y Lelièvre, 2001). El fin de ello es lograr comprender los comportamientos demográficos de las cohortes generacionales, más en una escala meso y macrosocial. Desde la psicología, el PCV se ha enfocado a los cambios subjetivos del desarrollo cognitivo, emocional y afectivo de lxs sujetxs a través de su trayectoria (Lynch, 2017; Lalive, 1994). Esta base analítica derivó en el PCV que se interesa en la conexión de los procesos cognitivos de la edad en lxs sujetxs en conexión con los factores sociales, culturales, económicos, políticos e históricos. El PCV se acerca a la intersubjetividad entre la

concepción de las transiciones etarias de lxs sujetxs a nivel individual en relación con las reglas culturales, los relojes sociales, la influencia del medio en que se desarrolla (Lalive, 1994; Elder, 2002). El PCV presta atención a los procesos subjetivos e intersubjetivos de lxs sujetxs en tanto que el curso de vida de lxs sujetxs es un proceso de cambio constante, transformación y experiencial sobre la forma de percibir y vivir el mundo (Baltes, 1983; Elder, 2002).

En este sentido, como lo argumenta Elder (2005; 2003), es pertinente hablar de un Paradigma del Curso de Vida puesto que en esta perspectiva pueden converger diversidad de enfoques teóricos y empíricos para el desarrollo de metodologías que propongan un mejor acercamiento al estudio de las edades. En estos planteamientos, los conceptos clave que conforman el PVC son trayectoria, transición y puntos de inflexión (*turning points*). Primero, la trayectoria hace referencia al camino labrado, recorrido, conformado por diferentes ámbitos en que lxs sujetxs se han desarrollado, por ejemplo, la familia, la escuela, el trabajo, migraciones, enfermedades, etc. (Elder y Shanahan, 2006; Sapin, 2007). El segundo concepto refiere a la transición a través de la cual se pueden dilucidar los cambios de posición de lxs sujetxs, los diferentes matices de la vida que le dan dinamismo a las trayectorias (Hagestad y Vaughn, 2007; Elder, Kirkpatrick y Crosnoe, 2006). Y finalmente, los puntos de inflexión o *turning points* como aquellos eventos coyunturales que marcaron un cambio drástico en el curso de vida (Negroni, 2012; Andrews, Kolton y Wilson, 2006; Elder y Sahanan, 2006). Por ejemplo, la salida del clóset de las contrasexualidades

Este embalaje teórico-metodológico sustenta el acercamiento y análisis de las narrativas de las vejez contrasexuales para comprender las complejidades de sus cursos de vida. Analíticamente, desde los Estudios Culturales, el vitral hermenéutico e interpretativo coadyuvan han coadyuvado a comprender cómo a través de las trayectorias, las transiciones y los puntos de inflexión cambian las formas de semiotizar los cuerpos de las contrasexualidades y con ello las formas de habitar y relacionarse con la ciudad.

Retomar el PCV en esta investigación coadyuvó a comprender cómo las prácticas y las narrativas de las contrasexualidades gerontas se han transformado a lo largo del tiempo y los lugares que conforman sus trayectorias. Es decir, que la concepción sobre el cuerpo y la forma de emplearlo se ha modificado a lo largo de su vida, y por ende emite códigos comunicativos generados desde la experiencia de la vejez.

La mirada *queer* del PCV de las contrasexualidades se enfoca en que las trayectorias se encuentran en continua negociación con el sistema hegemónico de los modelos socioculturales, políticos y económicos. Esta característica logra desvelar cuatro dimensiones del PCV (Abeles, 1987; Elder y Sahanahan, 2006). La primera dimensión refiere al *desarrollo temporal* de lxs sujetxs como integral, en tanto que el momento importante de la vida es el actual. En esta etapa vivida, lxs sujetxs generan experiencias tan valiosas como en otras, pues el curso de su vida sigue en curso. La segunda dimensión es el *desarrollo multidireccional*, en este la integralidad del proceso de desarrollo etario de lxs sujetxs, los cambios biológicos, psicológicos, cronológicos y socioculturales se concretan en las experiencias. Desde el enfoque geográfico que propongo, el cuerpo es el que concatena esta multidimensionalidad, por lo que el proceso de semiotización del cuerpo está en conexión entre la experiencia de lxs sujetxs con el contexto espaciotemporal en que se desenvuelve. La tercera dimensión es *multidireccional* que se enfoca el curso de vida en los diferentes escenarios socioespaciales en que se desarrolla, los patrones de comportamiento y reacción a situaciones socioculturales. Y finalmente, la dimensión *multideterminada* que considera la vida humana en los contextos temporales con relación a los sistemas culturales, sociales, institucionales, políticos y económicos.

En todo este embalaje teórico es importante introducir la mirada espacial en el PCV, puesto que, en las dimensiones, las trayectorias, las transiciones y los puntos de inflexión están situados espacialmente y así es que las narrativas de lxs sujetxs toman sentido mediante la memoria espacial. No se puede partir de que el tiempo sólo es el elemento que da cuenta del desarrollo de la vida de lxs sujetxs, cuando se habla de las trayectorias de vida, refiriéndose a las diferentes áreas sociales de lxs sujetxs, el espacio está intrínseco ello: en la casa, el barrio, los lugares de socialización, el trabajo o la propia ciudad. Los lugares articulan la memoria de las experiencias de lxs sujetxs y les coloca como modeladores del mundo donde dejan huella, no como individuos, sino como entes sociales que constituyen universos culturales socialmente plasmados en los lugares donde se reconoce su existencia (Halbwach, 1997; Bachelard, 2012; Dardel, 1952; Seamon, 1979; Tuan, 1974; 1971). El espacio en las narrativas del curso de vida da cuenta de los sistemas culturales y de las formas de anclarse al mundo. Por ejemplo, las experiencias de las contrasexualidades gerontas son datos geohistóricos que contienen las expresiones culturales pretéritas evocadas a través de la memoria sobre los lugares que conforman sus trayectorias y las emociones que florecen al narrarlas.

Analizar las narrativas de lxs sujetxs desde el PCV, os Estudios Culturales y la Geografía Humana ayuda a comprender los procesos de configuración de las geografías y la apropiación de espacios para la socialización y prácticas sexoafectivas por parte de las vejeces contrasexuales en Tijuana. Este enfoque dilucida las interacciones escalares temporales, como la biografía con la historia, lo microsocioal con lo macrosocioal (Elder, 2001; 2002; Oddone y Gastón, 2008; Hareven, 1978; 2000). La mirada geográfica que propongo sobre del PCV permite desarrollar una geografía histórica desde las narrativas de lxs sujetxs, mirando las experiencias actuales de éstos y su conexión con los modelos culturales del pasado, permitiendo dilucidar las transformaciones socioculturales.

Ahora bien, parto de la premisa que el PCV coloca, analíticamente, la concatenación de tiempos y espacios que constituyen la experiencia de lxs sujetxs en la vejez no sólo es hablar de los procesos socioculturales enmarcados en el tiempo, sino de las topofilias o topofobias que constituyen la experiencia y la memoria de las contrasexualidades para constituir sus geografías actuales y la forma como habitan y se relacionan con el mundo. Inextricablemente existe una conexión espacio-tiempo que también está relacionada con la interescalaridad: el cuerpo y los tiempos de lxs sujetxs; casa, barrio o espacios de sociabilidad y tiempo comunitario; y, finalmente, el Estado-Nación o procesos globales y los tiempos históricos o macrosociales. Por ejemplo, las vejeces contrasexuales de Tijuana concatenan en sus corporeidades experiencias como la represión o violencia física, resultado de la regulación histórica del espacio por parte del sistema heteropatriarcal y edadista, por lo cual, los espacios de sociabilidad y relaciones sexoafectivas se vinculan a la falta de seguridad y la persecución por parte del Estado. Estos eventos influyen en la manera como la vejez contrasexual habita Tijuana en el contexto actual LGBTIQ+ de mayor apertura, casi exclusivamente para adultxs y jóvenes.

En este sentido, la premisa que planteo es que, epistemológicamente, las corporeidades lo largo del curso de vida se convierte en una fuente de conocimiento en tanto que evocan emociones, sentimientos y afectos a través de la memoria, los cuales están asociados con determinadas épocas de los sistemas socioculturales. En la corporeidad están inscritas experiencias, de anécdotas o historias, es una cadena compleja que engarza historias y espacios que una generación comparte y tienen en común. Esto quiere decir que la experiencia de la vejez y las

formas de subjetivación del proceso de envejecimiento son resultado de su trayectoria de vida y de su posicionamiento, en este caso como sujetxs contrasexuales. Por ello, el PCV brinda las herramientas para ahondar en los procesos de configuración de las geografías de las contrasexualidades, contextualizando su forma de concebir el mundo y de experimentarlo desde la vejez como lugar de enunciación espacial y temporal.

Asimismo, es importante señalar que en las premisas del PCV se reconoce la agencia de lxs sujetxs, sus transformaciones y la proyectivas de vida en torno a su presente (Lynch, 2017; Gascón, Belo da Fonte y García, 2012). Esto dilucida que aún en la vejez, pese a ser considerada como la etapa final de la vida humana, lxs sujetxs envejecidos son capaces de producir sus propios espacios manteniendo relaciones entre su propia cohorte, así como con generaciones más jóvenes (Hopkins y Pain, 2007). Esto vislumbra como la cohorte de vejez contrasexuales abrió brecha para las nuevas generaciones, siendo la juventud y la adultez las etapas del desarrollo con mayor visibilidad a lo largo de más de 40 años de la lucha y reconocimiento social de las contrasexualidades.

En suma, la edad se problematiza como un elemento esencial en la forma de vivir la sexualidad no heteronormada y las formas de habitar los espacios. Como lo argumenta Belo da Fonte (2012) y Iacub (2018), el envejecimiento tiene una connotación política y sociocultural que ha permeado en las estructuras macro y meso social, desde la experiencia de lxs sujetxs, es decir, hay un aporte en los cambios socioculturales a través de sus cursos de vida. Como lo plantean Hareven (1978; 2000), Elder (2002; 2001) y Kirkpatrick y Crosnoe (2006), hay que tener en cuenta que el curso de vida tiene matices que están asociados a grupos sociales que integran una generación. De tal modo que, los valores, los significados y las formas de relacionarse tienen intrínsecamente están ligados a las primeras experiencias con los grupos de socialización, por ejemplo, la familia, la escuela o la iglesia. Esto elucida que generación de sujetxs comparte formas educativas, creencias y conductas ligadas a las experiencias del pasado. El PCV permite que las geografías son constituidas como una suerte de acontecimientos ligados a las trayectorias de vida de las contrasexualidades gerontas. La experiencia de lxs sujetxs es un cúmulo de lugares y tiempos que lo constituyen individualmente, pero también socioculturalmente como parte de un grupo social que nació y se desarrolló en un contexto

espacial, histórico, político y económico compartido con sus contemporáneos, aunado a los lugares de enunciación desde donde construyen sus geografías como habitantes de Tijuana.

### 3.2 La corporeidad como narrativa y método de análisis.

Reconocer el cuerpo como fuente de conocimiento en tanto sus dimensiones material, sensitiva, afectiva, emocional y subjetiva me ha conducido a comprender que también es generador de narrativas que están encarnadas y espaciotemporalmente situadas. El cuerpo experimenta dichas dimensiones en interacción con el medio en el que se desarrolla, como bien lo apunta Merleau-Ponty (2001). Por lo tanto, sostengo que el cuerpo es una escritura semiótica, cultural y política que desprende discursos en concordancia con el contexto socioespacial y temporal en el que se encuentra ubicado mediante sus prácticas socioespaciales. A este respecto, Merleau-Ponty (2001; 1989) argumenta que el sujeto-cuerpo como espacio de enunciación genera discursos sobre su corporeidad y su trayectoria desde donde observa el mundo. Este punto de partida o percepción le da sentido a las narrativas que configuran sus experiencias y se integran a un sistema de códigos, valores y significados intersubjetivos. Es decir, la experiencia corporal de lxs sujetxs se constituye en una interlocución.

Entonces, el cuerpo se convierte en un palimpsesto que se lee a la luz del curso de vida de lxs sujetxs. Las narrativas son los relatos que resignifican las trayectorias vitales, las experiencias, las emociones que viven lxs sujetxs, que se enmarcan en el sistema de significados y valores del universo cultural al que pertenecen (Merleau-Ponty, 2001; Moreira y Romero, 2010; Ricoeur, 2006; 2003; Heidegger, 2014; 2007).

Con base en estos planteamientos, defino las narrativas corporales como aquellas construcciones orales y performativas de lxs sujetxs que dilucidan la relación intrínseca que existe entre performatividad y el espacio. Es decir, cuando el sujeto narra su historia, el cuerpo está encarnando esas emociones, experiencias, visiones de la vida y al mismo tiempo dialogan con el contexto sociocultural en tiempo y espacio. Aquí la corporeidad toma centralidad al convertirse en una pizarra en la que se inscriben todos los códigos y valores del sistema sociocultural que nos constituye dialógicamente (Le Breton, 2002; Preciado, 2020). Por ejemplo, las violencias que han recorrido los cuerpos contrasexuales en la vejez no son las

mismas que recorren los cuerpos contrasexuales jóvenes ahora. Las geografías de las vejeces contrasexuales narran como se concatenan en sus corporeidades tiempos y espacios que remiten a los contextos y sistemas socioculturales por los que han atravesado; y de los cuales han constituido su identidad y experiencia.

De ahí la importancia para rescatar el cuerpo como un texto cultural que contiene los mundos de significaciones de los contextos sociales en que se desarrolla. Aunado a ello, las transiciones en el curso de vida de lxs sujetxs ponen de por medio al cuerpo como eje del relato. Así, el cuerpo forma parte de nuestras historias, al ser dejarse ver, ser visto, performar o disrumpir, donde se carga de símbolos, significados y las relaciones de poder en las que está inserto, por ello es por lo que adquiere la categoría de corporeidad (McDowell, 1999; Rose, 2007).

En el desarrollo de esta investigación, las narrativas corporales me han permitido reconstruir las geografías de las vejeces contrasexuales a lo largo de su curso de vida. En primer lugar, porque colocan el cuerpo contrasexual envejecido resultado de un proceso sociocultural y, ineludiblemente, biológico. Es decir, cómo se relacionan las contrasexualidades con su propio cuerpo con relación al proceso de envejecimiento, la sexualidad, el placer, lo erótico, los cambios físicos y emocionales; así como la representación que tiene sobre sí mismos. En segundo lugar, cómo lxs entrevistadxs se relaciona con las diferentes escalas espaciales: la casa, el vecindario, los antros, los lugares de convivencia, para encuentros sexuales; pero sobre todo con otras corporeidades. Es decir, colocar el cuerpo de las contrasexualidades y sus prácticas espaciales en los contextos en los que se desenvuelve. En tercer lugar, a partir de estas experiencias que se territorializan en el cuerpo, como se producen gerontoespacios a partir de la performatividad de lxs sujetxs.

En este sentido, las narrativas corporales como metodología pasan por un proceso de interpretación hermenéutica, la perspectiva fenomenológica y existencialista, la colocan como un medio lleno de significados que se reconstruyen los mundos sociales en los que se mueven lxs sujetxs (Ricoeur, 2003; 1999; Ángel y Herrera, 2011). La hermenéutica como método de análisis ha coadyuvado a comprender las formas de acción o prácticas de lxs sujetxs, cuyo significado adquiere valor en el contexto espaciotemporal en que se está llevando a cabo (Ricoeur, 2008; 2006). Es decir, que el eje de la interpretación de los significados de las acciones tiene como nodo la correlación de contextos sociales, culturales, espaciales y temporales que le

dan sentido a las prácticas de lxs sujetxs en una dinámica sociocultural continua propias de la cotidianidad de la vida (Ricoeur, 2008; Heidegger, 2007). La hermenéutica como método surge en la filosofía fenomenológica, lo cual plantea que lxs sujetxs como entes sociales, culturales y vivos mientras habitan el mundo dotan de sentido, de significados y de valores que son cohesionados por el cotidiano vivir (Dilthey, 1994; Heidegger, 2014; 2007). Entonces, el método hermenéutico recorta una parte de la realidad para ubicarla ante el universo en el que se desarrolla, las conexiones existentes con éste para comprender la dinámica de la vida (Ricoeur, 2008; 1999; Heidegger 2007).

Mi propuesta metodológica de las narrativas corporales se ha enfocado en la performatividad del cuerpo para lograr reconstruir los escenarios espaciotemporales que les significan. Como lo argumenta Ricoeur (2006; 2008), la hermenéutica insta a una interpretación de lo que no se dice, pero se observa o de aquellos puntos ciegos que en la narrativa de lxs sujetxs está expuesta pero no explícita. La hermenéutica atiende las emociones, las experiencias y las asociaciones con el mundo social en el que se desarrollan las prácticas de lxs sujetxs, aquello que no se ve pero que se siente, que está expresado en los lenguajes no verbales y que se asocia a los diferentes sistemas culturales que constituyen el sentido de dichas emociones (Ricoeur, 2003; 1999; Heidegger, 2007). Por ejemplo, pensar en la constitución de geografías topofílicas o topofóbicas por parte de las vejeces contrasexuales implica no sólo retomar la textualidad de las emociones como miedo, felicidad, placer o rechazo, sino indagar en el por qué dicha emoción está constituyendo un tipo de geografía específica, que evidentemente responde a un contexto espaciotemporal sociocultural.

Por lo tanto, la hermenéutica va más allá de lo narrado, de lo observable y lo explícito, en términos filosóficos, incorpora la existencia del ser con lo inteligible del mundo y del fenómeno que es el transcurso de la vida (Heidegger, 2007; 2014). Asimismo, el método hermenéutico profundiza en la genealogía del sentido de las acciones, de los significados y la asociación entre éstos para la configuración del mundo. Es decir, desde la realidad planteada en esta investigación, las geografías de las vejeces contrasexuales colocan el cuerpo como motor para la configuración de los gerontoespacios, al estar éstas dotadas de significados y valores que ponen en acción a la hora de performar sus identidades mediante las prácticas de sociabilidad y sexoafectivas.

De tal modo que del discurso a la acción se generan sentidos sociales y culturales que se quedan en la inteligibilidad del mundo pero que propicia el sentido de la vida y las dinámicas del mundo (Ricoeur, 2008; 2006). Las acciones, o como yo plantearé aquí, la performatividad de las contrasexualidades produce sentido de existencia en los lugares que habitan y los vacían de significados al momento de apropiarse y arraigarse en estos. Entonces, la hermenéutica como método de análisis provee de herramientas para atender el impacto de la performatividad de las contrasexualidades.

Como parte de las técnicas para recoger información realicé entrevistas enfocadas en las historias de vida. Esta técnica surge del recorrido vital del individuo y las condiciones contextuales en las que se ha desarrollado, no sólo recoge el caso de lxs sujetxs, sino las condiciones culturales, históricas y espaciales (Plaza, Requena y Álvarez, 2017). Desde la gerontología social, la historia de vida permite al sujetx reconstruir su trayectoria y a la vez ser crítico del contexto, de las transiciones de una etapa a otra y de los puntos de inflexión; así como también una autoafirmación como sujetx (Plaza, Requena y Álvarez, 2017; Villar y Serrat, 2015). O sea, que quien narra hace consciencia de su capacidad de agencia, de movilidad social cultural y de romper los esquemas socioculturales al reconstruir su propia trayectoria.

Las narrativas como producto de las entrevistas abiertas hilan espacios y tiempos que construyen sus cotidianidades a través de su curso de vida. En las historias de vida hay eventos coyunturales que han detonado los procesos de transformación de la experiencia de lxs sujetxs, estos son los puntos de inflexión. (Negroni, 2012; Blanco, 2011). La utilización de los puntos de inflexión enriqueció la sistematización de la información y el proceso analítico, puesto que reconstruí la historia de vida de lxs entrevistadxs y comprender la coherencia, ritmo y significados. Principalmente, porque lxs colaboradorxs de la investigación han narrado su curso de vida haciendo saltos temporales y espaciales, dándole mayor énfasis a ciertos espacios donde ocurrieron eventos coyunturales.

Desde la mirada espacial, también ha sido importante dar coherencia y sentido a las narrativas de lxs entrevistadxs reconstruyendo sus escenarios socioespaciales y los significados atribuidos, asociando intertextualmente las multiescalaridad espacial: cuerpo, casa, barrio o la ciudad (Lindón, 2010). Por ello, como estrategia de análisis, los escenarios urbanos serán un recurso analítico para reconstruir las geografías de las contrasexualidades. Los escenarios urbanos

retoman la materialidad del espacio, pero lo importante es reconocer que son construidos por la experiencia de lxs sujetxs, por lo tanto, la constitución simbólica del espacio es lo que entreteje y elucida la recreación de las relaciones socioespaciales (Lindón, 2010; Gianini, 2004). Los escenarios urbanos no son definidos por el investigador o como espacios ya dados por su relevancia urbana, sino por las geografías de lxs sujetxs donde performan sus identidades y plasman sus formas de habitar Tijuana (Pred, 2007; Lindón, 2010; Islas, 2018).

Además, la mirada espacial de las narrativas corporales me ha permitido reconstruir espaciotemporalmente Tijuana, el enfoque ha estado en los contextos en los cuales las contrasexualidades se han construido sus trayectorias de vida. Así, como lo planteé en el apartado anterior las narrativas corporales se convierten en datos geohistóricos con los cuales he reconstruido una geografía histórica contrasexual de la ciudad de Tijuana. Los ejes articuladores son los puntos de inflexión de las narrativas contrasexuales, o como en la geografía histórica tradicional podrían considerarse los cortes verticales; para la confección del capítulo IV se ha desarrollado esta metodología. Los cortes verticales (*vertical themes*) se enfocan en los momentos coyunturales que vivieron las contrasexualidades tijuanaenses a lo largo de sus trayectorias (Sunyer, 2010), pero en este caso como parte de los procesos sociohistóricos de un grupo específico mantienen elementos en común como puntos de inflexión que han irrumpido en el régimen patriarcal, con lo cual puede irse contando la historia espacial.

Finalmente, las narrativas corporales colocan la materialidad de lxs sujetxs, en las cuales se reconoce el cuerpo es una fuente de conocimiento. Reconocer la experiencia corporal, el sentido y lectura que toma al estar en un lugar y una época evoca al sistema sociocultural y político que también ha modelado las performatividades de lxs sujetxs en cada una de las etapas de su curso de vida.

### 3.3 La etnografía espacial focalizada: una forma de construir y entrar al campo

La entrada al campo es imprescindible pues como investigadores nos adentramos en las tonalidades emocionales y afectivas de los espacios, lugares y territorios de las personas. El trabajo de campo que realicé estuvo orientado en la inmersión de las prácticas cotidianas de lxs colaboradorxs, principalmente en los lugares de convivencia, ubicados en el Centro Histórico de Tijuana.

Para ir percatándome de las dinámicas espaciales de las vejeces contrasexuales durante el campo, empleé la etnografía espacial para poder reconstruir los contextos en que esta población se desarrolla. En la tradición etnográfica se pretende describir, puntualizar e interpretar actividades, creencias, costumbres, prácticas, discursos e interacciones (Low, 2017; Rowles, 1978). Sin embargo, hay que tener en cuenta que en el contexto actual los tiempos y las exigencias académicas no permiten realizar inmersiones etnográficas prolongadas.

Debido a estas limitantes, la propuesta de una etnografía focalizada fue pertinente para enfocarse en los aspectos fundamentales que interesan a la pregunta de investigación (Knoblauch, 2005; Montes, 2015). Las visitas cortas, la reconstrucción de los eventos socioculturales, a la luz de las narrativas de los entrevistados y la información histórica previa, es de suma importancia para comprender, entonces, los elementos importantes que van a dar respuesta a las preguntas de investigación. El hilo conductor de esta mirada etnográfica está marcado por las acciones, los discursos, los espacios, las historias o los elementos que definen la investigación (Knoblauch, 2005).

La forma como desarrollé la etnografía está complementada por la propuesta del gerontólogo espacial Graham Rowles (1978), sobre el trabajo de campo experiencial que remite a la espacialidad intrínseca. Esta propuesta metodológica propone que hacer una geografía de los viejos implica un trabajo conjuntamente intersubjetivo, pues requiere evocar emocionalidades y experiencias del pasado para comprenderlo en el ahora, con el fin de dar sentido a la constitución de sus geografías actuales. La propuesta nodal de Rowles (1978) es plantear las relaciones interpersonales entre entrevistadxs y entrevistadxs, mediante las cuales existe una construcción conjunta del conocimiento, una exploración directa de las prácticas socioespaciales. De esta manera, el investigador logra tener un *rapport* profundo que le permite entablar la empatía suficiente para poder realizar y experimentar las mismas prácticas con sus informantes. El trabajo de campo experiencial ha contribuido a comprender las prácticas espaciales de las contrasexualidades gerontas mediante el acompañamiento, hacer un mapeo de sus prácticas sociales y sexoafectivas. Así como también, reconstruir historias en los espacios por los cuales se transitará.

Estar en el campo de investigación implica un proceso de reflexividad emocional, en el cual tanto los informantes como los investigadores se insertan en una relación de afectación que

deviene en una construcción mutua de las narrativas, cargada de percepciones emocionales y sensoriales (McQueen y Lavelle, 2017; Feldman y Mandache, 2019). Estas consideraciones emocionales sobre el trabajo de campo experiencial son importantes para reconocer que en la generación del *rapport* hay un diálogo, una interlocución en el sistema interaccional entre investigador y lxs colaboradorxs de la investigación, que me permitirán insertarme en las geografías cotidianas de las vejezxs contrasexuales.

Aunado a ello, para la estancia en campo, el diario de investigación es la primera técnica que utilicé desde mis primeras inmersiones a los bares, cantinas y los lugares de *cruising*, en el que registré particularidades, inicialmente, de las condiciones físicas de los espacios, atributos de los visitantes y prácticas más relevantes. A través del diario de campo fui generando mi proceso de reflexividad frente a situaciones experimentadas en los lugares a donde acudía, las emociones generadas, la recepción del ambiente que se construía entre las contrasexualidades y yo.

Tanto la etnografía como el diario de campo me permitieron profundizar en las narrativas y las formas en cómo estas son construidas por los informantes. Las entrevistas también forman parte la etnografía, el registro de los lugares donde se llevaron a cabo, la duración, las condiciones en que se dieron, pero sobre todo la interacción que tuve con lxs entrevistadxs. La convivencia con algunxs entrevistadxs en sus espacios de ocio, de sociabilidad e inclusive de contacto sexual me ha permitido reconstruir los contextos socioespaciales en que se desenvuelven. En la etnografía espacial las simbologías, los significados y los códigos de los lugares quedan descubiertos en la interacción con sus habitantes (Low, 2017).

Entonces, cuando hablo de la reconstrucción de los escenarios urbanos este material etnográfico focalizado en las relaciones socioespaciales me ha permitido enriquecer la narrativa de lxs entrevistadxs para comprender esas interacciones, la importancia del espacio y los elementos que a veces en las entrevistas no quedan del todo claros. El quid de esta etnografía que realicé fue descubrir cómo el olor de un cuarto oscuro orienta el comportamiento espacial de lxs asistentes hacia donde hay más o menos actividad sexual. El sentido auditivo se afina en los lugares de *cruising* para estar alertas de un agente extraño, pero también para excitarse a la distancia en un encuentro sexual. Entonces, la etnografía espacial coloca los sentidos como constructores del sentido y significado que tienen los lugares, lo visual, lo olfativo, lo sonoro y lo perceptual.

### 3.4 El campo, lxs entrevistadxs y la sistematización

El perfil de gerontes que entrevisté estaba definido por la edad de 60 años o más, como ya lo discutí en el capítulo anterior. Lxs colaboradorxs son hombres homosexuales, mujeres lesbianas, mujeres trans, y un hombre que se define como heterosexual, pero mantiene relaciones sexuales placenteras con otros hombres. Y ahora, ¿en dónde se reúnen las vejeces contrasexuales en Tijuana? Como lo narro más a detalle en la etnografía del capítulo 4.4, el punto de referencia que descubrí, y luego me confirmaron habitantes de la ciudad, el punto de referencia fue la Plaza Santa Cecilia es un gerontoespacio contrasexuales, entonces el trabajo de campo comenzó ahí. Mi inmersión en campo comenzó desde mi llegada a Tijuana en septiembre de 2019. En el transcurso de las semanas conocí posibles entrevistadxs en los bares y algunos lugares de encuentro. También acudí a con la Comunidad Cultural LGBT Tijuana (COCUT), Andrés Cruz, representante legal, me abrió las puertas hacia otras dinámicas de las vejeces contrasexuales, más allá de la vida nocturna. Cabe destacar que, en el transcurso de los contactos para las entrevistas, aparecieron aspectos importantes no había contemplado con anterioridad. Uno de ellos fue considerar la ciudad de nacimiento de lxs entrevistadxs, si bien Tijuana es una ciudad de migrantes, el origen de los adultos mayores tijuanaes es inmigrante. Esto le dio una visión importante al análisis de los cursos de vida. por otra parte, entre las entrevistadas transexuales los momentos en que realizaron su transición marcaron una pauta en los encuentros y el análisis de sus cursos de vida. Esto es importante, puesto que, estadísticamente la esperanza de vida está estimada en 35 años (Alfonsín, 2020). Sin embargo, hay que reparar en el transcurso de vida de la mujer transexual y su proceso de transición, puesto que si éste ha acontecido en la adultez las condiciones de vida distan mucho de aquellas mujeres que han transaccionado desde la juventud.

El total de colaboradorxs de esta investigación fueron nueve, de los cuales las sesiones de entrevistas en algunos casos fueron hasta tres. La forma como fui contactando a lxs entrevistados se dio por miedo de la bola de nieve, es decir, los primeros contactos propiciaron conocer a más personas o adentrarme en ciertos contextos donde pude establecer contactos. Del abanico de identidades sexuales me interesaba contactar al menos dos de cada orientación sexual para contrastar y mantener puntos en común en las formas de habitar Tijuana. Aunque sólo fueron nueve entrevistados, el número de posibles colaboradores ascendía a 15, entre los cuales tuve cuatro conversaciones informales, no grabadas y por cuestiones de tiempo no pudieron

formalizarse las entrevistas. De estos encuentros hay notas en el diario de campo que he incluido en los capítulos analíticos. En seguida presento a lxs nueve colaboradorxs, los nombres con los que aparecen son seudónimos con el fin de preservar su identidad.

Entrevistadx	Características
Eustolia	Mujer lesbiana. 63 años. Vive en unión libre.
Edelmira	Mujer lesbiana. 65 años. Soltera.
Andrea	Mujer transexual. 64 años. Es madre de un hijo, su transición la realizó a los 30 años.
Gloria	Mujer transexual. 61 años. Su transición la realizó desde su infancia.
Darío	Hombre homosexual. 62 años. Soltero.
Andrés	Hombre homosexual. 60 años. En unión libre.
Jesús	Hombre homosexual. 67 años. Soltero.
Pedro	Hombre homosexual. 76 años. Soltero.
Julio	Hombre heterosexual. 71 años. Mantiene relaciones sexoafectivas con otros hombres. Está casado y es padre de familia.

A lo largo de las narrativas de lxs entrevistadxs me percaté que el orden en que le daban mayor énfasis a las preguntas detonantes durante la entrevista dependía de los puntos de inflexión. Así, que la reconstrucción del curso de vida de lxs colaboradorxs no mantiene un orden cronológico y en función de ello es que también se fueron desarrollando las diferentes sesiones de entrevistas. La identificación de los lugares en las entrevistas fue trabajo importante para comprender el proceso de construcción de las narrativas corporales.

Para la sistematización y el análisis de las entrevistas fue necesario elaborar mapas mentales que ayudaron a identificar las conexiones espaciotemporales que conforman las trayectorias de vida, y, por ende, trazar las rutas de las categorías de análisis. La coherencia y el sentido de las trayectorias está asociado siempre a remitir al pasado como fundamento de la construcción de las geografías actuales.

Así, mientras lxs colaboradorxs narraban sobre sus geografías del presente, había una asociación con eventos pasados que indicaban momentos coyunturales en sus vidas. Por ejemplo, la salida del clóset, su primera relación sexual de Pedro o Andrés; la violenta

emasculación de Gloria; o la expulsión de casa de Andrea. De igual manera, las transiciones en sus cursos de vida evocaron los momentos de cambio y de asimilación de la vejez, como lo fue el cambio de rol sexual de Darío; la menopausia la liberación del heteropatriarcado en las narrativas de Edelmira y Eustolia. La complejidad de las narrativas me llevó a cuestionarme que el hilo conductor de las entrevistas estaba dado por la importancia de los eventos y cómo estos modelaron las geografías en la ciudad.

Para mantener el contacto el WhatsApp fue la aplicación utilizada, donde también se fue generando el *rapport*. Por este medio acordábamos la cita, para al entrevista, aunque en el caso de Pedro, Julio, Edelmira y Darío, siempre coincidía con ellxs en algún bar y terminábamos por confirmar. Estos encuentros inesperados me ayudaron a conocer otras personas con quienes tenía conversaciones informales, pero no aceptaron una entrevista grabada. Esto coadyuvó a conocer más el ambiente geronto. La mayor parte de las entrevistas se llevaron a cabo durante el día, en cafés y las mesas que algunos bares de la Plaza Santa Cecilia colocan sobre la calle. Algunos otros encuentros fueron en la casa de Gloria o Jesús. Después de las entrevista convivía con ellxs, apagué la grabadora y charlábamos sobre nosotros.

Me di cuenta que con el paso del tiempo ellxs se interesaban también por mí, mi cotidianidad, ahí me percaté del *match* y la congenialidad que armamos. A lo largo de mi estancia a campo, el *rapport* generado con los nueve entrevistadxs propició un acompañamiento conjunto por la historia de Tijuana y por sus propias historias. Las historias de agenciamiento en contexto de alta violencia para las contrasexualidades, me asombraron, pero también me estremecieron. Los puntos de inflexión cargados de emociones, de desahogo, y catarsis por momentos trágicos llevaron a que parara las entrevista, para sostener y contener al entrevistadx. Aunque también compartir momentos lúdicos y de diversión hicieron que el contacto profundizara. Lxs nueve colaboradorxs también me conocieron, la cercanía nos reconoció como personas y no en esta dualidad académica del investigador y lxs entrevistadxs, sino que se profundizó.

En esos momentos comprendí que los afectos y las emociones estuvieron colocados como vehículos para la construcción del conocimiento, para comprensión e interpretación (Rowles, 1979; Feldman; 2019; Mc Queeney y Lavelle, 2017). Nuestro cuerpo, nuestras corporeidades, cargadas de sensaciones, afectos y percepciones nos proveen de herramientas para generar el *rapport*, la conexión y la confianza para poder introducirnos en aquellos mundos que nos sorprenden, nos inquietan y nos proyecta una parte nuestra.

## **Capítulo IV. El curso de vida de Tijuana. Del envejecer de sus habitantes y de sus lugares contrasexuales**

“Esa es el alma de Tijuana,  
la suma de identidades de la patria, que aquí empieza  
con vitalidad y confianza en su presente y su futuro”

**Kurt Hornold Morales.**

Tijuana, ciudad donde inicia la patria, la frontera más transitada del mundo, fue fundada en 1889 en el antiguo territorio de Baja California. Tijuana es la ciudad del cosmopolitismo que congrega geografías de todo el país, de América Latina, Estados Unidos y el resto del mundo (Acuña, 2007; Piñeira y Rivera, 2012). En estos 133 años de existencia, la ciudad de Tijuana ha sido construida y vitalizada por generaciones de migrantes que la han dotado de identidad, esencia y personalidades complejas. La personalidad de Tijuana ha emergido entre mitos e imaginarios en torno a la ciudad de migrantes y del pecado, el trabajo sexual, la violencia y la hipersexualización (Chávez, 2016). Tijuana es una ciudad relativamente joven en comparación con otras urbes mexicanas, pero que también ha ido madurando a la par de sus habitantes, de aquellos migrantes que llegaron a mediados del siglo XX. Esto invita a indagar como la experiencia del habitar en la vejez se convierte en parte de la historia de la ciudad.

En este sentido, el objetivo de este capítulo es construir un panorama contextual, sociodemográfico e histórico espacial de Tijuana, respecto a las vejeces que la habitan y los trayectos de las contrasexualidades como modeladores del paisaje y las dinámicas urbanas de la ciudad. Para ello, los cuatro tiempos que integran este capítulo dilucidan dos momentos de actualidad en la que viven las vejeces, y dos momentos históricos de la ciudad de las que han sido artífices. El primer tiempo se centra indagar la situación sociodemográfica del proceso de envejecimiento en Tijuana, Baja California, apuntando críticamente hacia las condiciones en que se desarrollan. En un segundo momento, presento una breve historia de Tijuana desde una mirada de género, matizando en la feminización, hipersexualización y (in)moralización de la ciudad. El tercer tiempo corresponde a una geografía histórica contrasexual de Tijuana, en esta enmarco los cursos de vida de las vejeces en relación a sus trayectorias, momentos coyunturales e impacto como grupo social politizado. En el cuarto tiempo, presento una etnografía espacial

sobre los paisajes etarios en el centro de Tijuana que elucidan las relaciones intergeneracionales de las contrasexualidades, entre juventudes, adulteces y vejezes.

#### 4.1 Panorama de envejecimiento en Tijuana y México

Los estudios sociodemográficos sobre el envejecimiento de la población alertan sobre el impacto político, económico y sostenible para los Estados (CEPAL, 2021; BID, 2018). Europa es la región donde el proceso de envejecimiento es una realidad visible, esta preocupación comienza a sentirse en América Latina (Ham, 2003; BID, 2018; BDAL, 2020). Las estimaciones de la CEPAL(2021) para Latinoamérica sobre esta dinámica demográfica prevé que habrá un aumento del 64% de la población de 60 años para el 2030 (BID, 2018; Latinoamérica), La salud, las pensiones y la sostenibilidad financiera son los temas que han iniciado la preocupación por el proceso de envejecimiento en el mundo, el Banco Interamericano de Desarrollo (2018) estipula que para el año 2050 en América Latina y el Caribe una de cada cuatro personas será mayor de 60 años, ello implica que las necesidades y las ópticas económicas y de bienestar estarán orientadas a este segmento de la población.

La actual generación de 60 años o más es la que inicia el proceso de envejecimiento poblacional de México. Hoy por hoy *lxs hijxs de El Milagro Mexicano* representan el 12% de la población, con ello, las previsiones demográficas para 2030 son un aumento de la población adulta mayor al 14.3% y para 2050 del 20% (CONAPO, 2020; Ham, 2019). En las últimas tres décadas, la población de adultos mayores en México aumentó un 50%. En 1990 la población geronta mexicana representaba tan sólo el 6.1%, para el año 2000 el 7%; y para 2010 los adultos mayores eran el 8.9%. Ahora bien, aunque se mencione que México es un país que comienza su proceso de envejecimiento (Ham, 2019; Bárcenas, 2018; CEPAL, 2021), claro está que en el vasto territorio la distribución poblacional es distinta. Las dinámicas sociodemográficas le imprimen una realidad poblacional a cada estado y ciudad que integran el país. De acuerdo con los datos del Censo de Población 2020 del INEGI (2020) se sabe que las entidades federativas con mayor porcentaje de adultos mayores son la Ciudad de México con 16%; Veracruz y Morelos 14%; y Oaxaca y Sinaloa 13%. Entre los estados con menor porcentaje de población mayor de 60 años sobresalen Colima con el 4.8%; Baja California Sur con el 5.2%; y Campeche con el 6.1%.

Este panorama de la vejez en México invita a reflexionar sobre las condiciones económicas, de salud y de bienestar de este segmento poblacional. Al respecto, los datos de CONEVAL (2020) indican que más del 41.1% de la población adulta mayor vive en situación pobreza, de estos 6.6% vive en pobreza extrema. En este reporte también se hace notar que cerca del 50% de la población adulta mayor, no tuvo ingresos suficientes para solventar las necesidades básicas. El acceso limitado de esta población a recursos económicos, al empleo, la dependencia económica en la familia o la carencia de redes de apoyo, se convierten en variables que vulneran a estxs sujetxs. La cuestión en este caso es atender las condiciones familiares en las cuales se encuentran, pues como lo señala Margarita Maass (Boletín UNAM, 2017) el 20% de los adultos mayores en México viven solos y olvidados; mientras que el 16% sufren maltrato dentro de sus propias familias. Por ello es importante comprender los contextos en que estos datos sociodemográficos son atravesados por condiciones socioculturales.

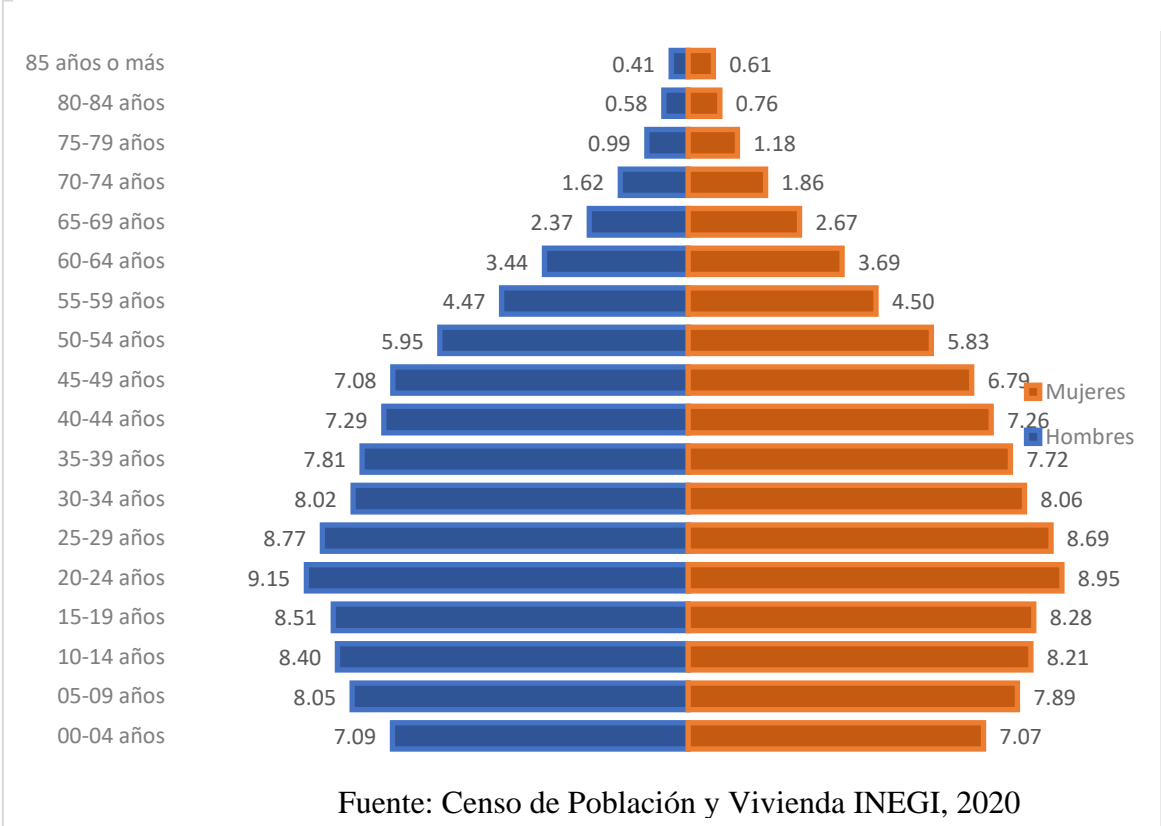
#### 4.1.2 Panorama del envejecimiento en Baja California

En este contexto, el estado de Baja California presenta un proceso de envejecimiento más lento, ocupando el lugar 29 respecto al porcentaje de la población de adultos mayores en el país, pues tan sólo representa el 10%. Baja California cuenta con una población de 3, 769,020 habitantes, tal como se puede observar en la siguiente pirámide poblacional (véase gráfico 4.1), el grueso de la población del estado oscila entre los 15 y 39 años, siendo el grupo de 20 a 24 el más grande. Cabe destacar que dicho grupo etario se encuentra el mayor proceso de producción y de reproducción poblacional, con lo que la regeneración del tejido sociodemográfico está activa. Aunado a ello, los grupos subsecuentes de menor edad, no mantienen una diferencia significativa, con lo cual el futuro demográfico de Baja California en las décadas subsecuentes será de un envejecimiento inevitable.

El aumento de población de 60 años o más en Baja California aumentó de 1.6% en el año 2000 a 3.6% en 2020. Este aumento de la población envejecida puede estar asociado al fenómeno de la migración, como bien lo argumentaba Ybáñez en 2012. En parte, hay que reconocer que los procesos migratorios de Baja California, en especial en la ciudad de Tijuana, retrasan el proceso de envejecimiento demográfico del estado, pues la población que mayormente migra, produce y se reproduce es el grupo de jóvenes (Ybáñez, 2012; Ybáñez y Alonso, 2007). La población joven emigra a Estados Unidos dejando a un sector población adulta mayor que en proporción

demográfica va aumentando su representatividad, amén de la baja en el índice de fecundidad y la llegada de migrantes de otras partes del territorio nacional y del continente latinoamericano.

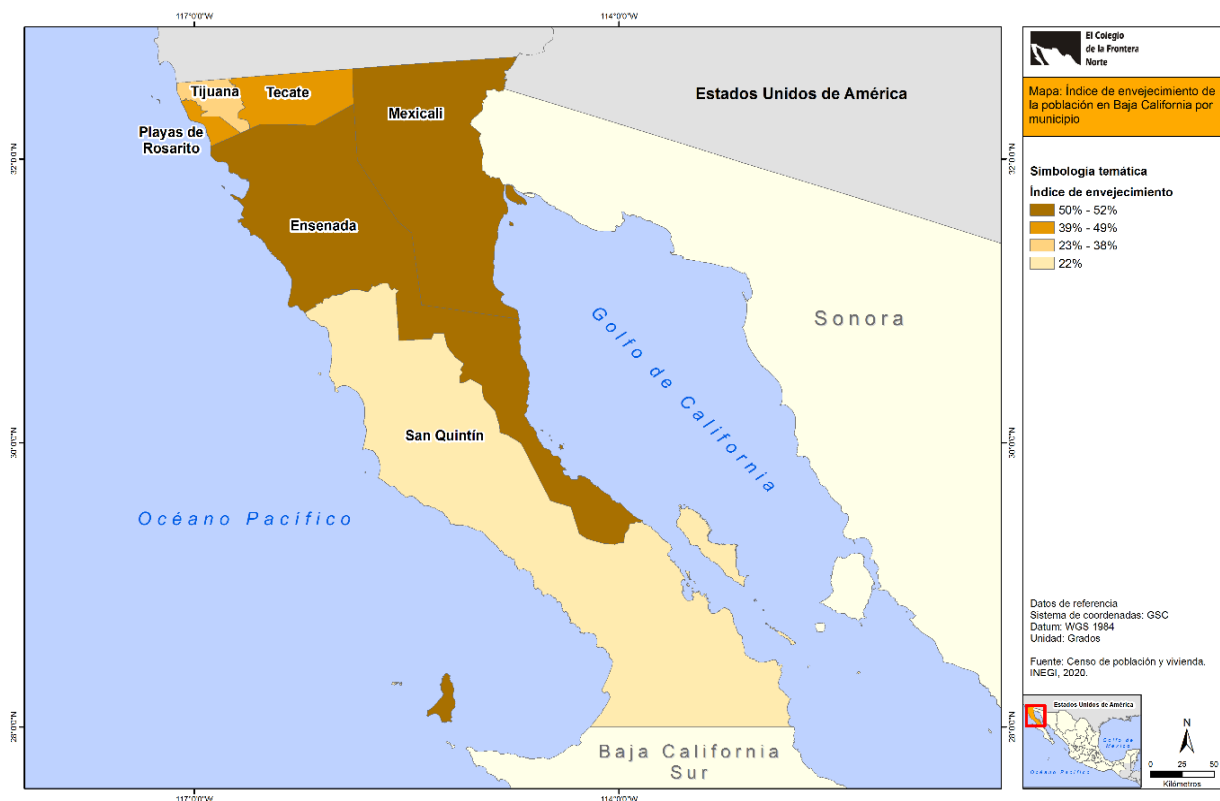
**Gráfico 4. 1 Pirámide poblacional de Baja California 2020**



El paisaje demográfico de Baja California en los seis municipios que conforman el estado, dilucida que más del 52% de la población del estado habita Tijuana y el 27.8% Mexicali, ambos municipios fronterizos. Ensenada tiene el tercer lugar de población con el 11.8%, amén de haber repartido la población con el nuevo municipio de San Quintín conformado en 2020, el que cual representa el 3.12% de la población estatal. Por su parte, Playas de Rosarito se encuentra en cuarto lugar albergando al 3.36% de la población, y en el 6 lugar se encuentra Tecate, con el menor porcentaje de población, el cual representa tan sólo el 2.8%. Esto indica evidentemente, que el mayor número de población geronta se encuentra en Tijuana, al ser el municipio más

poblado, aunque su índice de envejecimiento<sup>3</sup> es el segundo más reducido de los seis municipios, como se puede observar en el mapa 4.1.

**Mapa 4.1 Índice de envejecimiento en Baja California**



#### 4.1.2 Tijuana y su proceso de envejecimiento

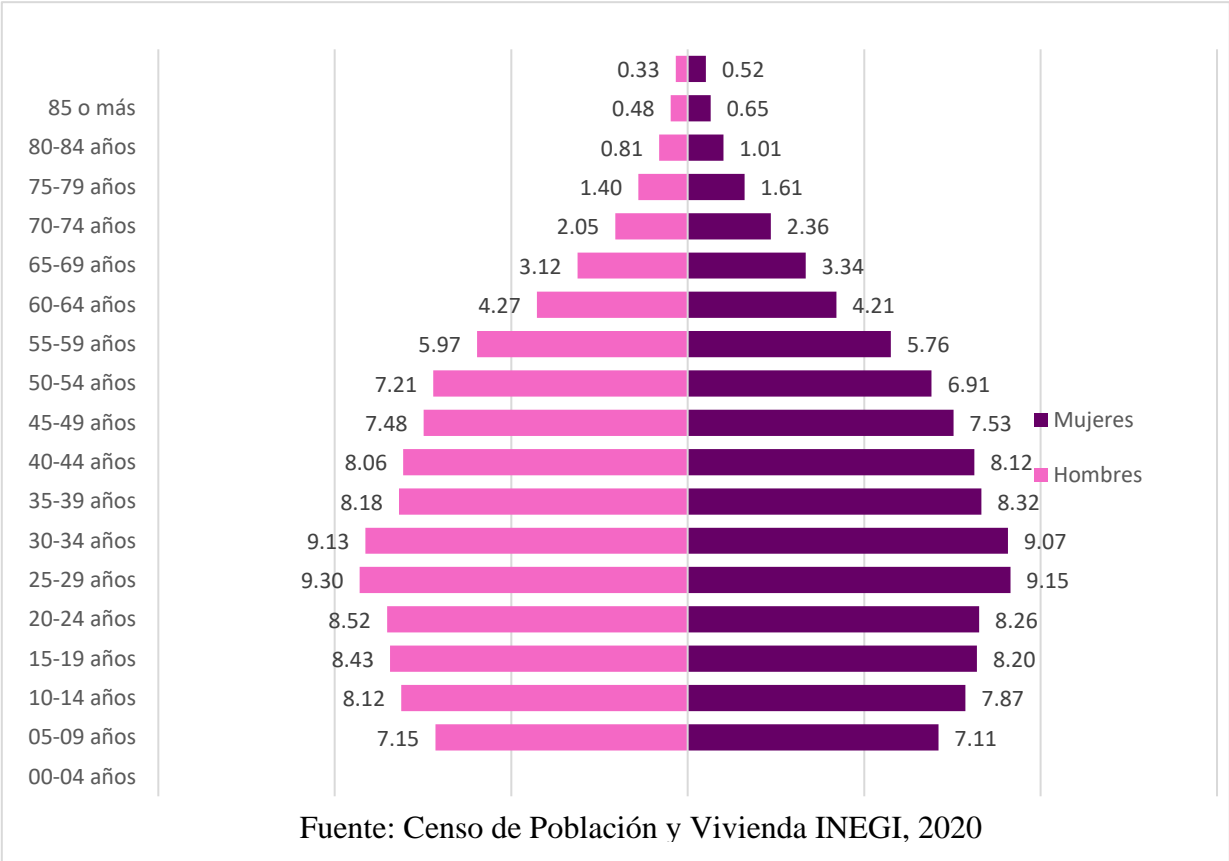
Las dinámicas migratorias de Tijuana son un hecho que renueva estructura poblacional del municipio. Lo contrastante es que Mexicali y Ensenada, segundo y tercer municipio en población, tienen los índices de envejecimiento más altos, lo cual indica que las dinámicas de la estructura poblacional se están estancando. Con ello Tijuana se convierte en el municipio y la ciudad con mayor dinamismo poblacional, lo que implica un mayor flujo económico, político y cultural.

<sup>3</sup> El índice de envejecimiento es la relación de la población de 60 años y más de edad, entre la población de 0 a 14 años de edad, cuyo resultado generalmente se expresa por 100 (INEGI, 2020).

También huelga decir que la conformación de un área metropolitana con San Diego le brinda una importancia y estrategia territorial para el flujo no sólo de personas, sino también de bienes económicos, políticos y culturales que van y vienen entre ambas ciudades.

En Tijuana, como se puede observar en la gráfica 4.2, la población de 60 años o más representa el 8.8%, la pirámide poblacional la sostienen los grupos etarios entre los 20 y 40 años, los cuales representan el 34%. Por ello, es preciso cuestionarse y ahondar en las condiciones en que se desenvuelven y se desarrollan las vejeces que habitan la ciudad de Tijuana.

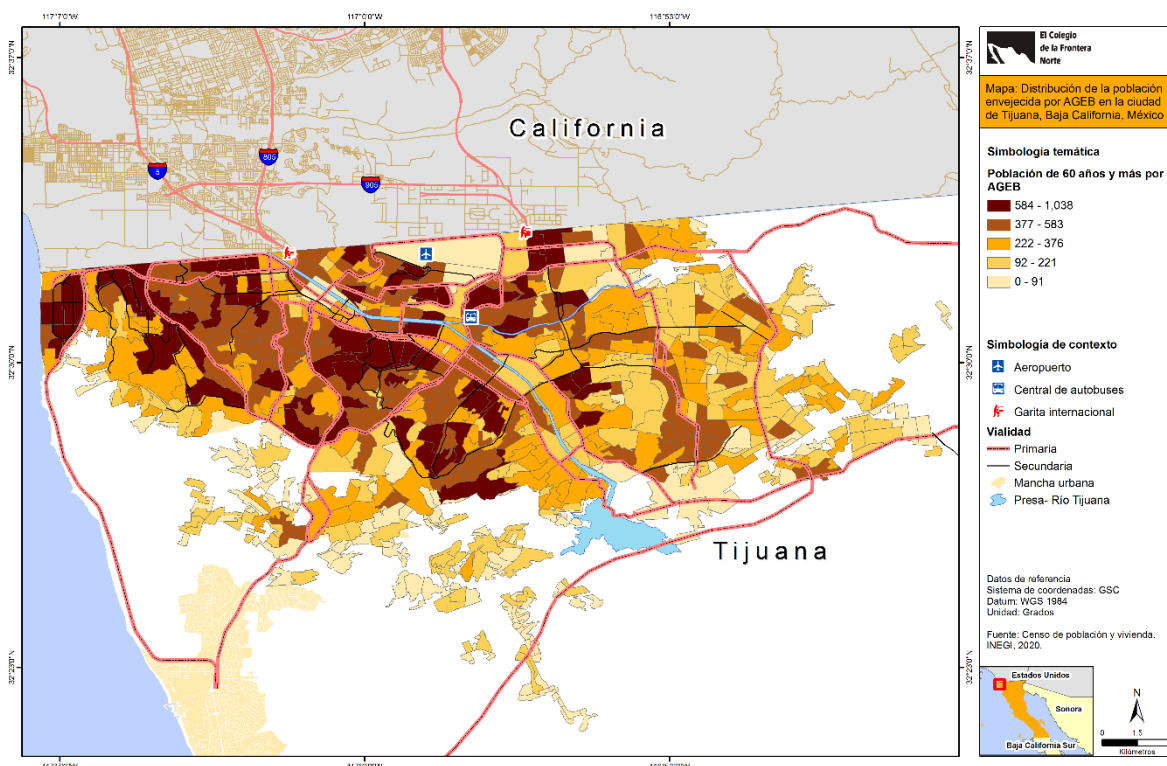
**Gráfico 4. 2 Pirámide poblacional de Tijuana 2020**



La población geronta en Tijuana representa por 54% de mujeres y 46% de hombres. La mayor parte de la población geronta de Tijuana se distribuye en colonias urbanizadas y con acceso a servicios de la ciudad. Tal como se representa en el mapa 4.2, Playas de Tijuana, El Soler, El Mirador, las colonias Alemán y Altamira cercanas al centro histórico, así como la colonia

Hipódromo, 20 de noviembre o a zona de Otay, son las áreas donde habitan las vejez de Tijuana.

**Mapa 4. 2 Distribución de la población envejecida en Tijuana**



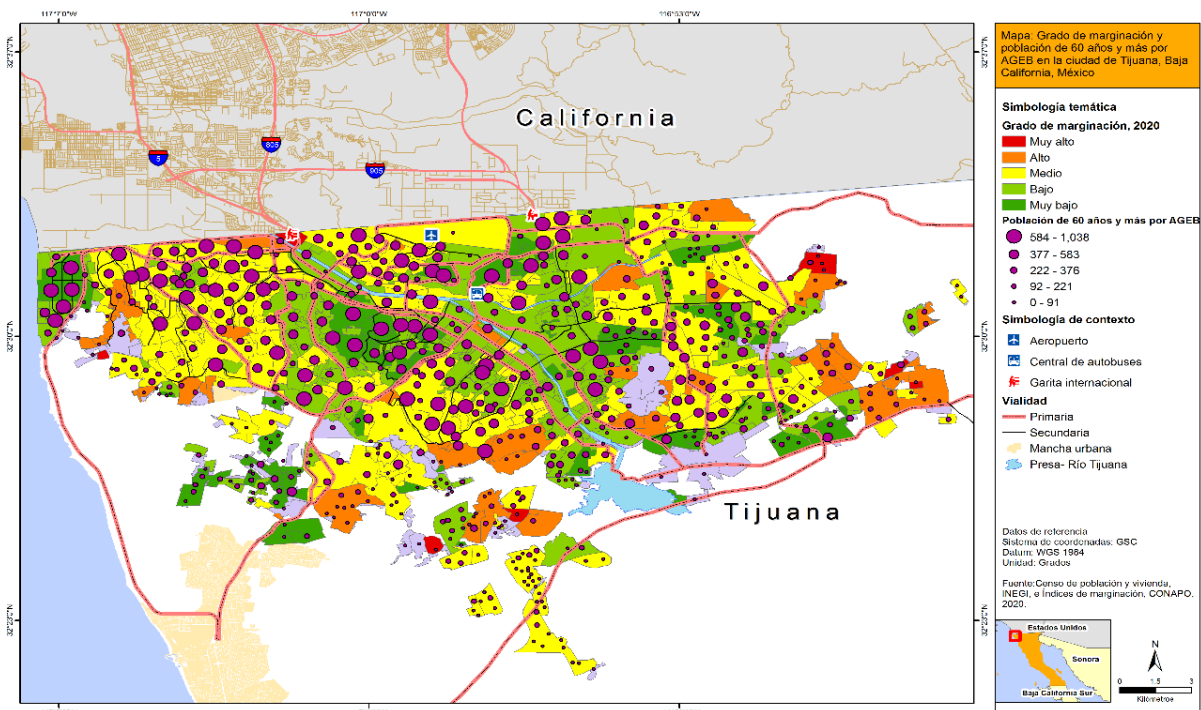
Entre los problemas más fuertes a los que se enfrenta este segmento poblacional son la fuente de ingresos, el acceso a servicios de salud y la red de apoyo (Bobadilla y Pimienta, 2019; Orel y Fruhauf, 2015). En Tijuana el 65% de los hombres gerontes cuenta con ocupación laboral, lo cual quiere decir que cuenta con ingresos propios, mientras que el 35% son mujeres (INEGI, 2020). Estos datos dilucidan que la carencia y precariedad económica tiene mayor tendencia hacia las mujeres, es decir el 65% de las mujeres de 60 años o más tijuanaenses no tienen trabajo remunerado, lo genera vulnerabilidad por cuestiones de género y vejez.

En este sentido, es importante atender que parte de la estructura familiar como redes de apoyo económico, emocional o moral influyen en el proceso de envejecimiento (Orel y Fruhauf, 2015; Maldonado, 2019; Bobadilla y Pimienta, 2019). Al respecto, es importante tener en consideración que la vejez dentro de la familia se convierte en una etapa de negación a ser una carga, inservible y de dependencia tanto económica como psicológica y emocional (De Beauvoir, 2017). Como resultado de este tipo de perspectivas, lxs adultxs mayores en muchas

de las familias son obligados a realizar trabajos cuya remuneración es dada al jefe o jefa de la familia (Salgado, 2007), lo que implica, entonces, una violencia económica. Los datos del INEGI (2020) arrojan que en Tijuana hay más mujeres que afrontan su vejez solas, el 8.5% se encuentran solteras, mientras que el 32% han enviudado. En cambio, la viudez en los hombres representa el 11% y la soltería el 8%. Esto debido a que la vejez como expectativa heteropatriarcal codifica los relojes sociales para llegar a esta etapa después haber cumplido con los mandatos de la reproducción y el matrimonio (Mc Mullin, 1996; Burry, 1996; Orel y Fruhauf, 2015). Entonces, la soltería en los hombres adultos mayores en el sistema cultural denotaría una inclinación homosexual.

Pese a estos datos, la mayoría de las vejeces tijuanaenses se concentran en zonas de marginalidad muy baja o baja, es decir, Playas de Tijuana y las colonias Hipódromo, 20 de noviembre circundantes al área comercial y financiera de la ciudad (véase mapa 4.3). De esta manera, el acceso de servicios, transporte y la movilidad sobre la ciudad es más viable y factible. También al habitar cerca de zonas de menor marginación, el empleo y la generación de ingresos tiende a ser más fácil para sostenerse. En una menor proporción, son las vejeces con menos recursos que habitan las zonas de mayor marginación, hacia el este y el sur de Tijuana.

**Mapa 4.3 Grado de marginalidad y población geronta**



Sin embargo, pese a que la mayor parte de lxs adultxs mayores de Tijuana viven en zonas de marginación muy baja o baja, el acceso a uno de los servicios indispensables en la vejez, como lo es la salud, es medio. Lo que trae consigo la atención de la salud, no sólo es el cuidado o el seguimiento de alguna enfermedad, sino los cuidados y ello pone de relieve el círculo y la red de apoyo de las vejeces.

La mirada crítica tiene que apuntar a la complejidad de experiencias de la vejez y cómo habitan las ciudades en el marco de aspectos importantes como el ingreso, acceso a la salud y situación de marginalidad. A lo largo del curso de vida, asumirse públicamente como homosexuales, lesbianas o transexuales implicaba la expulsión de la familia, en estrategia para sobrevivir lograron conformar familias no consanguíneas (Vries, 2015; Kimmel, 2015; Pijpers, 2020 ). La evolución de dichas cofradías indicaría muchas de las formas de hacer familia en la vejez y los retos a los que se enfrentan las vejeces, como la enfermedad, los cuidados, los ingresos económicos, el apoyo emocional, psicológico (Kimmel, 2015).

Las condiciones y dificultades a las que se enfrentan lxs adultxs mayores en México son vistas tras un vitral de diferenciación entre hombres y mujeres, sobre la premisa de un modelo de reproducción familiar heterosexual. Reconocer otros lugares de enunciación da apertura a la problemática, a las condiciones en que lxs sujetxs envejecen y la relación que existe entre las diferentes instancias sociales: la familia, el vecindario, las instituciones o el Estado. Desde la realidad de las contrasexualidades viejas, también como los hijos del *Milagro Mexicano*, fueron testigos, protagonistas y espectadores de cambios sociales, políticos, económicos y culturales cruciales a nivel nacional y mundial. La revolución sexual en los años sesenta, el movimiento estudiantil de 1968, las primeras movilizaciones de lxs homosexualxs y transexualxs, la apertura del mercado, la emergencia de la identidad gay y la modificación del estatus de la homosexualidad como enfermedad en los manuales de psicología (Naphy, 2006; Guasch, 1991). Es decir, que los grupos sociales en desventaja como las contrasexualidades lograron politizarse y tener una mayor visibilidad. El cuestionamiento aquí está enfocado a indagar dónde se encuentran esas contrasexualidades, cómo ha sido el proceso de politización y cómo siguen sorteando, hoy por hoy, las acciones y prácticas de invisibilización, maltrato, violencia y abandono en la vejez siendo contrasexuales. Aunado a estos contextos, que podrían denominarse como gerontoviolentos, las vejeces contrasexuales también se enfrentan a contextos hostiles,

discriminatorios y excluyentes como el médico, institucional y social. Dichas experiencias quedan veladas a la luz de la mirada heteropatriarcal de los datos arrojados sobre la vulnerabilidad de los adultos mayores.

Este panorama sociodemográfico y su distribución territorial es pertinente para cuestionarse sobre las contrasexualidades en la vejez en Tijuana, objetivo de esta investigación, dilucidando las condiciones en las que constituyen sus geografías desde otros posicionamientos, realidades y cursos de vida. En los apartados subsecuentes se reconstruye la trayectoria espacial e histórica que las contrasexualidades han logrado labrar en Tijuana. A través de estas narrativas espaciales se logran identificar y esclarecer los factores sociohistóricos y espaciales que intervienen en el proceso de envejecimiento y en las geografías de las contrasexualidades en la vejez de Tijuana.

#### 4.2 Tijuana, a la sombra femenina de la urbe cosmopolita

Tijuana es la ciudad más septentrional de México, fue fundada jurídicamente el 11 de julio de 1889 (Piñeira y Rivera, 2012; Acuña, 2007). Los historiadores David Piñeira (1985; 2002, 2007; 2012), Gabriel Rivera (1995; 2012), Crosby (1994), Miguel Malthes (1985) y Manuel Acuña (1994; 2007) coinciden que el topónimo Tijuana proviene de una variación de la palabra *tiguán* o *ticuán* de origen guayicura que refiere a la cercanía del mar. Durante la migración hacia el norte de la península el vocablo *tiguán* fue deformándose hasta su castellanización en la Tía Juana a principios del siglo XIX (Malthes, 1985; Acuña, 2007:53; Piñeira y Rivera, 2012:27).

La toponimia es una práctica espacial en la que los grupos sociales vierten una filosofía de vida, una visión del mundo y la identificación ante el resto de los territorios para relacionarse con ellos. Las leyendas en torno a La Tía Juana se vieron potencializadas por los subsecuentes discursos acerca de las actividades prohibidas como el trabajo sexual, la drogadicción o el alcohol. Estos eventos han culminado con la idea de Tijuana la Madre de todos los vicios o Tijuana la horrible, colocando a ELLA o a ELLAS (las trabajadoras sexuales) en el centro de atención, amén de ser imágenes de la ciudad producidas, reproducidas y consumidas por los hombres, por ese heterofalocentrismo que va y viene a través de la frontera con Estados Unidos. Este preludeo es importante para tener en consideración los procesos de espacialización de los

discursos y narrativas en torno a las diferentes prácticas y actividades que han conformado la vida, el paisaje, la economía y la urbanización de Tijuana.

Entrado el siglo XX Tijuana se convirtió en destino turístico para los estadounidenses, quienes visitaban las aguas termales, hoy conocida como Aguacaliente donde posteriormente se establecen balnearios y negocios exclusivos (Acuña, 2007; Valenzuela, 1991). Aunado a ello, la calle Olvera, hoy Avenida Revolución, se fue llenando de comercios que comenzaron a darle vitalidad a la ciudad y a constituir la como la arteria principal (Acuña, 2007; Piñeira, 2003; Piñeira y Rivera, 2012). A lo largo de la calle Olvera aparecieron cantinas, fondas y hoteles, el primero de ellos el Hotel Internacional en 1893, ubicado entre las actuales calles segunda y tercera (Acuña, 2007; Padilla, 2007). La ciudad de Tijuana comenzaba a convertirse en un destino turístico, desde entonces Playas de Tijuana fue punto de referencia gracias al Monumento de división fronteriza entre México y Estados Unidos, que se convirtió en parada obligatoria (Piñeira, 2003; Padilla, 2007).

La visita de estadounidenses impulsó el desarrollo económico y urbano, potencializados por la Familia Argüello quien estableció comercios, fomentó el turismo y generó empleos (Acuña, 2007; Verduzco, Bringas y Valenzuela, 1995). La rancharía de esta familia se encontraba en lo que hoy es la Plaza Santa Cecilia, por lo que las actividades económicas y de concentración urbana desde principios del siglo XX fueron dándole forma e importancia a este cuadro del centro histórico y la Avenida Revolución, la arteria urbana más importante de Tijuana, que décadas más tarde serían apropiadas por las contrasexualidades para configurar sus propios territorios. En la segunda década del siglo XX se desarrolló un turismo con un peso moral y sexual: las apuestas, el alcohol y el servicio sexual. Como lo menciona Valenzuela (1991), los estadounidenses venían a México a descansar de la campaña moral y del control social de la rectitud social y política de las buenas costumbres que dignifican al país. Sin embargo, las actividades turísticas que han identificado a la ciudad han pasado por diferentes etapas, Gaxiola (2012) identifica tres periodos en los que se ha ido construyendo la imagen de la ciudad, mismos que retomo para hacer una periodización de la historia de Tijuana.

#### 4.2.1 Topogénesis de Tijuana: de los cuerpos femeninos y el consumo prohibido (1910-1930)

El primer periodo acontece en la coyuntura de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la vecindad de la base naval en San Diego permitió que los marines estadounidenses viajaran a Tijuana debido a lugares de ocio, entre alcohol y sexo (Valenzuela, 1991; Acuña, 2007; Piñeira, 1985; Piñeira y Rivera, 2012). A ello se aunó el periodo de emergencia económica de la ciudad con la promulgación de la Ley Volstead o ley seca entre 1919 y 1933, la cual prohibió la producción, transportación y consumo de bebidas alcohólicas en Estados Unidos (Acuña, 2007:89; Piñeira y Rivera, 2012: 108). La frontera entre Tijuana y San Diego se convirtió en un bien explotable para México. A lo largo de la calle Olvera se abrieron casinos y cantinas, como Monte Carlo, Foreign Club, Foxy Blue, La Ballena – famosa por tener la barra más larga del mundo – El Moulin Rouge, Alabama, The Garden Café, El Villa Bar, El Caballito; así como la apertura de destilerías como Casa Blanca, California y Continental Distributing Company (Piñeira, 2003; Piñeira y Rivera, 2012). En esta época la frontera cerraba por la noche, con lo cual la presencia de extranjeros sería pertinente para la apertura de hoteles. La afluencia de estadounidenses atrajo, además del desarrollo urbano y económico, la migración de trabajadoras sexuales (Verduzco, Bringas y Valenzuela, 1995; Piñeira, 1985; 2003), lo que incentivó aún más la imagen de Tijuana como la ciudad de la perdición.

La historicidad del centro de Tijuana se gesta con el consumo de lo prohibido, del vicio y del ocio. La “decadencia” moral de la sexualidad ha estado vinculada a la presencia del trabajo sexual y las contrasexualidades, la configuración de las zonas rojas donde las sexoservidoras tienen visibilidad al servicio de los hombres heterosexuales ha sido propicia para que emerjan espacios de encuentro entre homosexuales (Binnie, 1995; Binnie y Valentine, 1999). La configuración de la Zona Roja de Tijuana fue propicia para la emergencia de espacios para encuentros homosexuales que también se convirtieron en punto de fuga para los estadounidenses, como se verá en el apartado siguiente. Este diálogo fronterizo entre Tijuana y San Diego dilucida las diferencias toponímicas, y en consecuencia morales. De San Diego provenían los consumidores hombres, quienes en su territorio se comportaban de acuerdo con las reglas morales y jurídicas que regulaban las prácticas sexuales y de consumo productos embriagantes. Lo moral alcanza el espacio cuando en éste se regulan los cuerpos, sus

comportamientos, aspiraciones y formas de relacionarse entre diferentes géneros (Valentine, 2003; Hubbard, 2000). San Diego es la toponimia masculina y civilizadora del primer mundo, Tijuana es la toponimia femenina, abierta servicialmente para la desmoralización de las prácticas que, al norte de la frontera, están prohibidas y son castigadas social y legalmente. La frontera instaurada políticamente trasciende a la constitución de imaginarios duales y maniqueos en torno a San Diego y Tijuana, entre la dualidad moral, el orden y el desorden, lo civilizado y lo incivilizado.

La historia de Tijuana ha estado encarnada y conformada por los cuerpos que han sido colocados a disposición de un sistema heterofalocéntrico para el desarrollo urbanístico y económico de la ciudad. Este primer periodo fue el inicio de una sexualización del espacio, no propiciado por las trabajadoras sexuales, sino por la explotación de cuerpos que se convirtieron en vehículos para el goce de la otredad primermundista. Para Bell (2004) y Binnie y Valentine (1999) la construcción erótica de lxs sujetxs y las relaciones dialógicas entre los cuerpos deseantes queda plasmada en los espacios, para así identificarlos y ser reproducidos en la cotidianidad de la vida urbana (Bell y Valentine, 1995; Islas, 2020).

Durante el periodo de la Ley Volstead, se constituyó el paisaje sexualizado o hipersexualizado de esta ciudad, en un diálogo transfronterizo que dilucida las relaciones de poder en tres sentidos que confluyen en un mismo punto. Primero, en las dinámicas económicas de oferta y demanda, los estadounidenses se convirtieron nicho de mercado, colonizador y consumidor de lo exótico (Félix, 2011; Acuña, 2007). Segundo, la explotación de los recursos humanos, sexuales y de leyes que tenía Tijuana, es decir, aprovechar la flexibilidad de las leyes respecto al alcohol y el trabajo sexual (Vanderwood, 2007; Félix, 2011; Piñeira y Rivera, 2012). De esta manera, la exotización de las mujeres como producto consumible. Y el tercero, las corporeidades femeninas colocadas en campo de batalla de explotación, autosugestiva o por intermediación proxeneta, donde las otras dos relaciones de poder han confluído (Barrón, 1996; López, 2002). La corporeidad de las trabajadoras sexuales como mercancía, como recurso explotable que benefició económicamente a Tijuana, y fue pieza clave para el desarrollo urbano. El vínculo interesalar cuerpo-ciudad ha sido un motor para las dinámicas de la ciudad y su erotización (Bru, 2006; Sassen, 2006). La configuración de la Zona Norte y la Coahuila como el área de

prostitución que hasta la actualidad existe es una de las rugosidades espaciotemporales que han consolidado lo que hoy es Tijuana.

En este sentido, la ciudad no sólo se produce a través de las prácticas visibles o de las identidades que se generan a partir de ellas, al estilo lefebvrieriano, sino también desde lo más profundo de lxs sujetxs, desde el ser y estar que evoca emociones y afectos, mismos que se plasman en los lugares que le dan sentido a su existir (Islas, 2018; Heidegger, 1994; 2014). Hay que reconocer que, en los cimientos de este primer periodo, el cuerpo de las mujeres trabajadoras sexuales es una de las piedras angulares. Se puede conjeturar que la experiencia de estas mujeres en el ejercicio de su oficio también ha sido uno del paisaje urbano, y ha estado velada por la mirada de los historiadores de la ciudad quienes han dado primacía a la experiencia de los consumidores, y no de ellas que lo ofertan.

Empero, en la periodización historiográfica de la ciudad, el cuerpo de las trabajadoras sexuales adquiere importancia como modelador de un paisaje negativo: Tijuana la horrible, Tijuana la Coqueta, Tijuana la ciudad de las putas o la Madre de todos los vicios. Las narrativas corporales de las trabajadoras sexuales son también productoras del paisaje urbano como sujetas habitantes que experimentan (López, 2002; Félix, 2011; Veloz, 2019). A esto se añade, que desde el inicio de las actividades económicas de la ciudad ya había lugares encuentro homosexuales; y en los años setenta la aparición de los primeros bares contrasexuales en la Plaza Santa Cecilia, que también motivaron el turismo y se convirtieron en un nicho de mercado (Veloz, 2019; Bringas y Gaxiola, 2012). Ello dilucida la miopía heteropatriarcal de la academia (Scott, 2000; Rose, 2007; Witting, 2005), siendo en su mayoría hombres los historiadores y las prácticas narradas en sus trabajos analizadas desde un posicionamiento masculino, cual pareciera que los hombres son los únicos constructores del espacio.

#### 4.2.1 El nacionalismo viril que también se asentó en Tijuana (1930-1970)

El segundo periodo de desarrollo de la ciudad fue entre 1930 y 1970, en el cual el nacionalismo acaparó el protagonismo de la vida económica, política y sociocultural como consecuencia de la crisis económica de 1929 (Vanderwood, 2007; Piñeira, 2003). En este periodo, parte de las políticas nacionales era reivindicar la Revolución Mexicana (1910-1917) como el gran triunfo

comandado por los hombres (Monsiváis, 2002), por ello la figura del macho mexicano, violento, valiente y viril se convirtió en el epítome del mexicano que domina y que gobierna (Monsiváis, 2010; 2020). Estas figuras eran el referente de la moralidad y el buen comportamiento de la mexicanidad.

Por ello, en Tijuana, en los años treinta comenzó una campaña moralizante y de nacionalismo en pro de las buenas costumbres, la identidad mexicana y la construcción del *otro* gringo, el estadounidense y las prácticas diferenciadoras de lxs sujetxs y las tierras más allá de la frontera (Piñeira, 2007; 2003; Vanderwood, 2007). En los años treinta, un sector poblacional acomodado con poder adquisitivo ya estaba bien establecido, marcaba las pautas de una sociedad moralmente sólida, como consecuencia de la instauración de negocios, en parte también impulsados por la mafia estadounidense, abriendo negocios de apuestas como el Hipódromo con corridas de toros, perros y peleas de gallos; el famoso Casino Agua Caliente (1928), que comenzó a sostener una economía local en ciernes; inclusive la apertura de un casino en las Islas Coronado propiedad del gánster Al Capone (Veloz, 2019; Peña, 2012; Taylor, 2007).

La “Leyenda negra” sobre el *emporio del vicio y la corrupción moral* de Tijuana (Ruíz, 2001; Acuña, 2007; Piñeira y Rivera, 2012) pretendió ser disipada, enarbolando una nueva moralidad de los Tijuaneños trabajadores. Como lo menciona Félix (2011:89), inició un proceso de mexicanización y descolonización para diferenciarse de aquellos gringos que visitaban la ciudad. El trabajo sexual que al principio fungió como una de las piedras angulares, ahora comenzaban a ser estigmatizadas junto con el prototipo de migrantes que acudían. La puesta estaba en cambiar la imagen de Tijuana, los cuerpos inmorales comenzaron a ser velados, excluidos y marginados (Veloz, 2019).

Esta limpieza social y la idea de instaurar un modelo moralizante en Tijuana, impulsando trabajo “digno”. Así, en los años cuarenta con la implementación del Programa Bracero (1942-1964) que durante 22 años favoreció la migración México-Estados Unidos para recolectar mano de obra agraria (Piñeira y Rivera, 2012; Piñeira, 1985). Aproximadamente en estos años hubo una migración anual de 350 mil trabajadores (Durand, 2007), repartidos a lo largo de las ciudades fronterizas. La ubicación geográfica de Tijuana y su integración binacional propició que los flujos migratorios se intensificaran. En los años setenta, cuando terminó el *Programa Bracero*, la mayor parte de los migrantes que fueron repatriados y optaron por residir en la ciudad (Piñeira

y Rivera, 2012; Crosby, 1994). En este periodo de dos décadas la población aumentó ocho veces, pasando a tener una población de 21, 977 habitantes en 1940 a 165, 690 habitantes en los años sesenta (INEGI, 1940; 1960)<sup>4</sup>. La inversión y desarrollo económico e industrial de Tijuana por parte del gobierno estuvo enfocada en la apertura de maquilas, principalmente enfocadas al trabajo textil (Félix, 2008; Velasco, 1995; López, 2002).

#### 4.2.2 Tijuana cosmopolita: el florecimiento económico y diversidad social (1970 – actualidad)

Este contexto histórico permite vincular las prácticas económicas, culturales y urbanas que están ligadas a la migración, a la conexión con Estados Unidos y al complejo crisol cultural que es Tijuana. Esta realidad propició que entonces el inicio del tercer periodo Tijuanaense en torno a su desarrollo urbano, que no dejaba de estar vinculado al turismo (Gaxiola, 2012), pero ahora con una nueva imagen, la presencia de la mexicanidad en la ciudad con la llegada de grupos indígenas y el eclecticismo de culturas propias del vasto territorio que es México (Valenzuela, 1991; Félix, 2003, 2011; Velasco, 1995).

Ahora entonces, el trabajo sexual fuera velado ante la migración de trabajadores que renovaron la estructura poblacional, las prácticas laborales y limpiar un poco la imagen hipersexualizada. La complejidad urbana se apoderó de la ciudad, el anonimato comenzó a formar parte de la ciudad y con ello las prácticas de lo prohibido y moralmente reprobables a dejar de ser el centro de atención. La renovación de la imagen de Tijuana durante los años sesenta y setenta, las actividades moralmente reprobables fueron relegadas hacia la periferia de la ciudad, donde no pudieran estar a la vista de los visitantes (Félix, 2011; Alonso y Balbuena, 2004). La Calle Coahuila, cerca de la línea fronteriza, fue confinada para el trabajo sexual, la Avenida Revolución como arteria principal enfocó los comercios hacia una imagen “familiar” hacia los extranjeros y turistas (Acuña, 2007; Beltrán, 2012; Bringas y Gaxiola, 2012; Verduzco, Bringas y Valenzuela, 2012).

---

<sup>4</sup> Datos consultados de la página del INEGI, 2021.

En los años ochenta, se impulsó la creación del centro financiero y de negocios en lo que hoy se conoce como Zona Río. Con ello, la renovación poblacional asentó la imagen de las mujeres trabajadoras “dignas” en Tijuana, como lo menciona Silvia López (2002), Tijuana la Coqueta. Otra imagen de feminidad, las maquiladoras, que propiciaron también el desarrollo urbano del este de la ciudad. Empero, pese a esta diversificación económica, laboral, poblacional, social y cultural, uno de los ejes económicos fundadores de la ciudad seguía en funciones: el trabajo sexual y la emergencia de espacios contrasexuales (Veloz, 2019; Anguiano, 2019).

Las *contrageografías* de Tijuana de servicios de consumo sexual, de ocio y para las contrasexualidades se comentaron como ejes periféricos de las dinámicas económicas, sociales y culturales, sumergidas fuera de los círculos establecidos y legitimados por el sistema moral y político. Así, la *contrageografías*, aunque estén definidas hacia espacios que operan en la ilegalidad (Sassen, 2006), también pueden constituirse en la inmoralidad, en los recovecos de un régimen dominante que pretende regular los espacios y los cuerpos de sus habitantes, por no convenir a las formas afectivas, sexuales y placenteras ya instauradas.

Así, en los años setenta, ya se habían establecido sobre la calle Argüello, donde hoy se encuentra la Plaza Santa Cecilia, bares donde se reunían homosexuales, los cuales convivían con los negocios de artesanías de las comunidades mazahua y mixteca (Velasco, 1995; López, 2002). Estas comunidades indígenas renovaron este pequeño cuadro de la ciudad, que conecta las avenidas Constitución y Revolución, convirtiéndose en un lugar turístico, sentando las bases de la identidad mexicana que reúne lo indígena y el mestizaje con la apertura de la Plaza del Mariachi en 1980, nombrada popularmente como la Plaza Santa Cecilia por ser esta virgen la patrona de los mariachis (López, 2002; Velasco, 1995).

Con esta mirada de renovación moral y limpieza social por parte del gobierno local, la Plaza Santa Cecilia exaltaba el nacionalismo mexicano y la masculinidad exacerbada. Por una parte, el indigenismo y su exhibición al “primer mundo”, que además de fondo lleva una intención de dar una imagen “positiva” y digna de las mujeres mexicanas, trabajadoras como las artesanas indígenas. Por otra parte, los mariachis que son el epítome del hombre macho mexicano, lo cual contrarrestaría la degradación moral de la masculinidad mexicana que la presencia de los homosexuales dejaba ver en los bares establecidos ya en la zona centro.

En este sentido, la dignificación de Tijuana y su moral heteronormativa se gesta en la idea del trabajo, del migrante y de los empresarios como actividades con las que se ha limpiado la imagen de la ciudad. La figura de Juan Soldado, el mártir migrante, se convirtió en una leyenda bien aprehendida por una Tijuana naciente entre migrantes, aun pese a haber sido un personaje acusado de violación y robo (Vanderwood, 2008). Sin embargo, pese a las múltiples intenciones de limpieza social y moral de la ciudad, aquellas contrageografías seguían siendo parte de la realidad de la ciudad (Barrón, 1996). Con la llegada del Partido Acción Nacional al gobierno de Tijuana, de pensamiento conservador, los espacios para el trabajo sexual, las contrasexualidades y de esparcimiento nocturno tuvieron que ser gestionadas por los gobernantes (Barrón, 1996; Félix, 2011). Es una realidad latente, tanto así que en 1991 se levantó primera organización de trabajadoras sexuales *Vanguardia de Mujeres Libres María Magdalena*. En ese mismo año la redada contra las contrasexualidades en el Bar el Ranchero asentó un precedente para visibilidad y defensa de este sector población, teniendo a Max Mejía como portavoz (Frontera Gay, 1991). Y en 1995 la primer manifestación LGBT de Tijuana.

Estos eventos cimbraron la imagen sociocultural y política de Tijuana, había nacido una fuerza poblacional politizada, que se integraba al complejo crisol cultural. La urbe se convirtió en un Aleph de realidades mexicanas y moralmente aprobadas y reprobadas, que se replica en la configuración completa de la ciudad, las múltiples Tijuanas que le dan ese sentido sin sentido, una ciudad que va construyendo su propia identidad entre las migraciones internas del país, la frontera, los gringos, el trabajo sexual y los espacios contrasexuales (Bringas y Gaxiola, 2012; Anguiano, 2019).

La complejidad sociocultural y espacial de Tijuana la ha modelado como una ciudad cosmopolita. En pleno siglo XXI la migración sigue formando parte de su realidad, las caravanas de migrantes centroamericanos en 2019; el establecimiento de la colonia haitiana desde 2010 (Medina, 2019); o la apertura de Casa Arcoíris para lxs migrantes LGBT, principalmente centroamericanos. En este contexto histórico, Tijuana se sigue desarrollando, entre la migración, el imaginario sexual, el ocio, el alcohol, la diversión y las oportunidades laborales. Una ciudad en donde las contrasexualidades han podido sentir la libertad, en parte por la cercanía con San Diego, California y las disposiciones políticas de lucha y reconocimiento. La migración contrasexual centroamericana no ha pasado desapercibida y es un indicador de la queerificación

de la ciudad, de la apertura y el reconocimiento. Esta es Tijuana en la que las contrasexualidades han mirado el mundo, desde la esquina de México y Latinoamérica, insertas en un contexto de tensión entre la moralidad heteronormada y heterofalocéntrica que se ha reforzado bajo la idea del trabajo como dignificante y diferenciador del oprobio.

#### 4.3 Tijuana: de la Sodoma del norte al Arcoíris de la Revu

La configuración de los territorios contrasexuales en las ciudades se ha gestado desde la periferia en espacios degradados económica y socialmente de los centros históricos de las grandes ciudades (Binnie, 1995; Guasch, 1991; Knopp, 2007; Valentine, 1999). En México, desde finales del siglo XIX comenzaron a surgir espacios de encuentro homosexual para el cruising y la sociabilidad en las grandes ciudades como Ciudad de México, Puebla, Guadalajara o Veracruz (Monsiváis, 2012; Islas, 2018). Las zonas de tolerancia en estas ciudades, a excepción de la Ciudad de México, también se configuraron en la periferia de los centros históricos, en la marginalidad social (Sánchez y López, 2000; Islas, 2015). El caso de Ciudad de México, los espacios para el ligue, los encuentros sexuales o la homosociabilidad se dieron en pleno Centro Histórico desde finales de siglo XIX y desde los años sesenta del siglo XX en la Zona Rosa, en ambas áreas se encuentra el poder económico, político, cultural y turístico del país (Islas, 2020; Laguarda, 2010).

En cambio, Tijuana los espacios contrasexuales emergieron en la periferia, pero con la complejización urbana de la ciudad fueron acercándose cada vez más a la arteria principal: la avenida Revolución. La narrativa geohistórica contrasexual se puede contar con los procesos de apropiación de espacios de la periferia al núcleo urbano. Por ello este proceso lo segmentó en cinco periodos que expresan los triunfos en la ciudad por reivindicarse, tener visibilidad y representación política, donde el espacio público juega un papel central.

#### 4.3.1 Primer periodo (1925 – 1970).Parque Teniente Guerrero: la topogénesis del territorio contrasexual tijuanaense

“Cuando tenía 13 ó 15 años conocí en el Parque Teniente Guerrero a Agustín, era un hombre mayor de 50 años, ya empezaba a oscurecer. Lo vi tocándose los genitales, recargado en uno de los árboles. Yo ya sabía que me gustaban los hombres. Me hizo señas con la cabeza para acercarme así que fui. Cuando me acerqué me di cuenta que tenía el cierre abierto, se le veía el vello púbico, sin decir nada metí la mano, me encantó y se la chupé. [...] Lo disfruté mucho, me encantó. Después de terminar, él me hizo lo mismo y cuando me vine me puse llorar porque me dio culpa, ¡lo hice con un señor mayor! – ¡Jajaja ahora me río porque yo soy ese viejito! – Pero lo peor de todo es que lo hice en la calle. Me di cuenta de que se nos habían quedado viendo otros señores y eso me atemorizó. Algunos de ellos quisieron acercarse, pero cuando me vieron chillar se fueron. Agustín me abrazó y le conté entre mi chilladera que me sentía mal y que los señores que nos habían visto me iban a acusar con mi papá. Lo que me dijo me tranquilizó: ‘Aquí todos vienen a lo mismo. Cuando era joven lo hice con un marinero gringo, con don Pablo que trabajaba en una maderería. Aquí podemos gozar’

[...] Y sí, conocí más hombres mayores que me contaban historias del [Parque] Teniente Guerrero. Así que no te asombre que sea punto de reunión para coger o ligar. Tiene su historia, los putos hemos estado ahí...” **(Pedro)**.

En 1959 Pedro tenía 13 años, a su corta edad descubrió el mundo erótico y del placer homosexual en el Parque Teniente Guerrero. Pedro descubrió aquel mundo soslayado de los que se entienden con una mirada, como diría Salvador Novo (2004). En torno al parque ya se había configurado un paisaje sexual y erótico desde hacía décadas atrás, como el Sr. Agustín se lo compartió a Pedro, las corporeidades deseantes ya se habían apropiado del Parque Teniente Guerrero, otorgándole un sentido, un significado y una experiencia particular (Tuan, 1974), era un lugar de encuentro y de reconocimiento. Entonces, desde antes de 1960, el parque se configuró como un lugar contrasexual a la penumbra del sistema heteropatriarcal. En la actualidad este sentido subversivo y homosexual sigue estando presente, las geografías de aquellos cuerpos homosexuales deseantes en los años treinta han dejado raíces. El *cruising*, el ligue y el trabajo sexual de hombres le han dado sentido y dinamismo al Parque Teniente Guerrero, incluyéndolo como uno de los puntos de referencia turísticos para el servicio sexual (Gaxiola y Bringas, 2012).

El Parque Teniente Miguel Guerrero ubicado entre las avenidas Tercera y Cuarta, fue fundado en 1924 por Josefina Rendón Parra, integrante de la Junta Femenina Pro-Patria, cuyo fin era crear un espacio de esparcimiento familiar y comunitario, así como para celebración de actos cívicos (Periódico Oficial, 2014: 18). Fue el primer parque de la ciudad, su construcción se realizó en pleno contexto de la efervescencia económica de Tijuana debido a la venta de alcohol

para estadounidenses y la proliferación del trabajo sexual en la avenida Revolución y la calle Coahuila. Este parque se construyó en cuatro avenidas separadas de la Avenida Revolución y cuatro de la calle Coahuila, esto evidencia que los valores instaurados por parte de la Junta Femenina Pro-Patria en el diseño del parque giraron en torno a un ambiente familiar, comunitario, cívico e identitario de los tijuaneños. Aunado a ello, el parque representó el inicio de una complejización urbana, no sólo en estructura, sino en los estilos de vida. La complejidad de las ciudades ha permitido la emergencia de espacios sexualizados que se pierden en el anonimato, y en el caso de las espacialidades contrasexuales éstas han configurado en las cercanías a los espacios de trabajo sexual y moralmente decadentes para el sistema heteropatriarcal. Tal como lo han argumentado algunos geógrafos de la sexualidad David Bell (1995; 20012), Lawrence Knopp (1995; 1997; 2001), John Binnie (1995; 1997; 1999), Gill Valentine (1995; 1999; 2003), entre otros,

En este sentido, la apertura de un espacio público como el parque, alejado de la visibilidad sexual heteronormada de la avenida Revolución, pudo propiciar que los encuentros entre los hombres homosexuales se dieran en una temporalidad nocturna. El Parque Teniente Guerrero ha tenido en su topogénesis una libido plasmada por los cuerpos de hombres que desde los años treinta se han dado cita en él para entablar diálogos entre congéneres. Pedro, hombre homosexual de 76 años narra cómo los hombres mayores le explicaban cómo era la dinámica de ligue y de encuentros sexuales.

“[...] Agustín me llegó a contar que muchos marinos gringos, cuando ya no tenían dinero para coger con ‘putas’, porque se lo gastaban todo en alcohol, se iban al parque o al toreo a cogerse a los mariconcitos. Me contaba que se armaba bien porque la policía estaba más en la zona de las putas y a ellos no les hacían caso. El ligue comenzaba con verse, los pasivos llevaban pantalones blancos sin cinta para atarlos; los activos siempre con la camisa abierta del pecho, el cierre abajo y recargados en algún árbol o silla para que los pasivos los toparan. Los jotos eran los que se movían, tenían de donde escoger”. [...] cuando comencé a ir al parque, conocí a Toño. Él era 15 años más grande que yo. Me contaba que a veces iba en la tarde cuando estaban las familias, y con mirarlos me daba cuenta qué señores eran putos. Se acercaba y les decía que los esperaba más tarde. Yo lo intenté, resultó, así me divertía en una época donde no se podía hacer otra que trabajar y trabajar”.

El performance de cuerpos con códigos de vestimenta para identificarse devino en una performatividad, una cotidianidad nocturna que ha sobrevivido casi 100 años. Una contrageografía instaurada en el Parque Teniente Guerrero, que no responde a lógicas económicas, sino a un sentido político del cuerpo y del placer (Butler, 2006; Preciado, 2002), que colocan el deseo y la libido como forma de conocer el mundo desde su primera geograficidad, su corporeidad, desde donde han logrado ejercer su agencia. El cúmulo de

experiencias de lxs sujetxs logra establecer un paisaje existencial, un sentido en común que logra anclarse a los lugares y les da dinamismo, les otorga vida (Nogué, 1986), que se vive, se experimenta y se siente entre corporeidades que buscan lo mismo, que están en un mismo lugar de enunciamiento tal cual las contrasexualidades en Tijuana. La emoción de ligar en contexto heteronormados generaba la emoción de transgredir, la excitación de elegir a los hombres y la llegada de la noche como compuerta que se abre para tomar ese parque y encontrarse con los cuerpos deseantes.

El imaginario homosexual comenzó a hacerse cada vez más visible puesto que el trabajo sexual y el alcohol vistas por los tijuanaenses como prácticas moralmente reprobables (Beltrán, 2012; Veloz, 2019), emergieron en el oprobio, el anonimato y la exclusión hacia la periferia norte de la ciudad de Tijuana. También, cabe mencionar que este imaginario de la Leyenda Negra de Tijuana tiene un matiz en las prácticas sexuales no heteronormadas, puesto que en Estados Unidos la homosexualidad era ilegal, y en el estado de California lo fue hasta 1976. Por ello, las prácticas sexuales entre hombres podían ser llevadas a cabo más allá de la frontera, en Tijuana. Como será mostrado en el capítulo V, las contrasexualidades configuraron su propio lugar de encuentro en la periferia de la inmoralidad heterosexual. Hubo una expansión de sus prácticas homoeróticas y sexuales, el paisaje se cargó de ese contenido sexual que los cuerpos deseantes estimulaban entre miradas, roces y el goce que da el tacto. Esta expansión llegó a la calle Segunda, a la calle Cuarta en las cercanías del primer Toreo con el cruce de F. Martínez y Niños Héroe. Estos espacios han permanecido a lo largo de casi 100 años, se sabe, se conoce y se disfruta entre las contrasexualidades hasta hoy en día. El parque Teniente Guerrero fue y sigue siendo un punto de encuentro, conocido públicamente y como uno de los mitos que acompaña la historia de la ciudad, el lugar donde van los trabajadores sexuales (Bringas y Gaxiola, 2012; Anguiano, 2019). Sin embargo, las formas de socialización homosexual cambiaron con la apertura de espacios para la convivencia contrasexual, principalmente en la década de los setenta (Veloz, 2019; 2017), lo que sería una de las primeras tomas del espacio público y de politizarse como grupo social.

#### 4.3.2 Segundo periodo (1970 – 1980). Los años setenta: la insurrección de la Plaza Santa Cecilia y los grupos LGBT

En los años setenta comenzaron a movilizarse las contrasexualidades en Estados Unidos, Europa y México. Los disturbios en Stonewall In (1969), en Nueva York, repercutieron en todo el país vecino, California fue el estado con mayor impulso en el movimiento LGBTIQ+. Los bastiones más importantes fueron Los Ángeles, San Francisco y San Diego, donde se agrupaciones activistas como Queer Nation, Act Up o la Metropolitan Community Church. (Bronski, 2012; Black, 2013). Entonces, la vecindad de Tijuana con Estados Unidos fue crucial para la organización de las primeras agrupaciones militantes.

Por otra parte, en México, la capital era el territorio por excelencia para las contrasexualidades, pues desde los años treinta y cuarenta contaba con lugares que recibía abiertamente a esta población (Monsiváis, 2020; Capistrán, 2010; Laguarda, 2009, 2011). Sin embargo, para la década de las movilizaciones, se formó el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) en 1971, por la intelectual Nancy Cárdenas, y liderado por Jacobo Hernández, tuvo su primera aparición en público en México y América Latina en 1978. Un año después se organiza la primera marcha LGBT en México, con el FHAR, el grupo Lambda y Okaibet, integrado por mujeres lesbianas, agrupaciones donde se formaron Max Mejía y Emilio Velázquez, líderes del movimiento LGBT de Tijuana.

En este contexto, en la zona centro de la ciudad comenzaron a surgir espacios para la convivencia entre las contrasexualidades.

Las condiciones poco agradables y descuidadas de la calle Argüello y la poca vigilancia policiaca favorecieron la apertura para los comercios inmorales. Muchos de los bares no tenían nombre, algunos otros como el Patio, Los Equipales en su primera localización y el DF se convirtieron en puntos de reunión para la sociabilidad (Entrevista con Andrea y Andrés, 15 de mayo de 2022). En estos años, el gobierno municipal impulsó el programa para la remodelación de la imagen de la ciudad, entre las decisiones tomadas estuvo inaugurar la Plaza del Mariachi el 22 de noviembre de 1980, entre el cruce de la calle Argüello y la Avenida Revolución, más tarde rebautizada como la Plaza Santa Cecilia en honor a la santa patrona de los mariachis. El objetivo de dicha inauguración fue crear un corredor turístico que atrajera consumidores estadounidenses imprimiendo la identidad mexicana con la música ranchera, emulando

Garibaldi en Ciudad de México y San Juan en Guadalajara, donde ya habían sido reubicadas de las mujeres mazahuas que vendían las artesanías (Mejía y Anguiano, 2010; Velasco, 1995).

Pese a esta renovación, el imaginario homosexual comenzó a construirse en torno a la Plaza, la presencia de hombres afeminados, vestidas y de mujeres machorras, como se lee en una nota del periódico *El Mexicano* (1981), ello colocó a las contrasexualidades en el escenario y las discusiones públicas, no sólo se ubicaban los bares y cantinas, sino de una apropiación espacial en la ciudad para su visibilidad y las prácticas sexoafectivas. Así también lo describen Pedro, Gloria y Darío.

“La Plaza Santa Cecilia era un tiradero antes que le dieran el nombre de la Plaza del Mariachi. No estaba pavimentado y había algunas jardineras, lo aprovechábamos para conseguir amor de un rato. Cuando la arregló el municipio empezamos a ser más vistos y ser más perseguidos por los policías. Entonces ya sabían que no sólo íbamos a los bares de ahí, sino que andábamos ligando, cogiendo a fuera de los lugares. En esa época no tan era tan inseguro, eso se vino después cuando llegaban muchos turistas” (**Pedro**).

“La Plaza Santa Cecilia comenzó a tener más visibilidad homosexual cuando el municipio la mejoró. Ya era conocida como el lugar de los bares para jotos, vestidas y las lesbianas, pero cuando se le hicieron los arreglitos nos puso en la mira, más porque quería el gobierno atraer a los turistas gringos. Los putos daban mala imagen, pero mira, ¡resistimos! Y fue como el origen de todo lo que ves ahora en la Revolución, la calle sexta y eso [...]” (**Gloria**).

“[...] En los ochenta para ligar en la calle o fijarte si había algún maricón o una tronchatoro, no más te dabas cuenta si daba vuelta en la Plaza Santa Cecilia y con eso bastaba. [...] Dar esa vuelta desde la avenida Revolución era algo emocionante y hasta peligroso, porque podías ligar o fijarte de la carnada que iría al Patio o el Rancho, pero también que algunos borrachos del Nelson o machitos que estaban en la Revu te chiflaran o te gritaran ‘puto’, ‘joto’ o hasta te aventaban algo para golpear” (**Darío**).

La presencia cotidiana de las contrasexualidades en los espacios logra ir imprimiendo códigos y significados a partir de sus performatividades corporales, sexualizan los espacios al formar parte de una realidad que le va brindando significado y una identidad (Bell y Binnie, 2004; Knopp, 2007). La narración de Pedro y Gloria permite dilucidar que la toma del espacio público, más allá de los límites de los bares y cantinas contrasexuales, hizo que las experiencias de las contrasexualidades se convirtieran en parte del paisaje urbano de Tijuana, que comenzara a verse y experimentarse desde la otredad heteropatriarcal. Dar la vuelta en la Plaza Santa Cecilia ya significa una clasificación corporal en cuanto a lo sexual, lo afectivo y lo placentero, era el cruce fronterizo de lo heteropatriarcal hacia un incipiente territorio contrasexual que se estaba integrando a la vida urbana de Tijuana.

Hacer públicas las prácticas sexoafectivas, identitarias y las performatividades de las contrasexualidades colocó a un sector poblacional que dota de nuevos códigos y significados

culturales a la vida tijuanaense, pero también puso en vilo el papel dominante de la heteronorma para normar y regir corporeidades abyectas. La aglutinación de un grupo de sujetxs contrasexuales implica que comparten geografías particulares desde sus lugares de enunciamiento y en el mundo, es decir, el placer/saber desde un cuerpo que no acata las normas de una biopolítica heteropatriarcal, una forma distinta de leer su propia corporeidad y de comprender los lazos afectivos distintamente. Cuando los elementos de comportamiento van delimitando un espacio apropiado por un grupo de sujetxs emerge el territorio. En palabras de Di Meo (2005) el territorio se conforma por una componente social y otra experiencial que resulta del cotidiano vivir, que logró configurar la Plaza Santa Cecilia en un territorio contrasexual que ha ido extendiendo sus límites en las décadas subsecuentes a partir de desencuentros con el gobierno, la Iglesia y la cultura heteropatriarcal de los tijuanaenses.

Para la década de los setenta las discusiones públicas acerca de las contrasexualidades ya no era un tabú, en 1974 se realizó la primera marcha LGBT en San Diego. Los efectos de dicha marcha llegaron a Tijuana, los periódicos como *El Mexicano* (1974) y *El Regional* (1974) dieron réplica en una nota pequeña, casi al pie de la plana, con condenas morales hacia los maricones gringos que exigían casarse y no ser vistos, esperando el mal del norte no se propagara por el sur. Sin embargo, la Plaza Santa Cecilia y el bar Equipales ubicado en la calle séptima ya comenzaban a hacer pugna en la Tijuana heteronormada, más allá de los espacios ocultos para el cruising y el ligue callejero (Frontera Gay, 1991). Aquí comenzaba el avance hacia la arteria principal de la ciudad, la avenida turística y la imagen de Tijuana para el mundo.

#### 4.3.3 Tercer periodo (1980-1991). Espacios militantes y organizaciones LGBT: la conquista política del espacio

El centralismo de México y la vecindad de Tijuana con San Diego hicieron que en 1978 emergiera la primera organización LGBT tijuanaense, el Frente Internacional por las Garantías Humanas en Tijuana (FIGHT) fundada por Emilio Velásquez, quien había tenido contacto con activistas de la Ciudad de México, San Diego y San Francisco. El centro de operaciones de FIGHT fue Emilio's Café Cantante propiedad de Emilio Velásquez, quien lo abrió en 1978 (Anguiano, 2019). Este espacio se convirtió en un espacio que inició la politización de un sector poblacional.

El Emilio's fue un espacio disidente sexual el cual permeó en sus actividades de ocio, de espectáculo, de consumo y de reunión de las contrasexualidades tijuanaenses un sentido político y de reivindicación ante la sociedad y el gobierno. Los espacios de resistencia y activismo son configurados a partir de las actividades militantes en tanto que hay una consciencia política de transformar y subvertir la realidad heteropatriarcal (Wright, 2016; Lim, Brown y Browne, 2016). Como centro de reunión del FIGHT, en el bar-café Emilio's se tomaron medidas para atender los primeros casos de VIH/SIDA en la ciudad, gestionar la ayuda con las organizaciones LGBT de San Diego. Se impulsó la creación de una línea telefónica de ayuda psicológica y búsqueda de albergues para contrasexualidades que eran expulsadas de sus casas o migraban (Entrevista a Emilio Velásquez en Out San Diego, 1985). Con la llegada de la epidemia del VIH en 1983, se conformó la Organización Tijuana del Sida.

El activismo vino de la mano con la ayuda de organizaciones de San Diego para la atención médica, ayuda contra los despidos injustificados y las demandas de atención a la salud pública hacia el gobierno de Tijuana y de Baja California (Frontera Gay, 1991, 1992; Entrevista a Emilio Velásquez en Out San Diego, 1985). El Emilio's Café significó ser un espacio político y militante, de reunión; algo similar a lo que en 1986 haría Luis González de Alba en Ciudad de México con El Taller. Aunado a ello, este espacio también renovó la vida nocturna contrasexual de Tijuana. Ubicado en el predio 1810 de la calle Tercera, entre Constitución y Niños Héroe, Emilio's Café incorporó elementos de la vida nocturna estadounidense, la música disco, el diseño y la importación de la identidad gay que distaba mucho de los bares-cantinas de la Plaza Santa Cecilia (Frontera Gay, 1992; 1991; Anguiano, 2019). Así lo recuerdan Edelmira y Darío.

“El Emilio's era mi café favorito. Disfrutar de la convivencia, de un amorío, de los amigos en compañía de un café era riquísimo. El ambiente era muy tranquilo a diferencia de el Ranchero, el Patio o los Equipales que tenían un ambiente mucho más masculino, machista diría yo” **(Edelmira)**.

“Ir al Emilio's era conocer otra forma de ser homosexual, como que se acercaba un poco a los bares de Hillcrest de San Diego [...] A mí siempre me gustó ir con mi grupo de amigos, conocí a Emilio y me llevé bien con él. Pero sí me di cuenta de algo muy cabrón, ahora que me preguntas como nos definíamos, si como homosexuales, gais, maricas. Fíjate que la palabra gay era común pero no todos podían decirse gay en el Emilio, si cruzabas al otro lado para visitar sí eras gay, pero el trabajo era de mesero o así entonces no eras gay. También se burlaban de lo rucos que decían ser gais, si tenías acento muy mexicano. Aunque nunca se nos prohibió la entrada, la gente que iba se adueñaron del café para dividirse entre los modernos, pero los rancheros de la plaza Santa Cecilia [...]” **(Darío)**.

Las experiencias en el Emilio's son agradables, la renovación, la innovación y lo que representa para el proceso de politización de las contrasexualidades tijuanaenses es importante. Empero, se

puede dilucidar la diferenciación de una lectura pigmentocrática y clasista respecto a la idealización de un estilo de vida gay importado de San Diego. Esta diferenciación de el Emilio's de la Plaza Santa Cecilia en la cual emerge identidades contrasexuales en el contexto de lo mexicano que perdura hasta hoy con la música norteña, los corridos, la banda y música popular. Aunado a ello, la ubicación de Emilio's café sale de la zona de tolerancia, manteniendo un diálogo con el territorio heteropatriarcal con una identidad ligada al "*primer mundo*", y por tanto más asimilada por las dinámicas socioculturales y económicas transfronterizas, como ese hecho de identificar a Tijuana como ciudad cosmopolita por estar más cerca de Estados Unidos (Félix, 2011).

Aunque los bares han fungido como las piedras angulares para la visibilidad, politización y conquista del espacio público (Achilles, 1996; Binnie y Valentine, 1999), otros espacios también han articulado históricamente las geografías de las contrasexualidades. Las saunas como los Baños Málaga, los Baños Vica o La Toalla se han convertido en lugares de homosociabilización, no sólo entre hombres sino también entre mujeres. Desde los años sesenta los baños La Toalla, ubicados en la colonia Libertad, han sido configurados como espacio sexual y erótico en su mayoría por hombres; así como también los baños San José, ubicados en el centro histórico, frecuentados por mujeres lesbianas.

“En los ochenta abrieron los baños de vapor San José, había unos que se llamaban San Francisco en la colonia Altamira, y en estos el ambiente entre mujeres siempre está a la orden del día. No son tan famosos como La Toalla para los hombres, quizá porque nosotras siempre hemos sido más discretas y más receptivas a experimentar” (Eustolia).

“Mi primera experiencia sexual lésbica fue a los 26 años. Estaba en los baños San José, me sorprendió ver en el vapor general una orgía, éramos como 6 ó 7. Era un jueves por la mañana; asistí la siguiente semana, ahí me enteré que se quedaban de ver los martes, jueves y domingos. Es algo conocido entre el personal, pero no ha sido aprovechado como las saunas para hombres. No conozco otros” (Edelmira).

Desde antes de los años ochenta y la proliferación de bares, cantinas y discos abiertamente LGBT, las estrategias de las contrasexualidades para relacionarse con el mundo desde el placer/saber ha sido desde geografías veladas por la moralidad y la clandestinidad, como lo expresan Edelmira y Eustolia. En los testimonios recogidos se evidencia una realidad espacial que no ha cambiado para las lesbianas, como la poca visibilidad de espacios de encuentros sexuales más allá de bares o cantinas.

En esa época las saunas, los baños de vapor, los cines pornográficos como el Cine Latino o el Cine Zaragoza, los acantilados en Playas de Tijuana, los sanitarios públicos de gasolineras o restaurantes como el Sanborns (Veloz, 2017), también han formado parte de la geografía contrasexual de Tijuana, que logra dilucidar formas distintas de expresar las prácticas sexoafectivas no heterosexuales. La configuración de espacios contrasexuales tanto para el ocio, la sociabilidad, los encuentros o la militancia contienen un sentido político porque irrumpen en el sistema heteropatriarcal (Islas, 2020; Bell, 1995; Binnie, 1997). Sin embargo, las contrasexualidades también pueden emerger desde otros posicionamientos, por ejemplo, el discurso religioso incluyente, la teología feminista o la teología queer. Estas voces alternativas también se escucharon en los años ochenta en Tijuana y formaron parte de un proceso de politización de las contrasexualidades (Out San Diego, 1985).

En 1984 tuvo apertura la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), liderada por Félix Escamilla, uniéndose así a la Iglesia de la Reconciliación en Ciudad de México fundada en 1981 y la ICM de Guadalajara abierta en 1985, las tres son producto de la expansión de la ICM fundada en Los Ángeles, California en 1969. En entrevista en 1985 para *Out San Diego*, el pastor Félix Escamilla explica que la importancia de la reconciliación religiosa radica en la aceptación como parte de la comunidad LGBT, la desestigmatización y el inicio de una vida plena. También comenta que la presencia en Tijuana es muy menor, con apenas 150 asistentes mensuales a sus actividades.

Los espacios religiosos contrasexuales delimitan fronteras con el mundo heteropatriarcal y secular a través de dos elementos (Islas, 2018; Kong, 2001). Por una parte, las poéticas que hacen referencia a las prácticas religiosas litúrgicas y teológicas, por ejemplo, la inclusión de las contrasexualidades en la teología cristiana, las bodas entre personas del mismo sexo, los bautizos de las personas transexuales, la reinterpretación de pasajes bíblicos. Esto hace colocar en pugna a la Iglesia hegemónica tan internalizada en la cultura, lo que deriva en las políticas al cuestionar aspectos religiosos dados por hechos o naturalizados, y evidenciar que se puede reconfigurar un espacio religioso desde otros lugares de enunciación. Aunado a ello, desde los espacios religiosos contrasexuales también se puede deconstruir, subvertir y pugnar en el mundo heteropatriarcal, como bien lo planteaba el pastor Félix Escamilla. La ICM Tijuana tuvo

presencia en las primeras manifestaciones contrasexuales en Tijuana, como se puede observar en el archivo fotográfico del grupo Lambda de San Diego.

En este contexto a mediados de los años ochenta comenzaron a proliferar más bares contrasexuales fuera de la Plaza Santa Cecilia, tales como el Noa Noa ubicado en la calle Martínez y calle Primera; El Taurinos ubicado en Niños Héros entre la Coahuila y la calle Primera; y el Mike's Disco ubicado en la calle quinta casi esquina con Madero. Todos estos espacios circundantes y en la periferia de la avenida más importante de Tijuana, La Revu; aunado a los dos primeros que tuvieron apertura en las cercanías a la zona de prostitución (Frontera Gay, 1991; 1992).

En medio de esta proliferación de bares, en 1983 el grupo FIGHT tuvo una ruptura ideológica entre Emilio Velásquez y Alejandro García quien apelaba al poco compromiso político del grupo por dar prioridad a la comercialización y apertura de cantinas y discotecas. En consecuencia, Alejandro García formó el Grupo Liberalista, que más tarde se llamaría *¡Y qué!* como la publicación que comenzaron a distribuir (Anguiano, 2019; Veloz, 2019). Ambos líderes, desde sus trincheras, optarían por estrechar relaciones binacionales con organizaciones LGBT de San Diego para atender las necesidades que la epidemia del VIH estaba requiriendo (Anguiano, 2019; PrideTijuana.com, 2021). Esto no sólo implicó la cooperación entre ambas ciudades, sino que evidenció mediáticamente la ineficiencia del gobierno municipal y estatal.

En 1989 el Partido Acción Nacional (PAN), llega al poder municipal y estatal, cuya directriz ideológica es conservadora y estrechamente vinculada al catolicismo. Las acciones del PAN fueron dirigidas al reforzamiento de los valores tradicionales de la familia heteropatriarcal y con ello, el proyecto de renovación moral de Tijuana (Veloz, 2019; Félix, 2011). Para las contrasexualidades la regulación de su presencia en público y de sus espacios ganados se vio traducida en acosos callejeros, extorsiones, detenciones arbitrarias y la redada en los bares, siendo la *razzia* del 30 de noviembre de 1991 la más trascendental.

#### 4.3.4 Cuarto periodo (1991 – 2000). La germinación política: de la redada del 91 a las manifestaciones

Anterior de la *razzia* acontecida en noviembre de 1991, en 1990 se gestó la “operación centro” por parte de la policía para limpiar la imagen de Tijuana (Veloz, 2017, 2019). El espacio público urbano heteronormado entra en una disputa por la presencia de las contrasexualidades y una gestión de cuerpos para que recreen su subversión heteropatriarcal en público (Butler, 2003; Ziga, 2006). Estos hechos generaron topofobias el espacio público de la ciudad debido al miedo, el acoso, la persecución y la violencia a la cual se podrían enfrentar. Así lo relatan algunos de los entrevistados.

“Antes de que llegará el PAN al municipio, sí había acoso y detenciones, pero se hicieron cada vez más cabronas. No podíamos andar libremente por la Revolución, el parque Teniente porque nos decían que estábamos cometiendo faltas a la moral y eso ameritaba cárcel, por mujercitos ridículos. [...] Dar vuelta en la Argüello a la luz del día era de valientes porque si te veía un polí arresto o te sacaban unos dólares. Te daba miedo ver una patrulla, era muy inseguro [...]” **(Darío)**.

“Como mujer trans y sexoservidora tenía que trabajar uno o dos, o a veces hasta tres clientes más para poder darles a los policías una mordida. En algunas ocasiones llegaron a llevarme a la fuerza y me obligaban a tener sexo con ellos para no llevarme a la comandancia. Algunas de mis compañeras fueron arrestadas. Llegamos a sentir mucho miedo, coraje e impotencia porque era contra nosotras las vestidas y los homosexuales. Siempre estábamos buzas de que no hubiera un policía por ahí, claro nosotras somos muy vistas, así que había que tener cuidado” **(Gloria)**.

“A mí nunca me tocó que me detuvieran, pero si vi como esperaban a fuera de los bares gay a los clientes. Teníamos que escabullirnos, disimular cuando veíamos carros de la policía. Recuerdo que en una ocasión afuera del Noa Noa se llevaron a 15 chavos, los demás nos refugiamos en el bar y cerraron rápido las puertas. Fue un tiempo complicado, difícil” **(Andrés)**.

“Mis amigos y yo evitábamos salir al centro en aquella época, preferíamos ir a Playas de Tijuana a algunos bares donde no había tanto acoso de la policía. Ahí los ligues que se daban se iban a coger a los acantilados y los montecitos como se le conoce a una parte. Siempre íbamos en grupos grandes para defendernos, nos había tocado saber de golpizas, robos y hasta violaciones. Entonces nos cuidábamos, eso teníamos que hacer no había de otra” **(Eustolia)**.

La ciudad se convirtió en una topofobia urbana para las contrasexualidades pese a la apertura de bares, la ICM y las organizaciones; se regulaba el tránsito de los cuerpos abyectos, de formas de performar el género. El culmen de dicha persecución se dio en la redada del 30 de noviembre de 1991 en los bares El Ranchero y los Equipales, ya ubicado en la calle 7ma. Frente al Jai Alai. Las narrativas de los periódicos *El Sol de Tijuana* (1991), *El Herald* (1991) y *El Mexicano* (1991) coinciden en que se detuvieron a más de 75 maricones, entre los cuales había 3

estadounidenses. Ricardo Dueñez, estadounidense radicado en Tijuana, recuerda la redada como un evento coyuntural.

“El día de la redada estaba en El Ranchero con mi pareja. Era común que bailáramos y nos besáramos. La policía entró, se prendieron las luces, los que quisieron escapar los detuvieron a fuera del bar. El oficial al mando grito que estábamos detenidos por faltas a la moral y por la ofender a Tijuana y sus costumbres. [...] La frase que recuerdo es que éramos unos puercos por agarrarnos el pito y besarnos entre nosotros. [...] el trato fue fatal, nos amenazaron con golpearnos, matarnos y desaparecernos. Estuvimos detenidos varios días, afuera Max Mejía y Emilio Velázquez gestionaban todo para ser liberados. Además, las organizaciones de San Diego apoyaron al FIGHT para generar presión en el Gobierno de Tijuana”. (Entrevista con Ricardo Dueñez, 20 de diciembre de 2021).

La justificación faltas a la moral debido a los tocamientos, los besos, el rozamiento de genitales que faltaban al respeto a la sociedad (Testimonios Frontera Gay, 1992). El testimonio de Ricardo evidencia las biopolíticas retomadas por el gobierno del PAN para controlar y normar los cuerpos abyectos contrasexuales que atentan contra el estatus quo moral y político de la rectitud y las buenas costumbres (Preciado, 2003, 2008; Butler, 2006). La redada tuvo un alcance transfronterizo al ser mediáticamente retomada en San Diego. Los grupos Act-UP y Queer Nation realizaron protestas en el paso fronterizo y organizaron un boicot turístico contra Tijuana, esperando cambios en la acción del gobierno municipal y estatal (El Sol de Tijuana, 13 de diciembre de 1991).

En entrevista con Óscar Soto (2021), activista, historiador y colaborador de FIGHT en su momento, comenta que las acciones en público de las organizaciones fue las protestas en la cárcel a la cual habían llevado a los detenidos, la inmediatez respuesta de colaboración con San Diego y sobre todo la presión que generaron para que el gobierno asumiera su responsabilidad. El 8 de enero de 1992 se publica en el *Diario 29* la respuesta del jefe de policía Jorge Ortiz quien se compromete a que no habrá redadas contra homosexuales (Díaz-García, 1992), pero en represalia se deja en abandono la Plaza Santa, Cecilia comenzando a proliferar la inseguridad.

La aceptación de la existencia y el respeto hacia las contrasexualidades por parte del gobierno local logró que comenzaran a surgir más espacios contrasexuales, mayor visibilidad y una politización de este sector poblacional. Así, para 1993 FIGHT, ahora ya liderado por Emilio Velázquez y Max Mejía se realizaron varios eventos de corte cultural. En 1993, Óscar Soto realizó una encuesta para saber si la comunidad estaba preparada para salir a marchar, a lo cual la respuesta estuvo orientada hacia la generación de eventos culturales. Como parte de estos fue *Verano Gay* llevado a cabo en un pent-house. El 1994 se llevó a cabo la Semana Cultural LGBT

organizado en espacios gestionados por el gobierno municipal como la Galería de Arte de Tijuana presentándose obras teatrales, exposiciones de fotografías y la proyección de algunas películas (Entrevista con Óscar Soto, 14 de agosto 2021). Óscar Soto considera que el arcoíris en Tijuana emergió a partir de las redadas.

Para 1995 el Grupo ¡Y Qué! organiza la primera manifestación LGBT, posteriormente se convertiría en Tijuana Pride. El recorrido primero fue la salida desde el centro de operaciones de la agrupación en la calle 1ra., tomando la Avenida Revolución hasta llegar a Agua Caliente. Tijuana Pride es liderada por Lorenzo Herrera, quien ha organizado las manifestaciones, manteniendo lazos estrechos con los bares, cantinas, organizaciones y con los gobiernos tanto tijuanaenses como de San Diego. Que las contrasexualidades hayan llegado a la avenida Revolución implica que son un sector politizado de la ciudad, que se inserta en las dinámicas urbanas, culturales, económicas y políticas.

#### 4.3.5 Quinto periodo (2000 – presente). La Tijuana del arcoíris: el turismo, el activismo y la acogida de migrantes LGBT

En estas dos décadas del siglo XXI se ha consolidado la identidad LGBTIQ+ tijuanaense, se dio apertura a las actividades culturales, militantes y políticas. El sincretismo de una cultura LGBT moderna se anidaron en la avenida Revolución en bares como Coyote, Premiers Club, Secrets destinado a las lesbianas, Yei Yei bar y café, así como Latinos el más frecuentado por la comunidad con espectáculos de travestismo y Drag Queens nacionales e internacionales. Sin olvidar que la Plaza Santa Cecilia sigue quedando como una rugosidad del pasado pre arcoíris tijuanaense en El Ranchero, El Villa García, El Hawaii y El Patio, cuyo diseño dista mucho de la luminosidad de la Revu, los shows de imitadoras tienen menos presupuesto y los referentes musicales llegan hasta los años 60.

Después de décadas de organizar las Semanas Culturales LGBT, en 2009 nace Queremos Tijuana, liderada por Max Mejía y Óscar Soto, la cual impulsó eventos culturales y políticos. En las inmediaciones de este bosque de luces, de cuerpo contrasexuales, de paisajes sonoros, en 2011 se inauguró la Comunidad Cultural de Tijuana (COCUT), dirigida por Andrés Cruz. El COCUT se ha abocado dar seguimiento y acompañamiento a personas con VIH/SIDA y ETS.

También, han gestionado trámites para el matrimonio homoparental, el cambio de sexo o apoyo de índole migratoria. La lucha política ha estado presente y ha sabido integrarse a la implosión de la cultura LGBTIQ+ tijuanaense.

En 2015 se formó Unión Trans Tijuana, liderada por Susy Barrales. Los alcances políticos han llegado a mantener relaciones estrechas con el gobierno municipal y estatal, conformándose en el reciente gobierno local comité LGBTIQ, que se ha gestionado gracias al COCUT y la Unión Trans Tijuana. Los alcances de esta organización han tenido repercusión en materia de políticas como tener representación en el gobierno local, la reciente aprobación del matrimonio homosexual y la protección para las personas trans. Asimismo, en la segunda década del siglo XXI, se ha visibilizado las oleadas migrantes LGBT, fenómeno social que ya ocurría desde décadas anteriores por el imaginario liberal de Tijuana y la cercanía con Estados Unidos. En 2018 se funda Casa Arcoíris, ubicada en Playas de Tijuana para recibir y dar cobijo a migrantes LGBT, aunque en noviembre de ese mismo año hubo protestas por parte de los vecinos en contra de los migrantes LGBT (Torres, 2018).

En este contexto, la geografía contrasexual en Tijuana tiene distintos matices, desde las organizaciones LGBT, los bares hasta los espacios menos visibles pero que también contribuyen a la desestructuración del sistema heteropatriarcal, así como a la expresión de diversas realidades sexogénicas. El imaginario que desde los años setenta se tenía de ser una ciudad liberal, sexual y abierta a las contrasexualidades por fin ha logrado tener grandes avances, siendo uno de los más importantes que la población LGBTIQ+ pueda tener mayores libertades para vivir.

Este recorrido a través de los espacios y periodos de la conquista contrasexual de Tijuana evidencia las relaciones interescales espaciales y temporales. Aquellos cuerpos dispuestos a satisfacerse sexualmente entre hombres o con mujeres transexuales en los años 20 en el Parque Teniente Guerrero pusieron la semilla que ha convertido a la ciudad en un destino LGBT, tanto nacional como internacional. Esta geografía histórica de Tijuana forma parte de los cursos de vida de muchas personas ahora en la vejez, llevan en sus cuerpos ancladas las geografías que en el algún momento fueron indispensables para la apertura y el reconocimiento social, cultural y político. Aquellas contrasexualidades que lucharon por la emergencia y consolidación

de la Plaza Santa Cecilia o la avenida Revolución, siguen viviendo y habitando desde una realidad etaria distinta.

La edad funge como un elemento de diálogo con el mundo heteropatriarcal en tanto que el cuerpo no hegemónico pueda ser productivo y consumidor en el contexto del capitalismo (De Beauvoir, 2017; Arber y Ginn, 1996). Las narrativas de este recorrido histórico y espacial data de corporeidades en su juventud, como si el aumento de la edad fuera motivo para la relegación social o la importancia de sus voces fuera menor. Por ello, esta investigación insta a reconocer aquellas voces que han envejecido y la manera en cómo habitan y constituyen sus geografías desde la vejez, para poder completar un panorama de las contrasexualidades tijuanaenses.

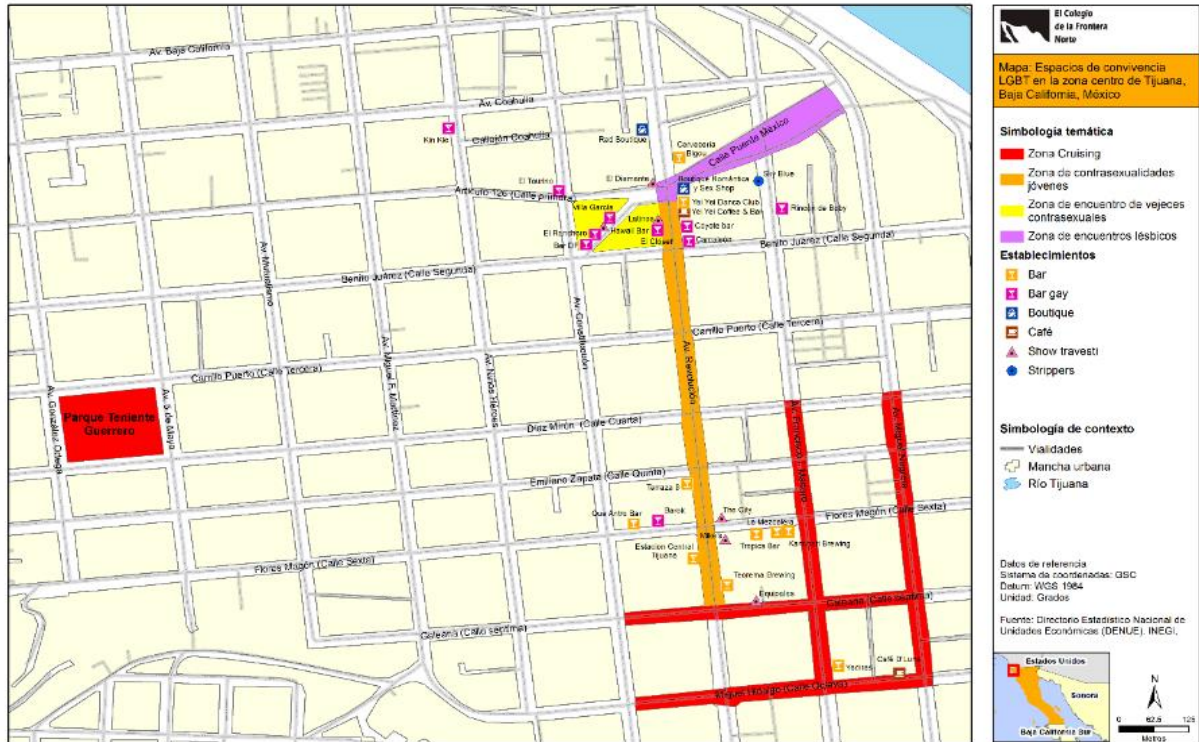
#### 4.2 Una etnografía de los paisajes contrasexuales intergeneracionales en el centro de Tijuana

Sobre este marco histórico-espacial y sociodemográfico, he elaborado una etnografía espacial que se enfoca en los diferentes lugares de convivencia de las contrasexualidades en el Centro Histórico de Tijuana. El trabajo realizado surge del interés y la necesidad por conocer los espacios LGBTQ+ de la ciudad, para encontrar a lxs protagonistas de esta investigación. Las visitas al centro de la ciudad iniciaron en 2019 y terminaron en 2022, en éstas me encontré una segmentación de lugares divididos por la edad que expresa las formas de habitarlos y quedan plasmado en el ambiente que se genera en ellos. El panorama paisajístico LGBTQ+ de Tijuana está diferenciado por la edad, de tal modo que se puede apreciar en las formas como cada segmento etario se apropia de sus lugares y genera sus propios ambientes donde la cohorte queda expresada (véase mapa 4.4).

De cada lugar apropiado y habitado por un grupo de sujetxs, emerge un ambiente que se siente y que los identifica, en el que los valores, los significados y los símbolos le dan integridad y sentido (Di Meo, 2005; Lindón, 2010; Nogué, 1992; 1985). Esta característica es definida como paisaje que resulta de relación íntima entre lxs sujetxs y sus lugares por donde transitan; es un referente visual, sonoro y narrativo de su existencia (Nogué, 1992). Este permite comprender la interioridad existencial de los lugares, es decir, el grado de integración que tienen en ellos lxs

sujetxs y las experiencias plasmadas, dando por resultado una imagen y una atmósfera estandarizada de la relación sujeto-espacio (Nogué, 1992; Dardel, 1952).

**Mapa 4. 4 Espacios de convivencia LGBT en la zona centro de Tijuana**



El paisaje entendido como la imagen, la esencia y la vitalidad de los lugares tiene como génesis el cuerpo, puesto que es éste el que encarna todas las emocionalidades, afectos, ensoñaciones y memorias que se plasman en los lugares. El cuerpo es capaz de dotar los lugares y los ambientes de significaciones, a través de las diversas prácticas y actividades, para configurarlo en un lugar y posteriormente. De ahí que, entonces, este trabajo etnográfico se enfoque en reconstruir los paisajes contrasexuales diferenciados por las identidades generacionales que se concentran en el Centro Histórico de Tijuana. Es importante recalcar que el paisaje es la expresión de la vitalidad de los lugares, cuyo motor son las experiencias, las memorias, los afectos y emociones encarnados en los cuerpos de lxs sujetxs (Lindón, 2010; Tuan, 2015; Nogué, 1985; 1992). Este vínculo inextricable se enraíza en el proceso de codificación y significación cultural de los cuerpos que se han apropiado de ciertos lugares.

El recorrido que realicé por los paisajes etarios contrasexuales inicia en la Plaza Santa Cecilia, en donde la temporalidad marca diferentes prácticas de sociabilidad entre hombres y mujeres homosexuales de distintas edades, aunque la presencia geronta es predominante. Mi primera experiencia fue nocturna, la plaza invita a una experiencia pretérita, por la fachada de los bares, la presencia de vejees, pero sobre todo por la música. La sonoridad se queda anclada a los lugares como parte de su identidad y de cada uno de los paisajes etarios en el centro de Tijuana. La música configura símbolos y significaciones en los espacios a través de los afectos que genera en lxs sujetxs que visitan los lugares (Neve, 2012). El primer bar al que entré, y que con mayor regularidad he visitado, es El Ranchero, cuya fachada remite a una cantina de los años cincuenta. Cuando se atraviesa aquella puerta, la sensación de estar en un lugar de antaño es inevitable, el diseño kitsch de los adornos mexicanos, posiblemente para atraer a los turistas, en su mayoría estadounidenses; la poca luz que ilumina la planta baja; el escenario al fondo donde las travestis hacen su espectáculo de imitación de divas aclamadas homosexuales. Cerca de la entrada, del lado derecho se encuentran unas escaleras que llevan a la segunda planta; y, del lado izquierdo hay una barra larga donde se sientan todos los señores que van solos. En el centro del bar están colocadas unas pequeñas mesas que son ocupadas, en su mayoría por hombres homosexuales gerontes, acompañados por uno o más jóvenes. También, se pueden ver parejas de mujeres de la tercera edad rodeadas de jóvenes entre los 20 y 30 años. El paisaje del Ranchero está cargado de una sexualización intergeneracional que se expresa en las relaciones sexoafectivas, las prácticas de ligue y el consumo de la erotización de la juventud. Lxs asistentes forman parte del ambiente del lugar, sus cuerpos están codificados por la edad, así su experiencia se diferencia respecto a la vejez, la adultez o la juventud (Skinner, Andrew y Coutching, 2017). Estas relaciones intergeneracionales forman parte de la identidad de El Ranchero y por ende de su paisaje.

En esta primera planta de El Ranchero, el DJ toca música de las décadas sesenta hasta los noventa, y es amenizado por espectáculos de travestis que imitan cantantes de música ranchera, baladistas ochenteras o pop de los noventa. Esta sonoridad transporta a las contrasexualidades viejas a sus años de juventud, reviviendo su pasado, pero ahora con cuerpos atravesados por el tiempo en compañía de las juventudes. La luminosidad discreta del bar se vuelve cómplice de los susurros, las risas y de los momentos de afectividad entre corporeidades que son diferenciadas por una codificación cronológica, para que las vejees puedan visibilizarse aún en la penumbra.

Pareciera que la poca luz que tiene el lugar mitiga el estigma de las relaciones intergeneracionales, del deseo erótico y sexual de las vejeces sobre el cuerpo joven que les acompaña. Las contrasexualidades gerontas y jóvenes se besan, se tocan, se acarician, coquetean o se abrazan, una imitadora de Beatriz Adriana, Marisela o Amanda Miguel musicaliza esos momentos de intimidad e intimación, que las contrasexualidades viejas en sus años jóvenes difícilmente pudieron llevar a cabo por la represión y la violencia homofóbica.

En la segunda planta de El Ranchero, el ambiente está amenizado por los strippers, no es muy común ver mujeres cisgénero o lesbianas, más bien es un lugar apropiado en su mayoría por hombres mayores para poder ligar con chicas transexuales jóvenes. Los hombres mayores que van solos se posan en la barra del fondo para tomar y poder observar a las chicas trans o algún jovencito homosexual. Los jóvenes se reúnen en grupos de amigos en las mesas que se encuentran en el centro de planta. Las prácticas de ligue se dan en una dinámica espacial de distancia vertical, es decir, las sillas que se encuentran en la barra son más altas que las mesas que se encuentran en el centro del lugar, así es más fácil para los señores mayores observar a las chicas transexuales, en su mayoría jóvenes, y a los chicos homosexuales, dando inicio al cortejo. Estas corporeidades jóvenes de mujeres transexuales y hombres gay son el foco de atención situándose en un centro espacial físico y simbólico, como lo mencionan Orel y Fruhauf (2016) la juventud se encuentra en el centro de atención mientras que la vejez permanece en los márgenes.

En alguna de mis visitas, mientras bailaba en esta segunda planta de El Ranchero, logré platicar con varias chicas trans, quienes me contaron que la mayoría de ellas inician su proceso de transición en El Ranchero, primero para comenzar a socializar con otras mujeres trans, pero también para tener sus primeros encuentros sexuales con hombres mayores. Además de estas formas de socializar, el paisaje sonoro en este piso de El Ranchero está configurado por música norteña, ranchera y corridos, parejas de homosexuales jóvenes, que también se dan cita aquí y que no se integran a las dinámicas de cortejo intergeneracional, logran romper con el esquema de la hipermasculinización de estos géneros musicales mexicanos.

Al salir de El Ranchero hay una transición hacia un paisaje viejo, homosexual y masculino, configurado en el bar Villa García. La apertura por las mañanas de este lugar le da a la Plaza Santa Cecilia un paisaje masculino hegemónico. La entrada a este lugar remite a la masculinidad

homosexual exacerbada en los comportamientos toscos, los rasgos físicos, la indumentaria y el cortejo se da entre “hombres de verdad”, como escuché reiterativamente decir en alguna de mis visitas para referirse a los consumidores. El paisaje lo conforman en su mayoría hombres homosexuales de edad avanzada que le dan significado a la toponimia del lugar, inspirada en una figura nacional masculina: Francisco Villa. Las pinturas y fotografías del revolucionario se mezclan con las luces de colores, las banderas de arcoíris y los besos y afectos corporales entre los consumidores. En los espectáculos de imitadoras, las travestis hacen bromas de tipo sexual con los asistentes.

La sonoridad permite identificar una generación musical atrapada en los años 60 y 80, cantantes que mediáticamente han dejado de existir en la comercialización musical en México como Raffaella Carrá, Valeria Lynch, Lola Beltrán o Chayito Valdez, pero que en su conjunto permite generar un sentido de identidad a una cohorte homosexual que comparte dichas afectividades y que rememoran una etapa significativa de sus vidas recreadas en estos lugares donde son el centro de atención.

Afuera de estos bares, el paisaje nocturno en la Plaza Santa Cecilia está vitalizado por los cuerpos de homosexuales que ejercen el trabajo sexual. La seducción es el sentido medular que configura el paisaje. Los adultos mayores son quienes consumen la compañía o el placer sexual a jóvenes contrasexuales. El paisaje se dinamiza por el vínculo de cuerpos deseantes que configuran un ambiente de tensión sexual, siendo los juegos de miradas, los rozamientos, los susurros y el coqueteo el lenguaje que plasma la experiencia de lxs sujetxs que lo configuran. La tensión sexual se expresa entre los cuerpos viejos y jóvenes que deambulan para encontrar una pareja, un trío o un cuarteto. La noche es partícipe de la configuración de un paisaje erótico, seductor y sexual, donde la libido se despliega como parte del ambiente natural de la Plaza Santa Cecilia.

Sin embargo, la relación temporal y espacial también propicia que la configuración de paisajes se diferencie y se conformen por variables y ciclos específicos (Nogué, 1985; Martínez, 1998). La Plaza Santa Cecilia no descansa, no duerme. Desde la mañana abren los bares, las mesas donde se sientan los consumidores se colocan afuera, sobre la calle. En muchas ocasiones distinguí a consumidores de El Ranchero y del Villa García que había visto la noche anterior, lo mismo un lunes, que un miércoles o sábado. Durante el día en la Plaza Santa Cecilia se logra

apreciar las relaciones intergeneracionales entre hombres mayores, en su mayoría extranjeros, y jóvenes que seguramente no tienen la mayoría de edad. Entre la muchedumbre de visitantes, en los bares el Ranchero, El Hawaii y el Villa García las mesas colocadas en las aceras permiten visibilizar las relaciones afectivas entre hombres mayores, así como el cortejo con jóvenes, que están a la vista de los visitantes y comensales de los locales aledaños, algo que no ocurre en el paisaje nocturno debido a que toda la actividad social acontece dentro de los bares.

Empero, un lugar que me ha llamado particularmente la atención, este es el restaurante El Patio, donde se dan cita gais de temprana edad para interactuar con homosexuales mayores. En el Patio las relaciones intergeneracionales entre hombres homosexuales forman parte de su cotidianidad. El Patio se caracteriza por la presencia de jóvenes menores de edad acompañan en la comida a hombres mayores, los roces de mano, algún abrazo nada discreto, las risas y la evidente diferencia de edades le brinda un sentido de libertad al lugar. Las corporeidades jóvenes se convierten en el centro de atención en tanto que está interactuando con corporeidades viejas (Hopkins y Pain, 2007), mientras configuran sus propios gerontoespacios.

Un miércoles por la tarde, una mesa fue ocupada por tres jóvenes no mayores de 20 años, cuerpo delgado y de vestimenta entallada, frente a ellos se encontraban dos hombres mayores con quienes intercambiaban miradas, sonrisas y ademanes que indicaban coqueteo, como el acicalamiento del cabello o la forma de succionar la botella de la cerveza. Al cabo de unos minutos, los hombres mayores, corpulentos, tez clara, y cabello canoso, los acompañaron en la mesa. Esta escena se repitió en algunas de mis visitas a El Patio, percatándome que forma parte de la habitualidad del lugar, o sea de su paisaje. Un lugar de encuentros entre hombres homosexuales mayores y jóvenes. Cabe aclarar que el lugar no está enfocado a las contrasexualidades, sin embargo, ha sido apropiado por este sector poblacional.

Me parece importante señalar que el estigma sobre la vejez en tanto que consume la juventud para reavivar su vida es inminente entre los comentarios que hacen los asiduos al Ranchero y el Villa García. Como lo mencionó un señor de 56 años en el Villa García: “el problema no es que ligen los viejos ridículos con los morros, sino que lo hacen a la vista de todos”. Es decir, que la sexualidad, los afectos y la erotización de los viejos se tiene que dar en el plano de lo privado y plasmar una imagen inmaculada de desexualización de sus corporeidades porque los relojes sociales lo dictan (Orel y Fruhauf, 2016; Beauvoir, 2017). Estas prácticas colocan a la vejez

como un lugar de enunciación y transgresión (Tulle y Mooney, 2002), la experiencia de ser un hombre homosexual y viejo se plasma en este lugar en el cual es posible tener este tipo de interacciones con jóvenes homosexuales que pertenecen a otra generación. En la Plaza Santa Cecilia se ha configurado un paisaje etario vinculado a la homosexualidad y la vejez, que a su interior se puede dilucidar el crisol de identidades, formas de sociabilidad, de plasmar los afectos, las emociones, el deseo o el placer en los diversos lugares, sea de noche o de día.

A diferencia del paisaje etario viejo y popular de la Plaza Santa Cecilia, sobre la Avenida Revolución, antes de llegar a la calle Coahuila, se encuentra el Hotel Red Boutique. En este lugar se configura un paisaje exclusivamente homosexual, intergeneracional y elitista. En este hotel se dan encuentros sexuales exclusivamente gais, cuenta con un *afterparty* donde se dan cita cuerpos contrasexuales homosexuales, en su mayoría atléticos, blancos y cuya hexis corporal remite a un estrato privilegiado económicamente. Los extranjeros se dan cita para concertar encuentros con los scorts, los idiomas entre español, inglés y francés le da un halo de élite. El costo de acceso se convierte en un elemento excluyente, los precios de las bebidas son altos en comparación de los demás lugares contrasexuales de Tijuana. El diseño invita a una experiencia seductora desde el inicio, el color rojo que simboliza la sexualidad, los espejos, la música electrónica y los estilos de vestir hacen de él un paisaje sonoro de exclusividad al estilo de los bares y saunas de San Francisco, Nueva York y los más exclusivos de Ciudad de México, ubicados Polanco y Bosques de las Lomas.

Los paisajes de la Plaza Santa Cecilia y del Hotel Red Boutique emergen de la interacción de corporeidades contrasexuales viejas y jóvenes. O sea, se puede decir que la intergeneracionalidad dinamiza dichos ambientes, aunque predominantemente los cuerpos gerontes son los que tienen mayor peso e identifican a los bares. Esto se diferencia de los espacios de convivencia que se ubican a lo largo de la avenida Revolución y la calle Sexta.

Del otro lado del Arco, se encuentra el bar Secret's, enfocado a las mujeres lesbianas. En mi entrada al lugar me percaté que los meseros son hombres transexuales jóvenes y mujeres lesbianas. Las mesas están conformadas en su mayoría por una o dos mujeres mayores acompañadas por chicas jóvenes. La presencia de gais es muy poca. El paisaje sonoro está acompañado por un gran número de imitadores de cantantes hombres de música regional mexicana, a diferencia de los otros bares donde las divas gais prevalecen. El ambiente me parece

que está conformado por grupos de lesbianas bien definidos, difícilmente veo interactuar a las clientas de diferentes mesas; y ni pensar que me volteen a ver, pareciera que no existo, aunque responden a mi saludo mientras me integro a la dinámica de algunos imitadores, que a ciencia cierta no sé si son mujeres cis u hombres trans quienes los performan, tampoco los meseros quisieron disipar mi duda.

Saliendo del Secret's, las calles donde se ubican también el Museo de Cera y el Enclave Caracol, donde se le da apoyo a los migrantes, me percate que es zona de cruising. Recorrí el tramo que me llevó a la calle Madero, la oscuridad y las puertas de los negocios, que ya están cerrados en la noche, se prestan para que las parejas improvisadas coqueteen, tengan relaciones sexuales o solo observen. De regreso hacia la avenida Revolución me fui percatando que las parejas de gais se dirigían a las cabinas de la sex shop, ubicada frente al Arco. En varias ocasiones conversé con gais asiduos a este lugar de encuentro, muchos coincidieron que cuando ligan en los bares es más seguro ir ahí que algún hotel, además de lo barato que es el acceso y las opciones para satisfacer su placer son muchas.

En esta sex shop se configura un paisaje intergeneracional explícitamente sexualizado, erótico y placentero que emerge de cuerpos de los cuerpos jóvenes, adultos y viejos. Al interior de la Boutique Romántica se encuentran las cabinas, un laberinto conformado por pequeños cubículos iluminados por vídeos pornográficos; un amplio salón con luz roja donde los cuerpos se comunican y establecen acuerdos para ampliar sus fronteras de la libido, aliándose entre ellos mediante señas, gestos, tocamientos, susurros o gemidos. Y en lo más profundo del laberinto, hay un cuarto oscuro donde la saciedad del deseo y el goce de la corporeidad no tiene límites, ni restricciones. Aquí el cuerpo pierde toda propiedad cultural que le constituye como un ente social, para convertirse en una corporeidad dadora y receptora de placer, sin importar la edad, la belleza, la forma corpórea o estatus social. Las cabinas se configuran como un laberinto de paisajes olfativos, sonoros, de colores, de imágenes y de sentidos excitantes que cala hasta lo más profundo que encarna los cuerpos: el ser y las emociones (Bondi, Davidson y Smith, 2007).

El palpito excitante en el pecho, los brazos o el pubis dilata las pupilas preparándolas para encuentro de territorios contrasexuales corporeizados. Es decir, los cuerpos ponen a dialogar su propiedad biológica material a través del placer, el deseo, lo erógeno y la genitalidad. Lo contrasexual establece la frontera de lo abyecto contra la sexualidad hegemónica y dominante

del heteropatriarcado (Preciado, 2002), que se vive y se encarna en el cuerpo. En este ambiente, el cuerpo se convierte en un campo de batalla contra las normas impuestas para limitar la saciedad del placer y el deseo (Butler, 2002; 2006). Así, adentrarse en aquel laberinto de paisajes excitantes, la sex shop se sexualiza y en ella se reformulan los límites del placer y el deseo de los cuerpos; hay un quiebre de fronteras y una amplia apertura al afecto efímero sexual, el goce, la libertad, el alborozo y la excitación.

Las contrasexualidades transeúntes, consumidoras y habitantes del laberinto de las cabinas configuran un paisaje de corporeidades parlantes que se comunican a través de las miradas, los ademanes, las ropas, las insinuaciones genitales y los rozamientos que indican la dirección placentera en la materialidad de su ser. Todos aquellos cuerpos capaces de comunicarse con la exudación del deseo y placer, derruyendo las condiciones de los límites de la sexualidad y de las acciones de la edad en el mundo heteronormado y adultocentrista, imponen sus propias fronteras para relacionarse sexual, erótica y afectivamente con otras corporeidades etarias. Las fronteras de sus cuerpos contrasexuales permiten conocer el mundo del placer, el deseo y la excitación, y son reconfiguradas para conformar alianzas y pactos con dos, tres o múltiples territorios corpóreos enervados por el elixir ad libitum.

Las cabinas de la sex shop se convierten en un lugar de transición que marca una frontera etaria, puesto que el paisaje erótico y de placer se conforma por cuerpos que traspasan los límites de la edad, interactuando con esas corporeidades deseantes. Las cabinas se convierten en un Aleph donde se dan citas diferentes realidades socioculturales, económicas y espaciales que interactúan mediante el libre ejercicio de la libido, el deseo y el placer, en el que la edad, aunque sigue codificando los cuerpos que se dan cita ahí, se diluye como un elemento determinante para el ejercicio de la sexualidad.

A la salida de las cabinas de la sex shop, las corporeidades de las contrasexualidades vuelven a someterse a un proceso de semiotización que les coloca en un sitio de acuerdo con la edad y las características físicas y fenotípicas que les particulariza en esta sociedad edadista y heteropatriarcal. Sobre la avenida Revolución se configuran los paisajes etarios en los cuales las corporalidades jóvenes contra sexuales son las que dominan y las que se han apropiado de dichos lugares. Sobre la misma será en la que se encuentran las cabinas de las sex shop a unos cuantos

locales se encuentra la cafetería y bar Yei Yei, que se caracteriza principalmente por organizar los *afters party*, los eventos culturales como los shows drag queen.

La cafetería del Yei Yei funciona desde la mañana es vuelve punto de encuentro para jóvenes y para alguno que otro hombre mayor que decía fuera pretende ligarlos e irse a las cabinas. El ambiente romántico entre jóvenes, que se encuentran en la década de los años veinte, es sonorizado por las cantantes de moda como Ariana Grande, Lady Gaga o Natty Natasha. Entre las conversaciones con algunxs asistentes, la cafetería Yei Yei se ha convertido en una de los logros de la comunidad LGBT, de la conquista por el espacio, al plasmar en su paisaje esa sensación de cuerpos no hegemónicos contrasexuales que se encuentran ahí para tener las primeras citas. Sin embargo, la experiencia de sumergirse en este paisaje diurno y nocturno tiene un sentido transgresor y disruptivo, por la visibilidad que da a las muestras eróticas y afectivas como el amor gay y lésbico, así como también por los performances de las Drag Queens más famosas de México.

Al inicio del atardecer entre las cuatro y cinco de la tarde de martes a domingo, las luces de los bares que se encuentran en la avenida Revolución invitan a entrar a cada uno de ellos y disfrutar de shows de imitadoras cuyo presupuesto dista mucho de los bares que se encuentran en la Plaza Santa Cecilia. El Latinos, abierto desde 2012, se ha convertido en uno de los favoritos entre la población LGBT de la ciudad. La calidad del escenario, de los vestuarios de las transformistas y la cantidad de luces que ilumina el lugar no parece difuminar las relaciones afectivas entre las contrasexualidades que se dan cita en él.

El Latinos bar cuenta con dos plantas, la fachada tiene un diseño *animal print* de cebrá, y en lo más alto una pantalla enorme donde se puede ver anuncios de los eventos que se llevarán a cabo, así como la proyección del show en vivo que se está realizando al interior. Entrar a este lugar es sumergirse en una lluvia de luces desde la entrada hasta el escenario que se encuentra al fondo que tiene forma de pasarela, que, desde las mesas altas y los sillones acogedores, los asistentes pueden apreciar cada uno de los espectáculos de las divas del pop, de la música regional mexicana o algún performance drag.

Desde la primera visita a Latinos identifiqué el paisaje sonoro que transita entre una transformista que imita a Mónica Naranjo interpretando “Europa”, y los alaridos de los asistentes cantando al unísono la canción, los aplausos, una la vista limpia y clara que visibiliza

y desestigmatiza toda práctica sexoafectiva y performativa femenina de los asistentes. El júbilo está ahí, no se oculta, no se cohibe. Las corporeidades jóvenes están en el centro de atención; a la entrada del bar se encuentra la barra, donde algún hombre mayor sin acompañante. La sorpresa ha sido ver en los gabinetes y las mesas ubicados en las orillas del bar, a mujeres mayores conviviendo con jóvenes.

El color rojo predomina, los sillones color rojo, las luces cálidas y los cuadros de Frida Kahlo le dan un toque de identidad mexicana, comentado entre los asistentes extranjeros, además se ser un ícono LGBT. En la segunda planta la luz es menor; cerca de las escaleras se encuentra una mesa de billar poco concurrida, al centro de la segunda planta hay una obertura que permite ver el escenario y el show de la primera planta, desde donde los asistentes le tiran billetes de un dólar, como propina a las transformistas. El Latinos se ha convertido en el epicentro de la vida contrasexual joven en Tijuana, el paisaje es muy visible, estridente diría yo, acompañado de música que se identifica entre los asistentes cuya edad oscila entre los 18 y los 35 años.

En la calle sexta se encuentran otros dos bares contrasexuales, el Barök y la Mezcalería; propiamente no han sido pensados para la población contrasexual. Sin embargo, la música indie, el rock y una identidad menos popular y asociada con lo hípster, ha configurado un paisaje contrasexual etario alternativo. Estos paisajes etarios dilucidan las experiencias de las contrasexualidades que se sienten, se viven, se experimentan desde el cuerpo y se quedan plasmadas en los lugares de los cuales se han apropiado. El paisaje como un ambiente que permite reconocer aquello que no se dice, no está explícito, pero que se puede traducir mediante la ilación de códigos de convivencia y dinámicas que permiten que haya una cohesión e identificación entre lxs sujetxs que las integran.

La configuración de los paisajes etarios en el centro de Tijuana permite reflexionar sobre el concepto de biocultura (Valenzuela, 2015), el cual ahonda en la lectura semántica del cuerpo con relación a las relaciones de poder fijadas en él, para definir los roles sociales en ellos y a su vez identificar, desde la experiencia del sujeto, su propio cuerpo como espacio de resistencia ante dichas representaciones sociales.

La vejez también es una etapa etaria que resulta del proceso de codificación etaria biocultural asociada a la capacidad productiva, reproductiva, de contribución social y económica de lxs sujetxs, así como al acercamiento a la edad límite de la esperanza de vida (Ortega, 2003; Moody

y Sasser, 2004; Garrocho y Alanís, 2016). Por ello, política y socioculturalmente la vejez tiene inicio a los 60 años, esta codificación está acompañada inevitablemente del paso del tiempo materializado en el cuerpo y de una edad cronológica que coadyuva a la codificación de las corporeidades en proceso de envejecimiento.

En este sentido, como se ha podido apreciar en la etnografía presentada, estos paisajes etarios son dotados de un sentido político de resistencia ante el sistema heteropatriarcal edadista, puesto que la edad se convierte en una categoría social que irrumpe con los estereotipos constituidos en torno a su capacidad de agencia para socializar desde lo contrasexual y el ejercicio de su sexualidad. El punto medular de enfocarme en la reconstrucción etnográfica de los paisajes es que su topogénesis emerge de la primera escala espacial que es el cuerpo, el cual va configurando los lugares y de su experiencia en ellos los va dotando de sentido. Por lo tanto, el cuerpo es el primer productor del espacio ya que de él emergen los sentidos, los afectos, las emociones, los deseos, las ensoñaciones y las sexualidades, que lo dotarán de sentido para convertirlo en un lugar (Islas, 2020). Es decir, el espacio es producido desde el cuerpo, cuya materialización se ve concretada en la configuración de los lugares donde quedan plasmada la relación existencial y afectiva entre sujeto-espacio.

De esta manera, los paisajes etarios intergeneracionales colocan a las corporeidades viejas y jóvenes como puntos de partida de la producción de sus espacios, cuyo resultado son lugares con especificidades experienciales, ambientales y materiales resultado de sus prácticas de consumo y sexoafectivas. En esta etnografía realizada, el foco de atención de los paisajes etarios ha estado en las prácticas de los hombres homosexuales, lo cual dilucida que también existe una diferencia de género respecto a las mujeres lesbianas cisgénero, hombres y mujeres transexuales en la vejez o más allá de su participación en el show travesti. Esta poca visibilidad, deja un camino por abrir en tanto que falta mucho por profundizar en los paisajes etarios que configuran la vida contrasexual en el centro de Tijuana y sus alrededores. Así es la ciudad de Tijuana y la emergencia de las contrasexualidad en ella. Cada uno de estos paisajes contrasexuales etarios se integra a al complejo paisaje urbano de la ciudad, exhibiendo, disrumpiendo, transgrediendo, subvirtiendo y pujando en el sistema heteropatriarcal y edadista por una integración, visibilidad y reconocimiento.

## Capítulo V. Corporeidades contrasexuales: concatenando tiempos, espacios y narrativas

“Las arrugas de la piel son ese algo indescriptible que procede del alma”

Simone de Beauvoir

Envejecer no sólo es un proceso que da cuenta del paso del tiempo en el cuerpo, sino también en tanto estilo de vida, gustos, aspiraciones, deseos o referencias. Envejecer es un proceso del paso del tiempo que corresponde a cada cohorte (Moragas, 2004; Hooyman y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2014), pero que al final es encarnado en un cuerpo que conocemos desde dentro, y nos damos cuenta hasta que nos confrontamos con las otras edades.

Envejecer implica una forma de mirar, de sentir, de transitar y de habitar el mundo, un diálogo con el sistema cultural que le da lectura a nuestra corporeidad y la semiotiza. La temporalización del cuerpo constituye formas particulares de experimentar el mundo y constituirlo. Ser contrasexual, vivir en Tijuana y ser viejo, implica mirar otras aristas y formas de habitar la ciudad que al dilucidarlas han permitido dar cuenta de la pluralidad del envejecer, de los cimientos y rugosidades del proceso de queerificación de la ciudad.

En este sentido, el presente capítulo presta atención a cómo las contrasexualidades en la vejez corporeizan los tiempos y espacios que forman parte de sus cursos de vida para constituir sus geografías en Tijuana. Este capítulo está conformado por tres apartados que permiten esquematizar los diferentes momentos de la constitución corpórea de la vejez contrasexual. En un primer tiempo, analizo como los eventos coyunturales en los cursos de vida de las contrasexualidades han influido en las formas de vivir la vejez y de configurar sus gerontoespacios. El segundo apartado está enfocado a la construcción sociocultural de la vejez entre las contrasexualidades a partir de narrativas que constituyen las corporeidades maduras y en proceso de envejecimiento. En el último apartado el proceso de territorialización de la vejez en el cuerpo contrasexual en el que se ha prestado atención a los cambios fisiológicos y sus experiencias siendo lesbianas, homosexuales y mujeres transexuales.

## 5.1 De las geografías jóvenes contrasexuales: construyendo narrativas corporales en Tijuana

Los lugares son dotados de emociones y de una parte de nuestra existencia cuando los transitamos y comenzamos a habitar (Dardel, 1952). Entonces, las geografías van más allá de la experiencia *in situ*, éstas se constituyen por los sentimientos y los afectos que detonan del ser y estar en los lugares y los sistemas culturales que les conforman. Así, cuando se es infante, joven o adulto, mujer u hombre, homosexual o trans la experiencia será distinta, estar colocado en un lugar implica que hay una lectura de su cuerpo, un acomodo en el sistema sociocultural y por ende una modelación de la geografía. Las geografías a lo largo del curso de vida van acumulando experiencias, se conjuntan tiempos y espacios que al ser recordados le dan sentido a la historia de cada sujeto.

En este sentido, las vejeces contrasexuales tijuanaenses de hoy constituyeron sus geografías desde lugares de enunciación en tiempos de represión y violencia hacia ellos, pero que han trascendido en tanto que han propiciado mayor visibilidad y politización como sujetos habitantes de la ciudad (Binnie, 2007; Johnston, 2016; Bell y Binnie, 2004). Eventos como las salidas de clóset de las hoy vejeces contrasexuales son eventos que irrumpieron en una Tijuana naciente de poco más de 50 años, que propiciaron las rupturas familiares, el abandono o la migración. Así como también, la toma de espacios para las prácticas sexuales, los encuentros, el reconocimiento como congéneres o la cofradía y solidaridad para hacer frente a la epidemia del VIH/SIDA, han marcado sus vidas de luchas constantes.

La historia nos revela el presente y los horizontes de nuestra existencia (Dardel, 1952), en está las memorias cargadas en los espacios y nuestras geografías permiten mirar en retrospectiva los contextos socioculturales en que fueron constituidos. Por ello, los puntos de inflexión de las vejeces contrasexuales tijuanaenses dilucidan la conjugación de tiempos y espacios en diferentes escalas. Primero como parte de las historias de vida de lxs sujetos; y segundo como parte del legado y contribuciones como grupo social y como habitantes de la ciudad. La Tijuana que describo en la etnografía del capítulo anterior es producto de caminos labrados desde antes de salidas de clóset, de migraciones, de violencias y de momentos lúdicos y fantasiosos, que pertenecieron a contextos conservadores o de tolerancia avergonzada porque esas prácticas sexuales contribuían a la economía familiar. Por esta razón en seguida presento

cada uno de los puntos de inflexión, como momentos coyunturales en la vida de las vejees contrasexuales que han quedado marcadas y al mismo tiempo han contribuido al proceso de queerificación de la ciudad.

Las formas de socialización de las contrasexualidades es el punto de irrupción para que el sistema heteropatriarcal las normativice, las regule, pero, sobre todo, las discipline (Edelman, 2007; Preciado, 2003). Esto es en tanto que la reunión de dichos grupos promueve las pulsiones de muerte de sexualidades infértiles, no reproductivas, y moralmente desprestigiadas (Laplache, 2007; Edelman, 2008), lo que produce una alteridad con capacidad para organizarse y desestabilizar el orden heteropatriarcal.

En este sentido, las vejees contrasexuales de Tijuana en sus juventudes hicieron accionar su capacidad de agencia para poder sortear las normatividades de género que se insertaban en sus corporeidades, y a su vez la formas de transitar y habitar los espacios desde donde constituyeron sus geografías. Habitar Tijuana entre los años sesenta y setenta era completamente distinto a la actual, pues en esa época las contrasexualidades configuraron una geografía del deseo y del placer entre lo prohibido, lo clandestino y lo transgresor.

“[...] Para ser joto en Tijuana había que vivir de noche, o sea, sí se daba el ligue por las tardes, pero por las noches salían todos. Puntos de reunión: el Parque Teniente Guerrero, el antiguo Toreo entre las calles Quinta y Sexta. Y muy cerca de la Torre Aguacaliente [...] Cuando echabas a andar en el mundo de los jotos, eras ‘apadrinado’ por alguien más grande. Así aprendías dónde estaba todo el desmadre y cómo nos cuidábamos de la policía, de los rateros o de los gringos que venían y querían aprovecharse, de los morros, más que nada” **Pedro**.

“[...] Cuando yo inicié en esto, a los 15, todos nos juntábamos en la noche en el Parque Guerrero o cerca del toreo que estaba en la sexta y Niños Héroes. Ahí llegábamos de todos lados de Tijuas, y ligábamos, cogíamos y nos íbamos a meter hoteles de [calle] la F. Martínez cerca de la [calle] Primera. Ya se conocía que taloneábamos por ahí, entonces nos cuidábamos de la policía, el que atendía en el Hotel Marvin, nos dejaba meternos al hotel. [...] Siempre eran los mismos los que nos reuníamos, lo interesante era que llegara un morrito nuevo porque todos en chinga se lo querían coger. [...] Aunque los que somos batos de verdad, (es decir, masculinos), podíamos coger en el día. Antes había dos tipos de jotos: el floripondio (femenino) y el cabrón (masculino). Los floripondios sólo salían en la noche, porque de día avergonzaban a la familia y en general la gente los agredía, aunque en el centro era común verlos de día por la Zona Norte o metidos en los tubos que había en lo que hoy en Zona Río [...]” **Julio**.

La reunión de homosexuales en este territorio contrasexual naciente estaba conformada por sujetos de diferentes colonias de Tijuana, la motivación era la socialización y la satisfacción sexual en temporalidades nocturnas. Mediante estas prácticas se imprimieron en dichos territorios ese sentimiento de pertenencia, político y de reconocimiento (Low, 2011; Binnie, 2007). El espacio ha estado regido por las normas de género, el espacio público históricamente

ha estado vinculado a la masculinidad hegemónica (Rose, 2007; Massey, 1998). Pedro y Julio apuntan a que la vida contrasexual en Tijuana acontecía entre la penumbra, y dadas esas condiciones, el cuerpo contrasexual, deseante y sexual, podía apropiarse de dichos espacios ya bien conocidos como las inmediaciones del Toreo, las calles Segunda y Primera, así como el Parque Teniente Guerrero. Aquellos cuerpos contrasexuales de los años sesenta y setenta dotaban de significados emocionales, excitantes, lúdicos y con un sentido irruptivo configuraron un territorio *queer* con el que se establecieron los límites respecto del régimen heteropatriarcal. Ello inició un proceso de sexualización de los espacios (Bell, 1995; 2004; Valentine, 2003), sembrando los cimientos para la emergencia y la visibilidad, que proliferó en décadas posteriores y devino en la queerificación de la ciudad.

El tema del sistema de cuidado entre las contrasexualidades dilucida las relaciones intergeneracionales, la importancia de los hombres mayores como protectores e iniciadores de los más jóvenes en la clandestinidad. La edad como un indicador y jerarquizador sociocultural diferencia los roles sociales de lxs sujetxs (Andrés, Oddone y Vujosevich, 2013; Kimmel, 2015), en este momento de clandestinidad la experiencia de la vejez proporcionaba seguridad a lxs jóvenes, didácticamente les enseñaban los códigos de comportamiento y cofradía, amén de buscar siempre su satisfacción sexual y ampliar sus círculos sociales.

La creación de pequeñas cofradías homosexuales comandadas por diferentes hombres mayores, que a pesar de conocerse y reconocerse siempre en el mismo territorio. Lxs aventurxs de aquel territorio generaron una cohesión grupal desde lo emocional, sentimental y lo sexual con el mismo objetivo, identificarse y mantenerse seguros. Sin embargo, las jerarquías de género están claras en tanto que los hombres homosexuales afeminados y las mujeres trans para ocupar el espacio, visibilizarse o entrar al territorio ya establecido pasaban por violencias y rechazos, como lo comenta Gloria.

“[...] A los 11 años descubrí que en la calle Segunda y F. Martínez llegaban gringos, ahí tuve mi primera experiencia sexual como Genaro, desde entonces empecé a ir casi todos los días. [Los señores] eran muy cuidadosos de vernos con los jotitos como yo, porque les identificaban como putos y podrían ser llevados los oficiales. Sólo te querían para coger, nada más; era difícil encontrar a un mayor que pudiera defenderte. Defenderte también de otros homosexuales que te madreaban o te violaban, y si andabas con alguien de tu edad pues no tenía mucho chiste, porque se necesitaba quien te pagaba el hotel o conocía los conectes para coger a gusto” (Gloria).

La masculinidad hegemónica queda evidenciada en las citas de Gloria y Julio. Los cuerpos afeminados y en transición irrumpen con todo sentido de orden en las normatividades de género, en la constitución del cuerpo que al situarse y dar acción a sus performatividades cuestionan la naturalización de los estatutos cisgéneros (Hubbard, 2008; Johnston, 2016). En la regulación de los cuerpos identificar la contrasexualidad en ese territorio normado por homosexuales se daba con la simple convivencia con cuerpos feminizados que eran expulsados o relegados de la cofradía.

Asimismo, viajar desde diferentes colonias hacia Centro Histórico de Tijuana era como una compuerta que se abría para salir del clóset, o como en muchos testimonios he escuchado, declararse o decirse joto, lencha, marimacha o vestida. Pisar aquellas calles del cuadro alledaño a la Avenida Revolución, remitía a una experiencia liberadora, excitante y peligrosa al mismo tiempo, pero fue gestando topofilias que quedaron marcadas en la memoria de los cuerpos de las hoy vejees contrasexuales y de la ciudad.

“Tomaba la Calafia beige para llegar del Mariano al Centro, aquí no había nada, nada, entonces pues no sólo iba a coger, también a distraerme. Pero mientras se acercaba al centro me sentía más putona y era más jotota. Mi tour iniciaba en Tercera y Negrete, ahí se iban los borrachos de la Cantina Mexicali a coger lo que fuera. Me sentía bonita, porque me ‘amarraba’ a los heteros borrachos. Me sentía un poco más libre” (**Gloria**).

“Yo trabajaba en San Diego así que por las noches o fines de semana iba al Centro a visitar a los ‘morritos’. [...] Me casé a los 20 años, y mi esposa me gustaba, pero también me ha gustado estar con batos y las morras con pito, por eso iba y sigo yendo al Centro. Era otro Julio, esa sensación en la tripa de que te gusta el bato o la vestida sólo la sentía caminando por el Centro; pocas veces vine acá con mi esposa porque para pasear con ella lo hacía del otro lado” (**Julio**).

“La experiencia del Centro y pasar casi de incógnito, era estupenda. Ligabas en calle, ahí por la Constitución, la Segunda, la Primera, Negrete o Madero, así no más con mirar. Yo vivía en la Altamira, cuando tenía ganas de coger pues sabía a donde o si iba al centro a hacer alguna compra o acompañaba a mis papás, no perdía el tiempo: me iba a coger. Era una forma de saber que no era el único puto. También en algunos baños como el Málaga o Rosita, el olor a jabón de limón, que terminó por gustarme. Y no era uno o dos, eran muchos y todos nos entendíamos, nada de juzgar al otro como ahora” (**Darío**).

“En mi adolescencia, antes de declararme lesbiana. La forma de conocernos era por contactos. Conocí a una chica en una librería, ella muy masculina, me invitó a una fiesta y conocí a las lesbianas que iban mucho al bar El Patio, allá por los setenta en la Plaza Santa Cecilia; enfrente había una cantina que después se convirtió en el Ranchero, también ahí nos juntábamos; y en el Nelson. Estar en estos lugares un mundo diferente totalmente, porque en casa todo muy católico; me prohibían la música, mis amigos afeminados, como Darío. Para mí ir a la Plaza Santa Cecilia era quitarme ese peso de la familia” (**Eustolia**).

La migración, el crecimiento poblacional y de la ciudad facilitaron mayor anonimato para las reuniones contrasexuales, conquistar más espacios e ir expresando públicamente sus identidades (Binnie y Valentine, 1999; Bell y Binnie, 2004; Johnston, 2016). Por lo tanto, geografías gerontas contrasexuales se constituyeron en esta complejidad urbana velada por la sexualización

heteronormada del trabajo sexual, pero lograron posicionarse como sujetxs y reconocerse como parte de un grupo social. De esta manera, cuando los entrevistados hablan de las emociones, de cómo se van sintiendo en torno a su llegada al Centro Histórico, colocan sus cuerpos contrasexuales como la materialidad que encarna esos espacios ya conocidos para poder sociabilizar sus sexualidades transgresoras.

Las corporeidades que transitan por aquellas calles sienten la adrenalina, la emoción de transgredir, de incomodar y de retar a la autoridad moral y policiaca. Por eso el viaje era una preparación de su corporeidad para pasearse por el centro histórico y para llegar su territorio. Gloria menciona que se iba sintiendo cada vez más puta mientras el transporte llegaba al centro, o sea, que la experiencia del viaje hacia implicaba cruzar una frontera de una heteronormatividad recalcitrante y absoluta en su colonia, para poder dar cabida a su identidad en el centro. De ahí que entonces la forma de comprender su cuerpo y que la narrativa corporal que va inscribiendo en él, de forma y sentido a sus geografías. Lo mismo ocurre con Julio quien en su heterosexualidad no hegemónica dividió sus geografías a través de la frontera. Por una parte, la heterosexual en San Diego, la vida en familia tradicional y pública. Y por otra, las geografías configuradas en el Centro Histórico de Tijuana, entre lo furtivo, lo excitante y lo clandestino, donde desterritorializó la heterosexualidad hegemónica de su cuerpo para mantener relaciones sexuales con hombres y mujeres trans.

Por su parte, Eustolia dilucida que la presencia de Darío en su casa irrumpía con la heteronormatividad de la familia. Tanto ella como Darío encontraron sus primeros destapes al caminar por las calles del centro. Es decir, ellxs han sido conscientes de su lugar de enunciación en el mundo como sujetxs contrasexuales. Por ello, la lectura de sus cuerpos y de su existencia depende de dónde estén situados, de esa manera generaron sus propias narrativas corporales para interactuar con el medio cotidiano. Estas sensibilidades de lxs sujetxs en torno a lugares en el centro de Tijuana configuraron pequeñas moradas cargadas de significados, de memorias, de sensaciones y de sentidos corporales (Seamon, 1979; Dardel, 1952; Tuan, 2015). El ligue, el flirteo, las miradas, el contacto piel a piel, el aroma, los sonidos, los susurros, la luz, no sólo quedan en las experiencias corporales, sino que se imprimen en los lugares en que se dan, la calle F. Martínez, La Plaza Santa Cecilia, los baños o el Parque Teniente Guerrero. Aquel

vínculo de liberación, de goce y de placer sexual quedó plasmado en dichos lugares como memoria del vivir y las geografías de sus habitantes.

Los lugares emergen para estructurar el mundo social y los mundos de lxs sujetxs, conformados por tres elementos importantes (Tuan, 1977): la consciencia de lxs sujetxs respecto de su contrasexualidad (pensamiento); las emociones de los mundos internos intersubjetivos, en el proceso de sociabilidad; y la experiencia a partir de las prácticas espaciales, la performatividad de esas emociones, que dotan, finalmente, de sentido a un lugar (material-simbólico). El Centro Histórico se vuelve como esa salida del clóset urbana, más no familiar, en un primer momento. La conquista del espacio para plasmar esas geografías recorre los mundos internos, se conecta con los mundos sociales interiorizados y se proyecta en los lugares materiales a partir de las prácticas (Tuan, 1974; 1977; Buttimer, 1980). Estas prácticas marcaron las rutas para el establecimiento de una incipiente geografía contrasexual tijuanaense.

Esta primera salida de clóset social y furtiva logró dotar sentido, símbolos, y sensaciones a los lugares (Seamon, 1979; Relph, 1976 Tuan, 1977), que inmediatamente remitían a las geografías de las contrasexualidades, de ahí que lxs sujetxs entrevistados tuvieran esas experiencias de liberación durante sus trayectos desde casa hasta llegar al centro. Sin embargo, declararse y asumirse como parte de las contrasexualidades en el espacio doméstico, con la familia o el trabajo, fuera del anonimato y la cofradía, cambió totalmente su forma de habitar la ciudad, de entenderse a sí mismxs y de configurar sus futuras geografías.

#### *Declararse o decirse contrasexual en la Tijuana hipersexualizada*

Salir del clóset es un evento que queda anclado a la vida de las personas, la lectura de su ser, desde su materialidad, cambia ante los ojos de los diferentes círculos sociales en los que se desenvuelve (Sedgwick, 1990; Brown, 2000). Aunque es importante mencionar que antes o después de la salida del clóset, la homofobia y la transfobia, siempre ha estado presente para ajustar y normar los cuerpos al sistema heteropatriarcal (Butler, 2003; 2006). La familia es ese círculo social primario que coadyuva a la normativización del género binario y por ende un vigilante del comportamiento sexual.

“[...] A mí siempre se me notó lo homosexual, se sabía en la familia, los amigos como secreto, pues siempre me juntaba con mujeres, amaba a Angélica María y Rocío Dúrcal, mi papá me llegó a ver vestido con la ropa de mis hermanas. Me declaré a los 21 años, poco antes de todo el desmadre del VIH; y eso porque mi papa me encontró una carta que me escribía con un güey de San Diego ¡Así ligábamos antes

los jotosaurios! [comienza a reírse]. Me metieron una madrina mi papa, mi mamá, mi abuelo, mis hermanos. Me dejaron de hablar por meses, no me corrieron, pero no me dejaban comer. Me fui de mesero a un café que se llamaba San Francisco, donde ahora está el Latinos, los vecinos me encontraban ahí, todo mundo se conocía. Así que la familia Flores quedó marcada por mi jotería, pero yo quedé liberado y conocí amigos de verdad que hasta la fecha seguimos [...]” (Darío).

“A los 23 años me fui de casa con mi pareja, Evangelina. Ella era 13 años más grande que yo. La conocí en la calle, salimos como 3 meses y después me fui con ella. En casa siempre me presionaban porque no tenía novio y los pretendientes que me buscaban los rechazaba. Desde niña supe que me gustaban las mujeres, por eso cuando Evangelina la conocí, sin pensármelo me fui de casa, porque aquello era casi un infierno. Tuve 4 hermanas y 2 hermanos, 3 de mis hermanas se casaron y llevaron a sus maridos a vivir a nuestra casa, así ayudaban con el gasto y el negocio familiar. Y yo como mujer no podía trabajar con mi papá o mis hermanos, no me dejaban, por eso querían que ya tuviera novio o esposo para que trabajara con ellos. Pero cuando llegó Evangelina fue mi puerta de salida de clóset y de liberación [...] Volví a ver a mi familia 25 años después, pero formé una familia de amigas y amigos muy cariñosa y respetuosa” (Eustolia).

Los testimonios recogidos hablan de principios de los años ochenta, década en la cual la emergencia de espacios contrasexuales en el centro ya era una realidad que comenzaba a integrarse a la vida tijuana. Empero, la vigilancia en casa para normar el género y la sexualidad fue irrumpida con la salida del clóset, de tal modo que el esquema familiar se quebró, tal como lo narran Eustolia y de algunos otros informantes en conversaciones informales, como Carmela de 69 años y Óscar de 54 años. El rechazo de la familia consanguínea es una realidad que las contrasexualidades de la época; la violencia como forma de normativizar a los cuerpos, de imprimir en ellos la jerarquía social y de adscribirlo al sistema hegemónico. Por esta razón las contrasexualidades que ahora están la vejez constituyeron familias no consanguíneas y comparten, además de históricas parecidas de rechazo y expulsión, lazos emocionales y afectivos.

El caso de Darío, aunque no fue expulsado de su casa, sí mantuvo relaciones en tensión, su cuerpo se configuró como un territorio en disputa en el hogar al seguir conviviendo bajo las normas familiares. Mas, la apertura en el lugar de trabajo y de sociabilidad impulsaron a Darío a establecer lazos afectivos con sus congéneres, amigos y amantes. La performatividad de su homosexualidad declarada en el espacio doméstico de la familia era una irrupción y subversión de los cánones (Butler, 2006). El cuerpo contrasexual se encuentra en disputa por no acatar los modelos del disciplinamiento del género. Para Darío, al igual que para Eustolia, identificarse como homosexuales implicó, un grito de formas de relacionarse sexoafectivamente y una declaración de estilo de vida. Declararse o asumirse como lesbiana u homosexual implica que la geografía sobre su cuerpo trasciende de la intimidad a lo social, aquella pulsión de muerte que subvierte los mensajes de un *statu quo* heterosexual (De Lauretis, 2011; Edelman, 2005; Laplanche, 2007).

Sin embargo, el caso de Gloria, mujer transexual de 60 años fue completamente distinta. Para ella, declararse mujer fue desde el nacimiento y el proceso de socialización a sus 12 años dejó rugosidades en su cuerpo y topofobias ancladas a la colonia donde creció.

“El día que tuve mi primera experiencia sexual como Gloria, lo hice con el compadre de mi papá, y me gustó, yo tenía 12 años (1973). Aquella noche, mi papá llegó borracho a la casa, me sacó a golpes al patio y delante de sus amigos, me violó y todos los demás también. El compadre le había contado lo que hicimos [...] Tiempo después mi papá me obligaba a acostarme con señores que llevaba a la casa, era bien sabido que cuando había un joto travestido en una familia lo prostituían. ¡Me sentía en la cárcel! [...] Conmigo se iniciaron [en el ámbito sexual] mis hermanos, ellos eran gemelos. Yo me prostituía en el centro, con doce años, la familia me quitaba todo. Hasta que un día, mi papá me cortó los genitales, fui a dar al hospital. Me escapé de mi familia y me fui a vivir a Rosarito un tiempo, la enfermera Conchita me ayudó. Repudié por mucho tiempo Tijuana, ¡pero tuve suerte!”.

Las prácticas sexuales de la masculinidad hegemónica disponen de cualquier cuerpo femenino y feminizado, los actos violentos y de dominio se asocian a una prueba de control y de poder en el sistema (Segato, 2014; Monárrez, 2013). La declaración y transición de Gloria como mujer trans estuvo sometida a dicha masculinidad hegemónica; la cosificación de un cuerpo para el beneficio, no sólo sexual sino económico de un grupo de hombres que se asumen como heterosexuales. El cuerpo en transición de Gloria ha desarrollado una narrativa que está vinculada a la violencia física que dejó marcas en su genitalidad, peor sobre todo en su proceso de agencia al ser obligada a transicionar.

Las memorias espaciotemporales quedan ancladas a nuestros cuerpos, las sensaciones de recordar los eventos o las marcas físicas que éstos dejaron en nosotros activan los afectos y las sensaciones. Aquella marca física en el cuerpo de Gloria constituye una remembranza topofóbica de un evento y un espacio: la casa familiar como una cárcel. Gloria menciona que dichos actos eran una realidad común en aquellos tiempos, así se estilaba el trato a las mujeres transexuales. Una topofobia que se trasladó por muchos años a la ciudad de Tijuana al repudiarla mientras se exiliaba en Rosarito. Paradójicamente, en los años setenta Tijuana se convirtió en una tierra aprometida para algunas contrasexualidades. La sexualización de la ciudad, la permisividad de lo moralmente prohibido, la frontera y las oportunidades laborales propiciaron la llegada de contrasexualidades, haciendo de su trayecto migrante una salida del clóset dejando de tras las relaciones familiares vigilantes.

“Recién me gradué de la licenciatura en turismo (1980), me vine a Tijuana a probar suerte en el trabajo, la conexión con Estados Unidos; ya también porque corría la idea que aquí no había problema con los gais. Al llegar me di cuenta de que no era tan abierta, había bares, algo de acoso, pero la posibilidad de cruzar [a San Diego] era más rápida y siempre estaba disponible. Yo nací en Nayarit, trabajé y estudié en Puerto Vallarta, Jalisco; sí noté la diferencia de más vida gay, los turistas, y la mezcla de gente de todas

partes del país, pese a todo sí era más libre que cualquier otra ciudad del país. ¡Y aquí me quedé!” (Andrés).

“A mediados de los ochenta llegué a Tijuana. Vine por trabajo, aquí conocí la libertad; dejé de sentirme mal vista, acosada, como Veracruz, en Chiapas o Sinaloa. Tijuana es otro boleto. Aquí salí del clóset como mujer transexual en el trabajo, siendo ingeniera y directora en una empresa; y me hice madre a principios de los 90. Esto ni pensarlo en mi tierra natal Veracruz donde te cortaban el cabello, te desnudaban y te ponían a barrer la calle si eras prostituta en el día; si eras trans; si eras gay. Tijuana me dio lo que ninguna parte del país, estabilidad, respeto y cariño” (Andrea).

“A los 19 años llegué a Tijuana desde los Monchis, Sinaloa. Descubrí que era lesbiana en un primer viaje que hice a Tijuana, me di cuenta de la diversidad, de la libertad que usaban las homosexuales. Así que cuando llegué a vivir a Tijuana me sentí libre, sentí que podía expresarme como soy, encontrar el amor. Así que en una carta me declaré como lesbiana y se las envié a mis papás, 5 meses después ellos llegaron a Tijuana, pero no llegaron a vivir conmigo. Así que inicié sola el camino, ya tenía amigas, tenía un amigo que años más tarde falleció VIH. Pero que mi familia estaba aquí en Tijuana jamás sentí que me estuvieran controlando porque el paso de venirme sola fue importante, por eso me quedé aquí” (Edelmira).

La migración implica un desplazamiento y una retirada del lugar de emigración donde los códigos socioculturales o son rechazados, o bien, son llevados como parte de la identidad (Mendoza, 2009; Valenzuela, 2015). La migración contrasexual, hoy en día es una realidad que ha llegado a ser muy visible a Tijuana, pero estos testimonios son claro ejemplo que este tipo de migración hacía tiempo se llevaba a cabo. La frontera con Estados Unidos, las libertades y derechos ganados en California era posible de ser adquiridos por los tijuanaenses o quienes llegaban a habitar la ciudad. Esta condición fronteriza le dio esa imagen de permisividad contrasexual, con claroscuros, pero más visible a diferencia de otras ciudades del país.

La geograficidad primera, el cuerpo, permite reconocer y apropiarse de los espacios nuevos en los que la performatividad contrasexual tiende a ser más libre, con una movilidad social y moral más fluida. Esta construcción de geograficidades contrasexuales que vieron en Tijuana una puerta a la libertad, está asociada a la emergencia de espacios y organizaciones LGBT; de organismos que ya atendían el VIH. En la ciudad ya comenzaba a constituirse un territorio contrasexual, como el que anteriormente hago referencia, configurado por contrasexualidades tijuanaenses. Aunado a ello, la vigilancia de la familia de los migrantes contrasexuales quedó en las ciudades natales; el anonimato de la ciudad y una nueva vida próspera y con oportunidades les ha brindado un sentido de arraigo e identitario en Tijuana.

Las contrasexualidades de la Tijuana previa a los noventa y la emergencia de las manifestaciones del *Pride Tijuana*, vivieron su juventud manteniendo relaciones intergeneracionales, un sentido de comunidad y de acompañamiento con la aparición de la epidemia del VIH y las represiones del gobierno. Sin embargo, en medio de este sentido de arraigo, a mediados de los años noventa,

cuando la cohorte de lxs hijxs del Milagro Mexicano llegó a la década de los treinta, las contrasexualidades en Tijuana eran más visibles con los bares, los baños y las manifestaciones LGBT. Lxs entrevistadxs coinciden en que este periodo fue el momento en que comenzaron a sentirse parte de la otredad etaria y del inicio de la vejez.

“A las primeras marchas gay en Tijuana iban pocos, yo sólo me paseaba como si fuera a comprar algo en el centro, pero no me unía a ellos. Casi todos eran gente mayor, pocos chavos [...] Los morrillos empezaban a salir más a los bares. Como que el ambiente gay empezaba a crecer y escuchar que nos decían señores o que ya no estábamos en el mercado de los ‘maduros’, ahí nos dimos cuenta de que ya se había acabado los años de gloria” **(Darío)**.

“Yo era poco de salir a bares aquí en Tijuana, pero ya en los noventa dejé de ir definitivamente porque siento que iba más gente que te encontrabas en el super, o aquí mismo en Playas había vecinos chiquitos que iban a los congales del centro. Así que para no exponerme cancelé todo, los chavos cuchicheaban y aquello dejó de ser cómodo y seguro.” **(Jesús)**.

La apropiación de nuevos espacios contrasexuales, y no sólo comerciales sino políticos como la marcha del orgullo en los años noventa, propició que un mayor número de sujetxs saliera a las calles, entre ellas las juventudes que comenzaron a tomar parte de los espacios, a ser el centro de atención. El cuerpo joven se volvió un indicador para que las contrasexualidades del milagro mexicano se percataran de su edad, del paso del tiempo en ellos. Como lo afirma Darío, las relaciones de homosociabilidad intergeneracionales, la cohorte a la que él pertenece ya no se encontraba en las dinámicas de ligue por parte de hombres más grandes que ellos, sino que ahora ellos llegaban a la edad para cortejar a los más jóvenes. En el caso de Jesús, él optó por dejar de aparecer en los espacios contrasexuales públicos, por ser visto y porque la juventud quien lo miraba ya no compartía la misma cofradía ni complicidad que la cohorte a la que él pertenece construyó.

En este sentido, los lugares comenzaron a adscribir en las corporeidades de las contrasexualidades un tiempo cronológico, cultural y biológico (como el identificarles como señores) que les atribuyó un rol social en el ambiente de las contrasexualidades. Estos procesos semióticos de la edad remiten a una experiencia espacial y temporal que constituye la vejez y la forma cómo es encarnada, puesto que la geograficidad en los lugares donde lxs sujetxs hacen su vida cotidiana hay un cambio en la forma en qué son leídos sus corporeidades. De esta manera, estos puntos de inflexión son importantes en tanto que logran dilucidar las prácticas socioespaciales y sexoafectivas de las contrasexualidades en Tijuana. Estos eventos dieron pie a una forma distinta de comprender sus corporeidades contrasexuales, percatándose que la interacción con el mundo sería distinta por el paso del tiempo en ellos. Las geograficidades de

las contrasexualidades habían cambiado debido al sentido de consciencia que han tenido respecto al proceso de envejecimiento de los seres humanos, y no desde lo biológico, sino desde lo sociocultural. Estos cambios en las geografías han pugnado en las formas en que las contrasexualidades han concebido, asumido y asimilado la vejez en sus corporeidades.

## 5.2 La vejez contrasexual performativa: envejecer antes de tiempo

La vejez como etapa de la vida ha estado vinculada a una percepción fisiológica y social que ineludiblemente el cuerpo tiene que encarnar. En este vínculo de edad y cuerpo, el género aparece como un indicador sobre las posibilidades de acción, el tipo de prácticas y la trascendencia de la vejez entre hombres y mujeres (Arber y Ginn, 1996; Burry, 1996; Kimmel, 2015). Por ello, cuando se cuestiona la contrasexualidad como un elemento constitutivo del cuerpo envejecido, los parámetros para considerar la vejez dependen de la relación con el sistema heteropatriarcal y edadista, sino también de los procesos de sociabilidad de la población LGBT. Así el envejecimiento inicia mucho antes de los 60 años, edad considerada por la estructura social, política y económica.

“Me di cuenta de que empecé a envejecer cuando los jovencitos me veían de forma distinta. Andaba por los 35 años, la música que se escuchaba ya no me gustaba del todo. No tenía arrugas, no tenía nada caído, podía coger sin problemas, pero no sé por qué comenzaron a decir que era maduro, pero si a los morros los llevaba a penas 10 años. [...] No lo sé, pero me acuerdo de que cuando me dijeron viejo, me sentí el peor, el más asqueroso. Era una bolita de morritos, escuche que le dijeron a X persona: ‘mira ese viejo se te queda viendo mucho’. ¡Qué vergüenza me dio! Me salí del bar, pero la forma en que me miraban los morritos ya la sentía distinta” **(Darío)**.

“Yo siempre me he cuidado, trato de dar buena impresión a los chavitos con los que salgo, oler bien, ir bien vestido. A los 40 años me di cuenta de que ya no era el chavito, que ahora era un hombre maduro. Pero decir maduro en el ambiente gay es ser viejo, de un momento a otro, pasas de ser chavo a viejo, más si te gustan jóvenes. [...] A muchos compas les trauma eso, pero a ver a los 30 ya no tienes la misma complexión, ya no haces pendejadas como en los 20, ya no puedes comportarte como un morrillo pendejo. Para mí la edad no es traumante, sólo la acepté, ahora que sí soy ‘viejo’ trato de dar buena impresión y no parecerme a los viejos que me querían ligar cuando yo estaba chavo...” **(Andrés)**.

“Hoy si me preguntas por mis amigas, Blanca, Rosario y demás, que tienen 35, las veo chavas. Hasta en su forma de vestir, qué hacen, el maquillaje, cómo ligan. Pero yo a su edad ya me consideraban una señora. Entre las lesbianas, como te podrás dar cuenta si vas a [los bares] Secrets o Yadiras, hay una o más maduras con chavas. Así le pasó con Evangelina conmigo, y después me pasó a mí, pero yo estaba super morra. [...] Lo tomé como un cambio chilo, pero, aunque no es que fuera vieja o entrara a la vejez, ser madura ya te coloca en otro lugar, y así es” **(Eustolia)**.

A diferencia de la heterosexualidad obligatoria en el que el proceso de envejecimiento se va asimilando respecto a los roles sociales, como el matrimonio, la parentalidad o bien el tener

nietos, en las contrasexualidades los procesos de sociabilidad y los cambios corpóreos eróticos son los indicadores de su transición hacia la madurez. Los testimonios recogidos dilucidan que la edad, la madurez y el estadio de la vejez entre las contrasexualidades parte de la subjetividad para colocar las expectativas de los roles sociales que los hombres y mujeres homosexuales deberían adquirir. Percatarse del proceso de envejecimiento ocurre cuando los otros dialogan con nuestras transformaciones corporales (Beauvoir, 2017). Anterior a los años noventa los referentes contrasexuales de la vejez y la madurez no estaban tan claros debido a la clandestinidad y la poca visibilidad de este grupo social. Por ello, a partir de esta década, como se comentó en el apartado anterior, y de los procesos de politización post-redada 1991 y manifestaciones de 1994, comenzó un proceso de estratificación etaria entre las contrasexualidades. La edad cronológica (años vividos y las responsabilidades de cada sujeto) y la edad social (expectativas de actitudes y preocupaciones) (Salvarezza, 1998; Arber y Ginn, 1996) se territorializan en los cuerpos contrasexuales para identificar que la vejez inició a partir entre los 30 y 35 años de edad. Así la experiencia de Darío y Andrés respecto a ser identificados como viejos, pese a ser distintas, logran dilucidar que madurez a los treinta o cuarenta años está asociada con la vejez y con los nuevos roles que en el mundo LGBT deben de adquirir y performar. Es decir, que quienes ahora entran en la categoría de vejez (60 años), han vivido siendo viejos por más de 30 años.

Entonces, la vejez no solo se trata de tener una edad definida por la cronología o por las biopolíticas para clasificar a los cuerpos y sus funciones (Iacub, 2018; 2013; Mc Mullin, 1996), sino también está basada en las formas de resignificar el paso del tiempo en distintos cuerpos dependiendo de la sexualidad y las dinámicas en el mundo heteropatriarcal: no tener familia consanguínea, descendencia, vivir del ocio o expresar abiertamente la sexualidad o lo erótico en los años treinta. Afrontar la lectura de sus cuerpos como maduros o en proceso inevitable de envejecimiento es distinto entre los testimonios recogidos, pero dejan ver como la vejez es un estadio etario al que se le atribuyen aspectos negativos.

Darío, se enfrenta a la vejez mediante las prácticas de seducción y de ligue en los bares, esto implica que la juventud comienza a apropiarse los lugares de encuentro y sociabilidad. La edad se convierte en una distancia espaciotemporal que sitúa a lxs sujetxs en un lugar material y simbólico específico. Es decir, que Darío al encontrarse con esos discursos de los cuerpos viejos

por parte de las juventudes, le van indicando una inadecuación entre su edad cronológica y su comportamiento. Entonces, a partir de estas prácticas la corporeidad de las contrasexualidades en la vejez forman parte de un proceso de lectura y de atribución de significados asociados con su apariencia (Merleau-Ponty, 2001; Le Breton, 2002; Muñiz, 2017).

Por su parte, Andrés asume la vejez, afrontando los estereotipos negativos. Para él, encaminar el prototipo de vejez hacia una imagen positiva, es exitoso en tanto que la resignifica al pretender no parecerse a los viejos con quien él tuvo encuentros en su juventud. Sin embargo, jugar con estos estigmas de la vejez entre lo positivo y lo negativo, logra colocarlo en el centro de las dinámicas sociales y no experimentar el proceso de envejecimiento como algo negativo (De Vries, 2015). La imagen y el cuerpo atractivo permiten constituir una narrativa corporal que negocia con los cambios de las dinámicas socioespaciales contrasexuales y las nuevas generaciones que se apropian, modifican y configuran, espacios LGBTIQ+ en Tijuana.

Por su parte, para Eustolia y Edelmira, mujeres lesbianas, percatarse de su proceso de envejecimiento fue más laxo y positivo. Las mujeres lesbianas jóvenes les dieron un lugar privilegiado, de respetabilidad. La identificación de corporeidades lésbicas maduras implicó un proceso de acercamiento entre las jóvenes con Eustolia y Edelmira; incluyente como el caso de ellos hombres homosexuales. El sentido de protección que trae consigo la edad madura entre las lesbianas contribuye a una mayor integración intergeneracional, en este sentido, el estigma de la vejez no proviene entre las mujeres lesbianas.

De esta manera, Arber y Ginn (1996) mencionan que el género y la edad permiten mirar la distribución del poder del privilegio y del bienestar de las vejeces. Ante ello, es clara la dimensión diferenciada entre corporeidades hombres o mujeres, a lo que hay que aunar la cuestión de la sexualidad y la manera en cómo se replantean las narrativas corporales de las contrasexualidades en las vejeces para hacer frente a la edad y no perder agencia o legitimidad en las relaciones intergeneracionales. Este vínculo género-edad-sexualidad, encarnados en el cuerpo, esclarecen las relaciones espaciales de poder y los procesos de semiotización de las corporeidades en tanto la llegada de la vejez. Con ello, se logra ver quiénes son esas corporeidades que tienen mayor visibilidad y se han apropiado de los espacios contrasexuales, disponiendo de narrativas corporales que permiten establecer diálogos con el sistema

heteropatriarcal; pero en contrapuntada quiénes son aquellos que no se encuentran en el centro de estos diálogos, y estas pueden ser las vejeces, las vejeces cisgénero o trans.

El género y la sexualidad atravesados por la edad han estado presentes en el curso de vida de mujeres transexuales. El inicio de la vejez también se ha definido a partir de los cálculos de la esperanza de vida de lxs sujetxs; las mujeres transexuales tienen una esperanza de vida de 35 años, entonces, los relatos de Gloria (60 años) y Andrea (63 años) marca una diferencia del momento en que se percataron que la vejez ya estaba llamando a la puerta.

“Ser mujer trans y tener 60 años es un milagro. Trabajé por mucho tiempo como prostituta, el día que me di cuenta de que estaba haciéndome vieja, fue cuando los señores ya no me querían pagar los 100 dólares que cobraba antes; y los morrillos me regateaban la hora, tendría 40 años. [...] un señor me dijo que tenía 90 pesos que los tomara o a la chingada, total por lo vieja era lo que podría cobrar. Comencé a pasar horas parada en la calle, esperando clientes; dejé de ser importante, y comencé a ayudar a algunas chicas que comenzaban en esto y también comencé a pensar en que hacer después. Confeccionaba ropa para las travestis, comencé a vender comida a fuera de mi casa, sino terminaría mendigando en la calle” (**Gloria**).

“Mi transición, lo hice ya grande; después de haber tenido a mi hijo. No me di cuenta de que estaba envejeciendo, hasta que me dolieron las rodillas, ¡jjajajaja! Sabía que ya estaba en otra edad porque tenía a mi cargo un hijo, y no iba andar empedándome, drogándome o cogiendo con gente como lo hacía antes. Me di cuenta del paso del tiempo por el crecimiento de mi retoño” (**Andrea, en los años noventa se hizo madre de un niño por adopción**).

La cuestión etaria está relacionada con relojes sociales y las prácticas que están asociadas a la cronología del curso de su vida (Andrés, Oddone y Vujosevich, 2013; Moragas, 2004). Sin embargo, en la experiencia transexual de estas mujeres respecto a la edad dista de ser parecida debido a los momentos de su transición. Para Gloria, la vejez llegó en el momento en que dejó de estar presente en el mercado de la heterosexualidad masculina. La edad se vincula a las necesidades del deseo de los hombres que consumen su performatividad. Como lo afirma Simone de Beauvoir (2017), cuando las mujeres, o los cuerpos feminizados (sic), dejan de estar en el ojo del deseo y objetivación de los hombres, se convierten en cuerpos infértiles, indeseados e indeseables, y por lo tanto marginales redimidos a la vejez y su finitud (Freixas, 2008).

Para las mujeres transexuales que han dedicado su vida al servicio sexual es el elemento de la sexualidad el que pone principio y fin a su vida laboral, como lo comenta Gloria. Las largas horas de espera para dar un servicio se volvieron peligrosas para Gloria, la presencia en el espacio público de las mujeres trans es un riesgo constante. Por tanto, además de sentir su proceso de envejecimiento en la espera de algún cliente, también sintió la vulnerabilidad en el espacio público al ser un cuerpo contrasexual que irrumpe con las normas de la moralidad heterosexual (Johnston, 2016; Hubbard, 2008). La búsqueda de opciones para seguir

sobreviviendo, a diferencia de las mujeres cisgénero con familia cuyas actividades llegando a la vejez están asociadas al cuidado (Freixas, 2008; Freixas, Luque y Reina, 2010), las alternativas para sostener su vida son distinta.

En cambio, Andrea que tuvo un proceso de transición ya en la adultez, a los 32 años. Ella se percató que su vejez estaba asociada al desarrollo de una familia adoptando el rol de madre y no mediante exclusiones hetero patriarcal y sexuales como la gran mayoría de los testimonios aquí citados. Sin embargo, la forma como ella entiende la madurez, o la madurancia de la que hablan Yuni y Urbano (2008), está relacionada con los relojes sociales, que al convertirse en madre a sus 32 años dejó atrás las prácticas de la juventud y se introdujo a una nueva etapa de madurez en su vida en que la edad se perdió tan sólo en considerarla como madurez-vejez.

En este sentido, considerar la entrada de las contrasexualidades a la vejez implica que se considera esta etapa etaria como única, al no haber cambios en el orden de sus posicionamientos sociales, como ser padres o madres y luego abuelos, el paso a ser viejo es directo. La vejez como un acto performativo tiene que irse rigiendo por los estatutos de los grupos sociales, cambiar de actitudes, dejar de tener prácticas propias de los cuerpos jóvenes, y tomar un sitio dentro del sistema sexo-genero-etario (Mullin, 1996; Arber y Ginn, 1996). Entonces, la vejez y al contrasexualidad se convierten en dos categorías que atraviesan y se encarnan los cuerpos abyectos de los cuales existe una despolitización dentro del sistema heteropatriarcal, y se convierte en performativa al adjudicar a ciertas corporeidades reglas y normas para regir sus cuerpos (Salvarezza, 1998; Gullete, 2000).

La performatividad de la vejez en las contrasexualidades implica que hay un cambio en la forma en cómo sus cuerpos abyectos son leídos, y por lo tanto al no tener un papel estratégico en el modelo familiar heterosexual, dejan de ser visibles en los espacios de socialización. Por lo tanto, las nuevas reglas y normas que rigen su cuerpo sobre premisas etarias son las que entonces propiciarán las maneras en que las contrasexualidades en la vejez reconfigurarán sus geografías, tanto en los espacios de socialización pública como en el diálogo interno con sus propios cuerpos y espacios íntimos.

La performatividad de la vejez y las identidades está inextricablemente ligada a los espacios que le dan sentido al existir de las contrasexualidades, ya que estos dictan la manera en que son leídas sus corporeidades y los efectos de sus acciones y prácticas. Tal es el caso de Gloria y la

espera por un cliente en los lugares para el sexo servicio; Darío y los bares; las modificaciones que hace Andrés para relacionarse desde su nueva edad con los chicos. En todos los casos, la vejez es una convención social, no está dada a partir de los 60 años, sino más bien en el grupo social de las contrasexualidades, el inicio es mucho antes que en el mundo heterosexual.

Ahora bien, los cuerpos contrasexuales que ya son identificados como viejos, entran en un proceso de semiotización, adquieren significados y símbolos que les van dando una lectura y por tanto una funcionalidad para el grupo social al que pertenecen (Le Breton, 2002; Muñiz, 2017). El proceso de envejecimiento está situado y por lo tanto es vivido emocional, afectiva y reflexivamente (Gulleto, 2000; Cole y Ray, 2000), por cada sujeto de forma individual colectiva. A la vejez performativa contrasexual, resultado de las convenciones y percepciones socioculturales LGBT, se una se va aunando a los cambios fisiológicos ineludibles de la naturaleza. Por lo tanto, los cambios físicos, como el desgaste, las arrugas, el descenso de apetito sexual, entre otros, son signos de la entrada a la vejez biológica (Hooyman y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2004), tendrán que ser reinterpretados y resignificados en aquella vejez cultural performativa contrasexual, pero ahora desde la intimidad de sus propios cuerpos.

### 5.3 El cuerpo la primera geograficidad: tiempos y espacios biológicos, culturales y políticos

El paso del tiempo es ineludible en el cuerpo biológico y las transformaciones de camino a la vejez. La baja de habilidades motrices, los cambios cognitivos, la pesadez corporal, las arrugas o la caída del cabello (Hooyman y Kiyak, 2011; Moragas, 2009). Sin embargo, todas las transformaciones fisiológicas también son producto de procesos sociales, económicos y políticos que permiten escudriñar en los contextos en los que lxs sujetxs han desarrollado sus cursos de vida. De esta manera, llegar a la vejez fisiológica y material del cuerpo siendo mujer lesbiana con cierto posicionamiento económico, con una alimentación sana o prácticas de cuidado, distará por mucho del cuerpo de una mujer lesbiana cuyo curso de vida se ha desarrollado entre la carencia. La interpretación de ambos cuerpos envejecidos, cruzados por la sexualidad, tendrán lecturas e interpretaciones distintas. Tal como se puede identificar en las siguientes citas de entrevista.

“Es difícil encontrarte ya viejo, con arrugas, feo, calvo, canas, piel flácida y áspera. Me di cuenta de que ahora sí ya estaba viejo porque los senos me empezaron a crecer y soy delgado y soy de gym. Entonces no es algo que puedas ocultar pintándote el cabello o usando ropa a la moda, de todas formas, te ves grande. [...] a mí no ven porque soy moreno, pero a mi amigo Sergio, que somos de la misma edad sí, porque es gringo, rubio y ojo azul. Cuando vamos a San Diego soy el Daddy por maduro, pero aquí sólo soy el viejo” (**Darío**).

“Cuando era chavo me recogió un señor y me pagó la escuela. Me ayudó en todo y le agradezco todo, pero recuerdo que era muy mayor, tenía un olor que hoy podría decir a viejo, como ácido y seco. Entonces ahora no quiero verme así, y me visto, y me arreglo. Y trato de que mi cuerpo se vea bien y no sea un viejo decrepito, sino un señor interesante, atractivo. Y así lo he hecho con mis amantes” (**Andrés**)

“Ya estoy viejo, tengo 67 años. Nunca salgo de mi casa, no me gusta que me vean ya como un viejillo. Cuando invito a alguien aquí a mi casa no tiene porqué juzgarme. [...] Sí, tengo vello blanco, se achico mi pene, mis chichis ya son grandes porque además engordé, pero no tengo que soportar a todos esos escuincles pendejos, o a los vecinos que dicen el jotito viejo de la calle. Porque sé lo que veo en el espejo” (**Jesús**).

La lectura del paso del tiempo como algo neutro y natural es errónea, todo proceso biológico pasa por un proceso cultural que le atribuye significados para colocarlos en un sistema de funcionalidad social (Iacub, 2013; Foucault, 2011). El cuerpo entonces es moldado por relaciones de poder que interpretan ciertos rasgos de la vejez como positivos o negativos, dependiendo de donde esté situado. Así, cuando Darío identifica la diferencia de la vejez de su amigo estadounidense y la suya con cuerpo latino, esclarece que envejecer y los cambios fisiológicos como las arrugas o la falta de cabello, no son vistos de la misma manera por el cruce una categoría de racialización. Ser el viejo en Tijuana y ser el *daddy* en Estados Unidos, plantea una cuestión espacial de la vejez y su performatividad, y en esta performatividad la fisionomía cambia totalmente el sentido de la construcción de las geografías.

En esta misma línea, Jesús habla de envejecer y aceptar los cambios en su cuerpo mientras habita su casa, fuera de la lectura negativa y estigmatizante de la sociedad heterosexual y edadista. El estigma como parte de la construcción de la vejez y por tanto de la experiencia de ser contrasexual y llevar el tiempo en su corporeidad (De Vries, 2015; Rada, 2018), es lo que lleva a Jesús a comprender el paso del tiempo y las rugosidades de éste en su cuerpo desde su casa, dentro de su propio sistema de símbolos que ha plasmado en su hogar, como sujeto temporal.

La vejez es la experiencia encarnada del paso del tiempo y de los espacios donde lxs sujetxs se ubican (Aurenque, 2021; Venebra, 2021), es por ello, los cambios fisiológicos no son enteramente naturales puesto que se les va atribuyendo significados para ser interpretados en el universo social. Así, Andrés, haciendo una revisión sobre su experiencia en la juventud con vejezes homosexuales, pretende transformar esas asociaciones no sólo visuales sino

emocionales y sensoriales, como la atribución del mal olor a viejo. Esta encarnación del tiempo biológico es replanteada por Andrés para darle un valor positivo del imaginario negativo sobre la vejez, ser perfumado, vestirse bien, verse bien.

Una sensación de bienestar y de contrarrestar los aspectos negativos de envejecer, o como en la gerontología activista se conoce, envejecimiento activo y exitoso, es el objetivo de Andrés, aunque cabe destacar que esta actitud activa y exitosa se encuentra en función de la lectura para integrarse a las dinámicas y exigencias del sistema heteropatriarcal y edadista. Ello dista de la experiencia de Jesús y Darío, quienes desde otro posicionamiento constituyen la forma de conocer el mundo en la etapa de la vejez.

En este sentido, como lo afirma Monique Witting (2005) aunque los discursos biologists y médicos pretendan naturalizar la naturaleza de los cuerpos humanos, las relaciones sociales y culturales, atravesadas por el poder brindan significados a las corporeidades (Arber y Ginn, 1996). Los cambios biológicos temporales de los humanos como la andropausia, la menopausia, el término de la gestación, la lactancia, el descenso de la libido sexual por cuestiones endocrinológicas, también tiene interpretaciones culturales y en éstas se constituye la geograficidad de las contrasexualidades en la vejez. De esta manera, en seguida se encuentra el análisis de los cambios biológicos de cada una de las contrasexualidades y las reinterpretaciones que les han dado cada uno de los grupos.

#### *Cambios biológicos/fisiológicos en Edelmira y Eustolia, mujeres lesbianas*

Uno de los indicadores del inicio de la vejez en las mujeres es la menopausia y la última regla (De Beauvoir, 2017), puesto que dejan de estar en el mercado sexual de los hombres y de la reproducción. Precisamente, un proceso biológico tiene implicaciones culturales y sociales. Tanto Eustolia como Edelmira coinciden en que fue liberador dejar de menstruar, principalmente por la presión psicológica y social de tener la oportunidad de ser madres y no aprovecharlo. La maternidad ha sido vista como una obligación natural y social, producto del control sobre el cuerpo de las mujeres (Preciado, 2003, 2008; Witting, 2005). Por ello, la menstruación se convirtió en un paso a la liberación y desvinculamiento de las biopolíticas sobre sus cuerpos gestantes.

“Estamos entre mujeres, que mi vagina se haya vuelto más flácida, les pasó a las mujeres con quien salía, y así le pasará a con quien salgo. No es un tema de darle placer a un hombre, es placer entre mujeres y nos conocemos entre nosotras” (**Eustolia**).

“Todo se cae, ¡todo! Hasta la vulva, pero no es algo que me preocupa, es dejar de servir a la belleza y vanidad que hasta como lesbiana tenemos, pero todo fluye. Y no sé si sea el valemadrismo o de verdad es más rico el sexo así, siento más” (**Edelmira**).

Aunado a ello, para Edelmira y Eustolia las relaciones sexuales se volvieron más placenteras. De los cambios dejados por la menstruación, se encuentra el estado de la vulva, a diferencia de muchas mujeres heterosexuales que pretenden realizarse la vaginoplastia<sup>5</sup>, los cambios y la flacidez de la piel producto del paso del tiempo, les ha permitido tener mayor sensibilidad en sus prácticas sexuales lésbicas. Y en este sentido no tener la mirada vigilante del hombre sobre la naturalidad del paso del tiempo en ellas.

El cuerpo lésbico en la vejez se convierte en un lugar de batalla más seguro y placentero. El paso del tiempo otorga a su corporeidad una agencia que no se tenía antes y a partir de estas percepciones propias, es que constituyen formas particulares de vivir sus prácticas sexoafectivas y de sociabilidad más libres, fuera de la vigilancia de género heterosexual (Witting, 2005; Brown y Ferreira, 2015).

#### *Cambios fisiológicos/biológicos en Andrés, Darío, Pedro y Jesús hombres homosexuales*

Amén de los cambios físicos como las arrugas, la caída del cabello o la pérdida de melanina, la potencialidad de la virilidad sexual es uno de los elementos desde los que se constituye la masculinidad. Asimismo, los cambios endocrinológicos, como la baja producción de testosterona en lo que se conoce como andropausia (Silva, 2006; Rosalez y Rojas, 2000), deja estragos en las formas de concebir y relacionarse con el mundo. Por lo tanto, la entrada a la vejez de los hombres homosexuales, cuya sexualidad como forma de socialización dinamita el sistema heteropatriarcal (Preciado, 2003), propicia las transformaciones de constitución de su primera geograficidad, el cuerpo.

“Estragos de la vejez es la potencia sexual. A veces ya no se me erectaba el pene. Ahí me di cuenta de que no era viejo cuando me decían así en los bares y tenía 30 años, sino justo ahora que ya no es lo mismo. Se desgastó la virilidad, pero lo caliente no se me quita” (**Darío**).

---

<sup>5</sup> Procedimiento estético para el estrechamiento de la vulva.

“Como parte de mis cambios físicos, porque tengo un chingo de arrugas y canas desde que tenía 40 años, es que me quede sin vello púbico. Y lo que es peor: ¡se me achicó el pene! [...] sigue funcionando, pero tarda o no se erecta del todo. Me da vergüenza a veces por eso tengo cuidado de con quien estoy cuando voy a coger” (Pedro).

“Mira, como te comenté, yo prefiero estar en mi casa. Como ha ido cambiando mi cuerpo es para mí y no para los demás, y no me importa si ando con alguien en la cama. Yo no me preocupo de nada, soy pasivo y el otro es el hace todo. Mi cuerpo es así, lo asumo, pues todo cambia, todos estamos creciendo de forma constante” (Jesús).

En la vejez homosexual la masculinidad sigue imperando en la forma de hacer consciencia el cuerpo es temporal y espacial, en tanto que el rol sexual es importante para validar o comenzar a desvalidar su corporeidad envejecida por el paso del tiempo. La socialización del cuerpo su ubicación es importante para aceptar la vejez y la autoimagen que se tiene de sí mismo. Para Jesús la casa es el espacio idóneo para sentirse cómodo y envejecer para él. Sin embargo, para Pedro y Darío la socialización y las relaciones sexoafectivas en espacios públicos ponen en pugna el paso del tiempo. Se añade una imagen negativa a la llegada de la vejez (Aurenque, 2021; Venebra, 2021), que termina imprimiéndose en el cuerpo y los lugares donde lo performan.

#### *Transitar entre el género, el sexo y la edad: Gloria y Andrea, mujeres trans en la vejez*

La vejez ha estado asociada al cuerpo enfermo de forma constante, al cuerpo que espera la muerte por comenzar a descomponerse en su funcionamiento biológico y cultural (Cook-Daniels, 2015; De Beauvoir, 2017). Así, Gloria y Andrea, ambas mujeres trans, al compartir sus testimonios han ahondado más en sus enfermedades, como un signo ineludible de la vejez y de su cuerpo. Sin embargo, Andrea comparte que su enfermedad de la presión arterial se debe a algo genético, no se lo atribuye en nada, mientras que Gloria se lo atribuye a las intervenciones sometidas en su cuerpo para un proceso de feminización.

“Me pesan mucho los senos y me duelen cuando hace frío o muchísimo calor. De joven me inyectaron aceite en San Diego, también en las nalgas, aunque ahí no lo siento tanto, ahora usan cosas nuevas, pero ya lo hacen las más chavitas. Con el tiempo me ha dolido mucho, quisiera quitármelos de una buena vez, total ya no me sirven para nada y ya fui la mujer que quise ser. De milagro no me he petateado por todo lo que me metí” (Gloria).

Las intervenciones corporales para performar la identidad sexual adecuada en las mujeres transexuales de los años setenta y ochenta pasaron por procesos invasivos y agresivos, que ahora como lo cuenta Gloria, se convierten en un signo de enfermedad y de vejez. La corporeidad se

convierte entonces en el vehículo para el reconocimiento de las sujetas, el social y político, como arma de transgresión hacia el sistema cis-heteropatriarcal (McDowell, 2000; Nash, 2010). Entonces, las intervenciones estéticas de las mujeres transexuales no sólo se quedan en la performatividad de las identidades, sino también en la invasión del cuerpo, con polímeros o aceites industriales que llevarán consecuencias como conforme pasa el tiempo.

Para Gloria modificar su cuerpo durante su juventud fue esencial, ahora en la vejez se ha convertido en algo necesario. Ella es mujer, pero considera que sus senos, ya no cumplen la función de antes amén de lo doloroso que es tenerlos. Desprenderse de aquellos constructos socioculturales de la belleza y la sexualización de los cuerpos de la juventud, es imperante ahora en la vejez; el curso de vida de Gloria la ha reafirmado como una mujer, la ha validado, ahora solo espera el descanso de un cuerpo que enferma.

Por su parte Andrea no le ha dado importancia a la intervención de su cuerpo, en su vejez es una mujer que a veces usa peluca, faldas o zapatos femeninos, pero su cuerpo le dice los costos y violencias por los que ha atravesado para ser una mujer plena a sus 63 años.

“Yo no necesito operarme las chichis, ni quitarme el pene. Ahí está la marca de mi deseo por quitármelo, pero he aprendido a aceptarlo. Algunas trans más jóvenes a veces echan habladas diciendo que ellas son más mujeres solo por las cirugías, pero eso es lo de menos. Yo sin eso me he ganado el respeto de todos, cuando trabajaba y era la directora ingeniera, en la calle. Uno es lo que es sin importar lo que te pongas o te quites”.

La performatividad de la identidad se convierte en el punto de irrupción contrasexual de un cuerpo de mujer transexual en la vejez. La lectura de la vejez entre las mujeres transexual se mide en torno a las intervenciones y el tipo de materiales que se usen, esto indica el grado de feminidad, pero sobre todo la edad. El cuerpo trans envejecido está marcado por la performatividad y la legitimación estética y médica.

Estos aspectos de la identidad, intervención corporal y la performatividad son los que permiten a las mujeres trans en la vejez constituir sus geografías de acuerdo con las huellas de sus procesos de transición. Primero, considerar las afectaciones que han tenido las intervenciones en sus cuerpos, los estragos y la funcionalidad que siguen teniendo en el ámbito social, que tan necesario es reafirmarse como mujeres trans a partir de unos senos o una vaginoplastia.

Y segundo, retomando los testimonios que tan importante es para Andrea y Gloria irrumpir en el sistema heteropatriarcal con sus corporeidades trans, con esa materialidad que en su juventud

fue modelada para expresar mundos internos y para estrechar vínculos con el mundo exterior dejando huellas de su existir (Cook-Daniels, 2015; Merleau-Ponty, 2001; 1989; Le Breton, 2002). Es decir, que ahora en la vejez, la performatividad de género y de la edad está por encima de una materialidad, al haber alcanzado el reconocimiento propio de su identidad como mujeres. Cabe destacar que Andrea y Gloria no han asociado la genitalidad y los eventos de emasculación y castración, con su proceso de reconocer su cuerpo en la vejez.

Estos testimonios recogidos ponen de relieve que para lxs sujetxs no heterosexuales su identidad está sostenida sobre las sexualidades abyectas y subversiva al sistema heteropatriarcal, puesto que es a través de éstas que conocen y se relacionan con el mundo (Preciado, 2008; 2020). Entonces, puedo afirmar que la llegada de las contrasexualidades a la vejez no se puede desvincular de las prácticas sexuales e identitarias, siendo la genitalidad y el erotismo del cuerpo los primeros lugares donde la vejez va territorializándose. Como bien lo afirma Le Breton (2002) existir significa moverse en un espacio y tiempo concretos donde realizan prácticas desde el cuerpo enmarcadas en un sistema de símbolos y significados que les reconocen como sujetxs y los posicionan en la estructura sociocultural (Burry, 1996). Entonces, las contrasexualidades en la vejez asumen los cambios de sus cuerpos pro el paso del tiempo, dependiendo de los lugares donde la performan, donde habitan y transitan para socializar y socializarse.

En estos testimonios, las mujeres lesbianas tienden a tener una postura más positiva sobre los cambios de su cuerpo en lo fisiológico y en la lectura sociocultural que se les da. La vejez es una entrada a la libertad de dejar estar bajo el yugo constante del patriarcado, sin descendencia consanguínea que les remita a los trabajos de cuidado como las abuelas (De Beauvoir, 2017). La socialización como mujeres respetables entre las lesbianas más jóvenes le brinda a la edad un sentido de jerarquía y poder que permite reconocer positivamente el paso del tiempo en sus cuerpos. Por el contrario, los hombres homosexuales debido al falocentrismo, el paso del tiempo en sus cuerpos se convierte en un punto de ruptura trágica y violenta, desde lo social y lo fisiológico. El pene se convierte en el símbolo de su reconocimiento (Bersani, 1999) y no de ruptura total con el sistema heteropatriarcal.

En suma, quiero reconocer que el cuerpo es un ente material, biológico y simbólico permite dilucidar los constructos y atribuciones culturales para delimitar las acciones, prácticas, significados y valores de lxs sujetxs y su existencia (Merleau-Ponty, 2001; Ricoeur, 2008). Y

este cuerpo trazado de significados y cuerpos, es decir, en un proceso de semiotización constante, es consciente de su geograficidad al momento de sociabilizar en los lugares que le dan sentido a su existir. Envejecer siendo parte de la generación de *lxs hijxs del Milagro Mexicano* y siendo homosexuales o transexuales es distinta porque sus corporeidades fueron quienes constituyeron los primeros espacios de visibilidad LGBTIQ+ en Tijuana.

Entonces, las contrasexualidades en la vejez se reconocen así mismas en los lugares que integran su vida cotidiana, siendo su corporeidad la que constituye las narrativas con las que dialoga con el mundo, de ahí que su cuerpo sea su primera geograficidad. Reconocer su posicionamiento como contrasexual y en la vejez propicia que el diálogo con el mundo sea distinto dependiendo del lugar, del tiempo y de los contextos. Las contrasexualidades en la vejez han concatenado tiempos y espacios a lo largo de su curso vital, y esa concatenación es la que ha propiciado la forma en cómo se relacionan con el mundo, la constitución de su geograficidad.

La corporeidad de las contrasexualidades en la vejez se inserta en un entramado de relaciones de poder que intersecciona género, edad y sexualidad, dilucidando de qué manera territorializan la temporalidad biológica, cronológica y social mismas que intervienen en las violencias y exclusiones a las que se enfrentan para sus prácticas sexoafectivas y de socialización, como se verán en los capítulos siguientes.

## Capítulo VI. Gerontoespacios sexoafectivos de las contrasexualidades en Tijuana

“Vienen del mar, que es el espejo del cielo,  
en barcos de humo y sombra,  
a fundirse y confundirse con los mortales,  
a rendir sus frentes en los muslos de las mujeres,  
a dejar que otras manos palpen sus cuerpos febrilmente,  
y que otros cuerpos busquen los suyos hasta encontrarlos  
como se encuentran al cerrarse los labios de una misma boca,  
a fatigar su boca tanto tiempo inactiva,  
a poner en libertad sus lenguas de fuego...”

**Xavier Villaurrutia**

Las contrasexualidades han encontrado cabida en los fallos y errores de la matriz heteropatriarcal en sus corporeidades, por ello, el placer-saber ha sido la manera más eficaz de resistir a las biopolíticas y el encarcelamiento de género (Preciado, 2020; 2003). Entonces, el placer-saber se convierte en la brújula y el motor para que las sexualidades transgresoras habiten, se relacionen y transiten por el mundo cisheteropatriarcal. Esto pone de manifiesto que el placer-saber está asociado a las prácticas sexoafectivas de las contrasexualidades, tales como el deseo, la fantasía, el placer, lo erótico, lo erógeno, lo orgásmico; siendo el cuerpo, que desde lo más profundo como lo son las pulsiones sexuales, el que desafía a la matriz y lo ancla a los espacios y tiempos en que se desarrollan dichas prácticas.

Esta cosmovisión de la sexualidad, algunos autores como Giddens (1992), Castells (2000) Paisini (2005), Beck y Beck-Gernsheim (2008) o Bravo (2020), entre otros, la han identificado como la sexualidad posmoderna que se caracteriza por ser no reproductiva, cuya práctica sexual está asociada a una identidad; está deconstruida, liberada y cuestiona la monogamia y las relaciones duraderas. Precisamente, las vejez contrasexuales de la actualidad integran esa cohorte que dio paso a la exploración y ampliación de las posibilidades del placer, de lo erótico y del deseo.

Por ello, el desplegamiento de sus formas de placer-saber se vinculan prácticas sexoafectivas que mantienen rasgos y rugosidades<sup>6</sup> de tiempos y espacios pretéritos que estructuran sus cursos

---

<sup>6</sup> Milton Santos (2008) habla de las rugosidades como el residuo o los vestigios que quedan en la materialidad del espacio, que indican otra funcionalidad en el presente pero que remite a su pretérito. Empero, la forma como

de vida. Así, las vejeces contrasexuales tijuanaenses conforman una red de lugares que las dotan de sentido erótico, placentero y orgásmico que los articulan para configurar un territorio desde donde comprenden el las transiciones de su sexualidad a través de sus trayectorias de vida.

En este sentido, la presencia de las vejeces en sus lugares y la impresión de su esencia como sujetxs configura, lo que yo llamo, gerontoespacios mediante las prácticas, actividades y dinámicas en el transcurrir de la vida. Las prácticas sexoafectivas, el placer, el deseo y erotismo como pulsiones latentes siguen estando presentes en las contrasexualidades en la vejez constituyendo parte intrínseca de sus geografías en Tijuana. Ergo, estas geografías sexoafectivas son capaces de configurar gerontoespacios sexualizados, donde los cuerpos envejecidos rompen con el imaginario de una sexualidad dinámica y dinamizada por la juventud y la vigorosidad.

El presente capítulo está conformado por dos momentos, en el que se analizan los diversos y complejos gerontoespacios sexoafectivos de las contrasexualidades en Tijuana. La mirada analítica está colocada en el proceso de configuración de dichos gerontoespacios, partiendo de las narrativas corporales respecto a las formas de entendimiento, del diálogo e interacción de la sexualidad transgresora, del placer, del erotismo y del deseo. La topogénesis de los gerontoespacios sexoafectivos tiene como elementos dinamizadores la corporeidad contrasexual, los tiempos y los espacios de sus cursos de vida.

En un primer momento, analizo el proceso de configuración de las geografías sexoafectivas en la vejez, y la manera cómo estas dinamizan los lugares donde se constituyen en diferentes escalas, desde el cruising, los bares hasta la casa y el acceso al internet.

En un segundo momento, me centro en el análisis de cómo se va comprendiendo el cuerpo envejecido durante los actos sexuales, así como también en la forma cómo la sexualidad ha cambiado a lo largo de los cursos de vida. Para ello, parto de la premisa que los contactos sexuales entre las vejeces contrasexuales pasan por un proceso de semiotización en el que las formas de placer y de deseo son replanteadas al explorar posibilidades más allá de la genitalidad. Finalmente, los actos sexuales son diálogos que resignifican los cuerpos que están involucrados.

---

replanteo las rugosidades es ese vínculo de memoria espaciotemporal que sigue estando presente en lxs sujetxs y que forma parte integral de sus geografías presentes, la cual se siente y evoca emociones.

## 6.1 Tijuana la erótica y la placentera. Geografías del placer de las vejece contrasexuales

Lxs sujetxs transitamos y habitamos lugares y territorios que adscribimos a nuestro cuerpo inmediatamente cuando experimentamos sensaciones, emociones y sentimientos, es decir, configuramos geografías sentidas y rememoradas en un cuerpo viviente, sensorial y sensible, que nos remite a un ser y estar en el mundo. Por ello, las contrasexualidades, en la búsqueda de espacios para la performatividad de su deseo y placer, han situado lugares donde su corporeidad posibilita el despliegue de su erotismo, de su placer y del orgasmo entre sus congéneres. Las geografías contrasexuales han logrado configurar una geografía erótica y placentera, labrada por sus corporeidades que en el acto sexual implica la conjunción de cuerpos, de sonidos, de sabores y de sensaciones que les recorren.

Así, el ejercicio de la sexualidad se asocia no sólo a un acto penetrativo, genital u orgásmico, sino que también a un paisaje cargado de emociones, de sentidos, de sensaciones, evocaciones, fantasías; entre sonidos y aromas; entre el dolor y el placer; entre la pérdida del control de sus cuerpos para ser poseídos y poseer el cuerpo deseante del otro o los otros. Este desplegamiento del cuerpo y de todas sus posibilidades de recrearse sexoafectivamente solo, con otro o con otros, carga de esa pulsión, tensión y satisfacción los lugares donde se sitúa su ser para configurar esa geografía erótica y placentera, tan bien sabida por ellos, tan bien aprehendida a sus corporeidades: sus geografías en este mundo.

En este sentido, el cimientamiento de las contrasexualidades como grupo alterno y otrora de la heterosexualidad y el patriarcado es la socialización de una sexualidad no reproductiva, sino placentera, infértil y orgásmica (Preciado, 2020; Edelman, 2005; Laplanche, 2007; 1996), carga de ese sentido irruptor y subversivo los lugares donde sus corporeidades performan sus geografías.

Entonces, las geografías de las contrasexualidades para el ejercicio de su sexualidad e identidad están delineadas por el desplegamiento del placer y la desnaturalización de las concepciones del cuerpo hegemónico (Bersani, 2009; Preciado, 2002; 2020). Es decir que el cuerpo deja de ser genitalizado para comprender que hay otras formas de sentir placer, otros orificios, otros líquidos y aromas más allá del pene, del ano o de la vulva.

De esta manera, el cuerpo como tecnología para la construcción del placer heteronormado (Preciado, 2020) en la vejez contrasexual es transgredido cuando en el curso de la vida de las perversiones sexuales es transformado. En la práctica sexual se descubren nuevas formas de apropiación, de agenciamiento y la generación de estrategias para seguir desplegando el placer y el deseo. Por ejemplo, el cambio de roles sexuales del activo al pasivo, la exploración del ano como fuente de placer; la mirada placentera sin necesidad de eyacular o estimular la zona genital; la vejez como una experiencia corpórea y social para sentir más placer o vivir la sexualidad verdaderamente satisfactoria en el caso de las lesbianas; o bien la masturbación anal, oral o fálica para descubrir que el placer en la vejez sigue vivo aun estando solxs. Aunque también es importante mencionar que existen rugosidades en las geografías de las contrasexualidades viejas, ataduras religiosas u homonormatividades de la binariedad activo pasivo, pero al final los cambios siguen permitiendo percibir un panorama tan amplio para entender las múltiples posibilidades del placer en el cuerpo. Tal como se verá a lo largo de este apartado.

Las prácticas sexoafectivas están asociadas a sentimientos romantizados como el amor, al cariño y a la ternura, expresado en besos, caricias o abrazos; al mismo tiempo esto se aúna a al poder, a poseer el cuerpo dador y receptor de placer en el que el deseo, las fantasías, el erotismo y el orgasmo juegan un papel importante para la recreación de lxs sujetxs (Weeks, 2012; Comte-Spavilles, 2012). Ahora bien, el placer está vinculado a una pulsión interna de lxs sujetxs, cuyo fin último es el orgasmo, y al ser alcanzado éste el cuerpo logra disipar dicha tensión, que puede ser controlada, pero se busca constantemente su liberación (Muñoz, 2017; Irigaray, 2009; Laplanche, 2007).

El placer sexual, como pulsión, crea y genera sus entes de deseo, es decir, aquello que se quiere poseer para satisfacerse y las múltiples posibilidades de llevarlo a cabo (Weeks, 2012; Foucault, 2009; Irigaray, 2009). A ello, habría que señalar que aquel halo que despierta ese deseo y las formas de llevarlo a cabo es el erotismo, esas características de lo otro o los otros que seducen para detonar la pulsión sexual (Parrini, 2018; Bersani, 2009), pero que están a disposición de las condiciones socioespaciales que pueden disparar el diálogo seductor entre lxs sujetxs presentes. Entonces, el placer es aquella tensión interna generada por la libido sexual, motivada por el deseo de poseer y liberarse en otra u otras corporeidades, que al lograrse se llega

al culmen del gozo u orgasmo, el cual no necesariamente debe terminar en la eyaculación o la estimulación genital.

Las contrasexualidades han encontrado encontrar múltiples posibilidades de placer, lugares de placer y formas de llegar él, por ejemplo, en la vejez la impotencia sexual o disfunción genital, se compensa con caricias, con besos o con la simple compañía que delita al sujeto envejecido a través de la mirada, del estar. La vejez y el ejercicio de la sexualidad se añade como un elemento contrasexual, se ha dejado de primar la genitalidad y han desaparecido de la organización sexual del heteropatriarcado (De Beauvoir, 2017: 393), el cuerpo envejecido con todas las huellas del paso del tiempo y de los cursos de vida siguen sintiendo la pulsión sexual.

Esta tensión, precisamente, es un modelador de los gerontoespacios sexuales de las contrasexualidades en la vejez, su percepción y geografías en los diferentes lugares donde tienen dichas prácticas, los dotan de sentimientos y emociones positivos y negativos que complementan la práctica sexual desde una otredad etaria. Aunque si bien gozan y disfrutan de la sexualidad también hacen consciencia del paso del tiempo en su cuerpo, no sólo del tiempo natural o biológico, sino del tiempo sociocultural en la interacción con los otros (De Beauvoir, 2017), que se traduce en la interlocución con otras corporeidades desnudas, deseantes, más jóvenes con mayor potencial y recursos tanto eróticos como sexuales.

En este sentido, los dispositivos de placer han sido desplegados y dinamizados por las vejees contrasexuales para configurar una geografía sexualidad en Tijuana, la cual está conformada por una interesclaridad asociada al grado de intimidad corporal. Cada una de estas escalas está dispuesta las geografías de las contrasexualidades, desde la intimidad del hogar, la masturbación o el cibersexo hasta las orgías montadas en los vapores o los lugares públicos. Entonces, el cuerpo se convierte en ese productor de los gerontoespacios sexualizados, donde la vejez y la sexualidad encarnadas dialogan con el mundo edadista, homonormativo y heteropatriarcal.

De esta manera, la interesclaridad sexoafectiva está conformada de la siguiente manera: *i) del ligue y los afectos en los bares y cantinas; ii) el placer del sexo en público: la noche, los cruceros y lo prohibido; iii) los baños de vapor y los cuartos oscuros; iv) la casa; el cibersexo.*

i) *El cruising: el contacto efímero de los cuerpos*

El *cruising* es una práctica sexual, principalmente realizada por hombres homosexuales, en la que lxs sujetxs mantienen relaciones erótico y sexuales en lugares públicos, los encuentros son espontáneos, no planeados y acontecen sólo en ese momento (Langarita, 2015; Bersani, 2009). El *cruising* o los cruceros significan literalmente cruzarse con alguien más, ligar y experimentar el placer en el espacio público donde está prohibido realizarlo.

Existe una transgresión de las normas sexuales y de la moralidad en la ocupación del espacio público. Éste puede ser entendido como el lugar donde acontecen el mundo, donde se instaura un sistema de valores, normas y leyes que regulan el comportamiento de los ciudadanos (Borja, 2003; Delgado, 2011). Entonces, al espacio público constriñe el reconocimiento de lxs sujetxs en plenas relaciones sociales entre conciudadanos y el Estado (Delgado, 2011; Borja, 2003; Bell y Binnie, 2004).

En este sentido, el espacio público se ha constituido desde la mirada de un Estado heteropatriarcal y heterosecular que sigue manteniendo la regulación sexuada de su ocupación (Bell y Binnie, 2004; Islas, 2020), por lo que entonces, existen normas y moralidades para su ocupación (Valentine, 2003; Bell y Binnie, 2004; Knopp, 2007). El espacio ha sido naturalizado como heterosexual y son los hombres quienes tienen la capacidad para poder usarlo y regular a los cuerpos feminizados que se encuentran en él (Hubbard, 2000; Philips, 2006; Johnston, 2018). Por tanto, los lugares para el *cruising* o los cruceros son espacios furtivos que transgreden todas las moralidades respecto a su utilización, el acto sexual en público no está permitido, por ello, se realiza tras el velo de lo prohibido y la adrenalina de ser vistos. Se crean una cartografía de los cruceros, siendo el anonimato de la ciudad, la noche o la poca afluencia de gente sus mayores cómplices.

Durante mi trabajo de campo en Tijuana me percaté que es bien sabido cuáles son los lugares para el *cruising* y viven en el imaginario no sólo de las contrasexualidades sino de la misma ciudad. El máximo referente es el Parque Teniente Guerrero, como lo mencioné con anterioridad el posible topogénesis de la contrasexualidad en Tijuana. A éste se añaden el parque de la Torre Aguacaliente; los baños de los centros comerciales o gasolineras; los callejones que sobreviven en el centro histórico, así como las calles oscuras y solitarias del lado norte y este.

El famoso y caótico punto al sureste de la ciudad llama 5 y 10 se ha convertido en uno de los destinos favoritos para los cruceros, la afluencia de gente de todas partes de la ciudad hace que los baños públicos o las callejuelas sean utilizados para las caricias, los encuentros corporales o bien tener sexo penetrativo. También de este lado de la ciudad, el Parque de la Amistad, los baños del aeropuerto y las zonas industriales con poca afluencia de gente recién inicia a oscurecer se convierten en punto de encuentro. En Playas de Tijuana durante la noche y madrugada los acantilados, las rocas gigantescas o las pequeñas cavernas que se forman a la orilla de la playa son utilizados para felaciones, penetraciones, mirar y tocar.

En mis recorridos en estos cruceros están destinados a hombres homosexuales, donde la presencia de los adultos mayores es innegable y su participación es activa, se integran a la dinámica; aunque a veces no sean ellos los cuerpos de deseo ni los que disfrutan del goce corporal, tan sólo mirando contribuyen a la configuración de un paisaje erótico y placentero. Ese paisaje conformado por sonidos de susurros, de gemidos, de peticiones, de la fuerza con que los cuerpos chocan para satisfacerse. El aroma que se produce por la proximidad de cuerpos sudorosos y los líquidos bicales, genitales y anales que se comparten entre cada uno de los participantes. La mirada invita, aquellos que desde lejos observan, participan para que los que quieren ser observados; las miradas que también invitan a que las geografías formen dos o tres o cuatro o un tumulto de corporeidades en erupción de sus pulsiones ventrales.

A algunos les cuesta trabajo integrarse al júbilo de los destellos seminales, la llave está corroída por el tiempo, pero al final siempre logran llegar al culmen del placer, o solos, o acompañados o en el centro de atención. La llave para entrar aquel universo furtivo y prohibido, arriesgado y subversivo, es la mirada, el diálogo de los ojos que filtra el cuerpo que los posee para abrirlo y entrar, o tan sólo para mirar desde una persiana.

Darío, de 61 años, fue el primer entrevistado que me confirmó que a mirada es la topogénesis de los cruceros, el código de entrada, de salida, de rechazo o de súplica. Darío inicia su experiencia evocando una canción de la española Marta Sánchez – referente musical de su época – *“¿Con solo una mirada, con solo una palabra, me puedes aliviar, me puedes destrozar, me puedes convencer...!”*

“Como dice esa canción, la mirada es la clave, para el ligue y el sexo callejero, tan excitante y peligroso a la vez. No te podría decir cómo nacieron esos lugares para la cogedera, pero cuando estás ahí se siente un aroma a sexo que te emociona y te excita. A veces los vatos te pueden ver, te pueden voltear los ojos para

decirte que no, pero cuando andas cogiendo ahí andan de mirones; pero la llave es la mirada. Tú lo has vivido, entras a un lugar, un baño, no sé, lo que sea, y cómo identificas a otro joto, con la mirada [...] Además era una de las formas más fáciles de ligar con alguien y deslecharte” (**Darío**).

“El Parque Teniente Guerrero es mi lugar para ligar y coger, o ver. El morbo me llama y además me siento más a gusto. Lo hice desde vatio, ahora ya de viejo es mío, porque lo he hecho desde siempre, y es más rápido el contacto, siempre hay jale” (**Pedro**).

“Ahora ya hay más lugares para irte a coshar, están el teléfono o los bares esos con cuarto [oscuro], Yo prefiero quedarme en casa, por seguridad [...] Pero cuando se me chispa la cabeza y tengo ganas o cuando me palpitaba la pepita más joven, obvio es ir al Parque o me meto a los baños del Sanborns o del Soriana. Porque uno va a lo que va y pues no se fijan tanto en si estás viejo, como dicen por ahí ‘hoyo, aunque sea de pollo’ (**Julio**).

El sentido activado del cruising, del coqueteo y de la invitación al disfrute carnal es la mirada, como la canción que cita, ‘me puedes destrozar o me puedes convencer’, el rechazo o la insistencia. La vista es la privilegiada para poder interpretar cada signo de la performatividad de los cruceros, o los que hacen cruising, dónde se tocan, cómo van vestidos, cómo se erotiza y erotizan a los otros para convencerles. El cruising parece ser una práctica donde los encuentros sexuales son seguros, pero, sobre todo, como lo mencionan los tres entrevistados, aunque existen restricciones por la edad, hay una disposición del deseo y lo erótico. Aquellos cuerpos deseantes, deseados, dadores y receptores de placer conforman una cofradía en la que logran socializar colocando el placer sexual como puente de comunicación y como el punto en común, de ahí la relevancia de su práctica (Bersani, 2009; Langarita, 2015).

Estos elementos son importantes para comprender qué en las narrativas de Julio, Pedro y Darío está cargada de una construcción histórica de sus geografías sexuales. En primer lugar, porque evocan la práctica del cruising como el referente para tener encuentros sexuales y placenteros, los cuerpos dispuestos y como una forma fácil tan bien aprendida a ellos. El cruising y los espacios como el Parque Teniente Guerrero o los baños de las plazas y restaurantes son esas rugosidades que permiten recrear las geografías, y éstos están cargados de un aprendizaje como primera forma, además de certera, de conocer y ejercer la liberación de su pulsión sexual, que está unido a lo aprendido en su juventud.

Aunado a ello, este aprendizaje de ligue y de encuentros sexuales en el espacio público marca una clara diferencia de su presencia corpórea con los nuevos espacios, no constituidos por ellos. Entonces, aquí se puede dilucidar que los espacios para el cruising son gerontoespacios configurados por una historia, las rugosidades de las vejeces y el referente actual para el

despliegamiento de su sexualidad y para encontrar esa forma placentera. Ahora bien, las dinámicas de estos espacios en la juventud de las vejeces contrasexuales distan mucho de las actuales, ahora ya no siendo centro de atención, más la comodidad, la fluidez y la seguridad de encontrar con quien interactuar sexoafectivamente, propician su presencia continua y sus corporeidades le dan esa esencia gerontoespacial.

Claramente, en las narrativas de Pedro y Julio dilucidan la diferenciación que marcan sus cuerpos en otros espacios, las dinámicas que tienen éstos. Así, por ejemplo, en la geografía del cruising las diferencias de encuentros, se identifica que el Centro Histórico de Tijuana gravita a las contrasexualidades en la vejez para el sexo en público, marcando diferencias con otros espacios cruising, impuestas por la edad, las condiciones faciales, el acceso a recursos económicos o la racialidad.

“Lugares donde los viejos cogemos están en el centro. A Playas de Tijuana van los viejillos gringos o los chavos que son bien mamones porque tienen cuerpo rico. En el parque de Aguacaliente también andan cogiendo o en el Parque de la Amistad, pero son más morritos, cuando fui no pesqué nada, y acá en el centro algo agarro” **(Pedro)**.

“Algunas veces he ido a Aguacaliente, ahí en la noche se pone bueno, está oscuro. Pero los vaticos que andan ahí son bien mamones. Sin mentirte de los pocos viejos que he visto no duramos nada. ¡Si ellos andaban en los cuarenta, yo ya era Matusalén, entonces! Y ya calientes nos fuimos al parque o a las cabinas” **(Julio)**.

“También se puede ligar en los baños públicos o el punto de la 5 y 10; pero van más chavos así de oficina y se sienten un culo (superiores). Es incómodo a veces estar ahí y sólo ver más porque son lugares que sí son de paso” **(Darío)**.

La presencia de las vejeces contrasexuales en el centro de la ciudad se ha convertido en parte primordial de dichos lugares de cruising, configurando así, entonces un gerontoespacio sexualizado. Aunque no son los cuerpos hegemónicos, su presencia no pasa desapercibida, y logra diferenciarse de otros lugares de cruising como Playas de Tijuana o la Torre de Aguacaliente, cerca del Centro Histórico de Tijuana. Pedro menciona una diferencia del cuerpo racializado y de su estética, como componentes de una frontera excluyente de su corporeidad envejecida en Playas y la Torre de Aguacaliente. Ello remite a lo que Bourdieu (1999) considera como violencia simbólica, la exclusión tácita en las performatividades de lxs sujetxs que se han apropiado de ambos lugares; la inadecuación del cuerpo envejecido y latinizado coloca a Pedro y a otras vejeces con características mexicanas en una posición de desventaja.

La erotización y el deseo dispuestos e impresos en los lugares de cruising dilucidan las relaciones de poder que atraviesan a las corporeidades envejecidas contrasexuales. De esta

manera, la sexualidad como forma de poder, delimita las actuaciones de las corporeidades y su posicionamiento (Foucault, 2009; Preciado, 2020; 2003), siendo la edad ese detonante que dinamiza la configuración de los lugares para el cruising. Darío, Julio y Pedro coinciden en que aquellos lugares donde pueden mantener relaciones o contacto sexual con alguien más están motivados por evitar el rechazo en los lugares de ligue contrasexual dominado por los cuerpos jóvenes. Por ende, la edad avanzada, el envejecimiento está asociado a un sentimiento de vergüenza, por la incapacidad, el poco atractivo sexual y erótico (Walsh, 2017; De Beauvoir, 2016; Orahán y Fruhauf, 2015; De Vries, 2015).

La experiencia de Julio nos muestra un sentido de identificación en la vejez o en el proceso de envejecimiento, la apropiación de los espacios indica que están delimitando las fronteras con lo otro, con aquello que no se quiere ser (Relph, 1976; Seamon, 1979; Di Meo, 2005). Y la juventud o los cuerpos jóvenes son esa geograficidad que delimita los lugares y los diálogos que ellos se van a verter. El sexo en público no sólo se identifica como forma de socialización entre los congéneres, sino también como alianza que fomenta la seguridad, un fuerte común que subleva los códigos de la heterosexualidad plasmada en los espacios públicos (Hubbard, 2008; 2000).

“Independientemente de donde estés cogiendo, quienes van a coger nos avisamos si viene algún poli o una señora o un señor que no se vea de nuestra bestialidad. Aquello siempre ha sido así, guardarnos entre nosotros y gozando entre nosotros. Si uno no coje, entonces se gratifica viendo o se espera a que sea su turno. [...] Al principio me sentía observado por todos, pero entendí que si todos vamos es porque nos gusta. No hay forma de que me juzguen, todos estamos metidos en el mismo pedo” (Pedro)

Y nuevamente, el intercambio de miradas, como lo menciona Pedro, es referente al despliegue del placer no sólo de quienes están en el acto sexual, sodomizando, besándose o haciendo una felación, sino ser voyerista como una arista más de ese placer que se plasma en los lugares y los roles que se pueden jugar en aquella dinámica. El ser mirado en principio intimida, sentirse exhibido, pero el sentido de comunidad se vuelve un sentido de seguridad, un proceso de apropiación entre quienes están inmersos en ese paisaje, en ese espacio que les está permitiendo evocar y comprender sus geograficidades, como cuerpos sexuales y deseantes, en una etapa etaria donde dichas prácticas se estigmatizan (De Beauvoir, 2017).

La vejez como una experiencia corpórea movida por la consciencia de lxs sujetxs (Venebra, 2021) desde donde se mira y se experimenta el mundo vierte en los lugares esas emociones, afectos, sensaciones, de sentirse mirados, vigilados e inseguros. Pero ese ser y estar en el espacio, esas geograficidades de las vejeces datan de los diálogos con el espacio y sus habitantes,

aquellos jóvenes, adultos o demás viejos con quienes interactúan, con quienes coquetean, con quienes mantienen puentes y códigos de encuentros y desencuentros sexuales. Toda la tensión sexual se imprime en los lugares, tanto que están bien identificados con esa carga sexualizada (Valentine, 2003; Knopp, 2007), y las geografías desde la vejez de aquellos que se dan cita contribuyen a su configuración como gerontoespacios. Los cuerpos viejos en el cruising invocan la edad para hacerse ver y para reconocerse como cuerpos con pulsiones mismas que los demás (De Beauvoir, 2017), pulsiones que varían en su ritmo e intensidad, pero que les permiten tener un enlace con los jóvenes o adultos: la contrasexualidad.

Las corporeidades envejecidas, con arrugas, con cuerpos flácidos, barrigas, con canas o con dentaduras postizas, son leídos a través de los ojos de los demás (Arber y Gin, 1996; De Beauvoir, 2017), pero desde ese lugar experimentar el mundo y de encarnar el tiempo en su materialidad acentúan que en los lugares de cruising tienen reconocimiento y presencia. El paisaje sexualizado de dichos lugares se dinamiza también con lo sonoro, las pisadas nerviosas, los susurros, el sonido de los besos, el rozar de las ropas, los gemidos, el choque de los cuerpos que desfogan su placer tocándose y penetrándose. La poca concurrencia de ciertos lugares como los baños de Sanborns o las plazas comerciales, o la noche en los lugares abiertos le brinda una complicidad idónea para que el placer no se vea mermado, aunque también la sensación de ser vistos o el peligro de ser captados se queda plasmado en el paisaje sexualizado.

Para las contrasexualidades envejecidas, el sexo callejero es una opción para poder desplegar su placer sexual, fuera de sentirse exhibidos o ridiculizados en los lugares abiertos con más jóvenes donde el diálogo no es sentir placer. Las opciones son el mirar, el encontrar un trabajador sexual o el conseguir alguien de su misma edad, aunque el sentido de placer no sea el mismo.

“A mí me gusta más ir a ligar al Teniente Guerrero y al Callejón del Travieso porque los chavos que van ahí ya saben a qué van: a coger. Y no le ponen tantos pretextos, que si no les gustan, que si están gordos o esas pendejadas. ¡Vamos todos a disfrutar! Y en especial esos lugares, también la Plaza Río o en los baños de Sanborns, se sabe que esa es la onda.” **(Darío)**.

“Mira, esto del sexo en la calle para los mayores es rico, me encanta, pero no en todos lados. Porque, en el Teniente hay prostitutas, se dejan agarrar, se venden y te dicen que cobran: ¡no te dicen que no! O agarras un buen putito cuando ya anda cogiendo, ya bien caliente no le dice que no a nada, aunque esté chavo. Luego, a esos lugares van morros drogados o borrachos y le entran. Y ya de pérdida, nos sentimos menos ridículos cogiendo o quedando con alguno de nuestra edad [...] Yo voy a calle 7 y 8 sobre Madero, ahí siempre verás viejos buscando...” **(Julio)**.

La emoción, la sensación, el afecto de sentirse no excluidos y poder satisfacer el placer sexual se encarnan y logran plasmarse en dichos lugares identificados para su despliegue. Las emociones de vergüenza, de rechazo o de ridículo, por lo que su experiencia corporal va generando una narrativa contraria a una otredad hegemónica edadista. Las emociones y sentimientos permiten a lxs sujetxs conocer el mundo a través de su materialidad sensorial, y de esta manera aprehenderse o desaprehenderse de él (Morris ; Soto, 2013).

La vergüenza se disipa cuando el ambiente se encuentra en su punto máximo, se logra dilucidar que en ese momento el disfrute de los viejos comienza a tener sentido, se dinamita la pulsión sexual. Los iniciadores de dicho ambiente son los cuerpos jóvenes, el cuerpo que está bajo la influencia de sustancias pierde toda lectura cultural de las categorías que se le puede atribuir, guapo, feo, gordo o chaparro; para pasar a ser un cuerpo que desea ser tomado y que desea dominar la atención de los demás. En este momento coyuntural, como lo mencionan los entrevistados, entrar a la dinámica también los hace ser parte de esa pérdida de características, no importa si son viejos o las condiciones corporales, es el deseo y placer el que dialoga.

Por otra parte, los trabajadores sexuales se convierten en parte de la dinámica, el consumo de los cuerpos y del placer son una opción para los viejos. La vejez al ser desprovista socioculturalmente de su sexualidad y ser relegada de la organización sexual heteropatriarcal propicia un sentido de vergüenza, de minimización y de invalidez (De Beauvoir, 2017; Fruhauf y Orel, 2015). Entonces, irse con un joven trabajador sexual significa el acceso a la juventud y el orgullo de poseer al otro, lo cual se diferencia de aquellos viejos, como lo menciona Julio, que se van otros viejos y el sentido vergonzante que implica ello. Los encuentros sexuales también implican relaciones de poder (Weeks, 2012), el joven sobre el viejo, pero el viejo que se va con él, pagado o no, siente ese poder en que su vejez se convierte en un éxito, poseer la juventud, aunque sea por solo una noche.

El cruising pone de relieve lo que Lacan menciona como el *jouissance*, ese goce que escapa de las convenciones sociales (Bersani, 2009; Bersani y Philip, 2008). Por lo tanto, los cuerpos que se encuentran en el cruising son corporeidades en lugares públicos que pasan por un proceso de semiotización para ser ubicados como cuerpos dadores y receptores de placer, en el que pierden todas las categorías socioculturales. Entonces, aunque pudiera parecer paradójico, estos gerontoespacios del cruising se configuran en torno al deseo y el erotismo de la juventud,

buscando la oportunidad que se detone de esa corporeidad el *jouissance*, donde la edad se diluya y por lo tanto ellos logren llegar al culmen de su placer sexual.

En este sentido, para Pedro y Julio el cruising se ha convertido en una práctica frecuente para mantener relaciones sexuales o algún tipo de erotismo que no se consuma en la penetración. Ello forma parte de la evolución de la sexoafectividad, del deseo y del placer en la vejez; la frecuencia de su presencia en los cruceros no es sinónimo de ser el centro de atención, más su presencia en los lugares bien determinados hace que interactúen en mayor o menor medida con el paisaje sexualizado.

Por su parte Darío argumenta que el cruising fue frecuente, pero con el paso del tiempo, debido a su envejecimiento le parece cansado acudir tan tarde a los lugares. El tiempo natural del cuerpo, el desgaste de la energía y las habilidades pueden ser consideradas como parte de la evolución de lxs sujetxs (Heidegger, 2007; 2014; Merleau-Ponty, 2001), y no como la pérdida de algo.

A partir de estas consideraciones de Darío, es que las estrategias para ejercer la sexualidad y el placer adquieren una dimensión distinta, que se asocia a los lugares donde se prefiere intimar con los congéneres. El espacio público y las prácticas sexuales adquieren una dimensión distinta, asociada a la juventud para solventar la energía que requiere el sentir el tiempo en sus corporeidades estando ahí, a la espera de algún contacto sexual. En ello se puede dilucidar los sentimientos de la vergüenza, la exhibición, el estigma o la seguridad, tal como Jesús y Andrés lo mencionan.

“No me gusta estar en los lugares abiertos, de noche. Es peligroso, nos pueden asaltar o golpear. Y tampoco quiero saber que los vecinos estén hablando de mí” (**Jesús**).

“Andar buscando acción en la noche es peligroso, esos lugares donde ligan y cogen en los parques no me apetece, no me excita, menos porque me gusta cuidarme, y me gusta estar con alguien convivir, no estoy urgido, ¡además tengo a mis chavitos de planta! [...]En el peor de los casos que te agarre la policía” (**Andrés**).

Andrés pone en la mesa el elemento crucial del deseo y la excitación, no se encuentran en el espacio público, la adrenalina no aviva ese sentido de placer y deseo, ni la cofradía de compartir entre anónimos, lo que caracteriza el cruising (Lagarde, 2015; Bersani, 2009). En el caso de Andrea, Eustolia y Edelmira, mujer trans y lesbianas respectivamente, se sienten vulneradas como mujeres, asociando la noche y el espacio público está asociado a la masculinidad hegemónica. En ambos casos, la construcción y naturalización del espacio como masculino,

heterosexual dominado por los cuerpos sexuados como hombres, dominan los imaginarios que colocan a los entrevistados en un sentido de desventaja y vulnerabilidad (Hubbard, 2000; Valentine, 2003), aunado a la moralización y la estigmatización por las prácticas sexuales en espacio públicos.

La frase “a esos lugares ya se sabe a qué se va”, refiere justo a que las contrasexualidades en estos gerontoespacios para el cruising disponen de su erotismo y su deseo para satisfacer su pulsión sexual. Para las vejeces, aunque no están en el centro de atención, su presencia configura un sentido de arraigamiento y pertenencia, se sabe que esos lugares son donde los viejos van a ligar o a coger o a agarrarse “algo”.

La configuración de los gerontoespacios en los cruceros contempla las vulnerabilidades que implican las corporeidades viejas, que emergen de las geografías de reconocerse como sujetxs envejecidos y temporalizados. Así, el sentirse inseguros, exhibidos, amenazados en su integridad moral o bien estar en el escrutinio del estigma de no ligar, ser rechazado o bien irse con otro viejo. Empero, como parte de la agencia que las vejeces pueden ejercer, se encuentra en la performatividad de sus corporeidades en el espacio público, el ser vistos, independientemente de si fue exitosa o no su cacería, siguen formando parte del paisaje sexualizado de los diferentes cruceros, ya sea el parque, o los baños, o las calles oscuras al este del centro.

El espacio público donde ocurre la vida social y donde se regula y normativizan las relaciones sociales (Borja, 2003; Delgado, 2011; Valentine, 2003), también es el lugar donde se pone en disputa las biopolíticas y las normas para el reconocimiento de las otredades. El cruising, aunque desde lo furtivo, pone en jaque dichas normas morales y leyes que regulan el uso sexuado de la ciudad, y las contrasexualidades juegan un papel importante en su proceso de desconstrucción de género tradicional, mediante la queerificación. Así, la vejez en las prácticas del cruising y su identificación en los cruceros se convierte en un lugar de enunciamiento, de agencia y resistencia.

La trascendencia de los gerontoespacios se encuentra en el reconocimiento del imaginario de Tijuana, y se integran a las dinámicas urbanas de la ciudad. No es un secreto que el Parque Teniente Guerrero sea un lugar de cruising o el trabajo sexual, tampoco lo es que sea el lugar donde ‘los viejitos jotos’, como escuche decir en repetidas ocasiones, van a coger y cazar algún

morrillo o prostituto. Los cruceros como gerontoespacios pone en evidencia que las vejeces contrasexuales cogen, desea, tienen la pulsión del placer y la satisfacción sexual. Y ese reconocimiento de la sexualidad en la vejez, permite diluir el estigma y reconocer que también las pulsiones envejecen con nosotros mismos (De Beauvoir, 2017).

ii) *Bares: los lugares de ambiente donde todo es diferente.*

Los bares han sido los espacios bunker, de reunión y de expresión identitaria para las contrasexualidades desde antes de su emergencia como grupo politizado (Achilles, 1998; Knopp, 1987; 1995; 2007; Binnie 1997; Binnie y Valentine, 1999; Bell, 1995). Las corporeidades contrasexuales han producido sus propios espacios, como los bares, donde anclan sus identidades, sus afectos, aspiraciones, el placer-saber y sus mundos internos, dando por resultado espacios contrasexuales o queer desde donde dialogan, politizan y subvierten el régimen heteropatriarcal (Knopp, 2011; 1997; Binnie, 1997; Islas, 2015; 2020).

Los bares son la topogénesis de un proceso de visibilidad, de politización y sociabilidad para las contrasexualidades en las ciudades, los iniciadores de un proceso de queerificación para anclar y desnaturalizar la heterosexualidad espacial implantada por el régimen (Islas, 2020). Los bares son la piedra angular para el confort de las contrasexualidades, espacios de consumo de una seguridad, de un sentido de pertenencia, identidad y de confort social (Achilles, 1998; Islas, 2015). El capital de estos espacios contrasexuales ha sido el pago por reconocerse como sujetxs, por experimentar los afectos entre cuerpos iguales mientras se socializa: los besos, los abrazos, las caricias o la simple compañía tienen un precio.

Por ello, para las generaciones gerontas de la actualidad los bares son esos espacios aprehendidos a sus historias de vida y a sus corporeidades contrasexuales, a sus geografías con las que fueron recorriendo y habitando Tijuana a lo largo de sus cursos de vida. Los bares son un referente de sus historias y sus procesos de construcción de la identidad contrasexual, de un proceso de visibilidad y de subversión ante el régimen heteropatriarcal. Es por ello, que, para las vejeces contrasexuales de Tijuana en sus narrativas, los bares y las cantinas juegan un papel importante aún en la vejez, cuando en el imaginario edadista, éstos no son espacios para recrear en esta etapa etaria (De Beauvoir, 2017; Orel y Fruhauf, 2016), que, a diferencia de los lugares de cruising, las dinámicas son más lúdicas y de sociabilidad, aunque inmersas en lo afectivo y la emocionalidad.

La construcción del sentido de los diversos bares en Tijuana depende de lxs sujetxs, su capacidad económica o sus cursos de vida. Las vejeces contrasexuales dimensionan un sentido de refugio, una memoria vertida en aquellos lugares de recreación para las prácticas sexoafectivas, dónde existe un sentimiento de identidad que conecta con una cohorte con quienes se comparten esas rugosidades asociadas a las topofobias de inseguridad, violencia y exclusión.

“Para mí la plaza Santa Cecilia me hace revivir mis años de putería y de juventud. Cuando, Eustolia y yo que andábamos en el desmadre de morrillos, nos sentíamos seguros, sabíamos que si ligábamos pues era seguro que la otra persona si era del ambiente. Nos podíamos dar besos, bailar juntos, manosearnos y ligar [...] Los morrillos de ahora no entienden que ir a los bares era para, sí para ligar, pero para protegerse de las mierdas que nos decían cosas o llegaban a golpear en la calle. [...] La Plaza Santa Cecilia tiene esa ondita vieja, y hasta cierto punto me siento acompañado entre los viejos que venimos, no te tiran mierda los jutillos más chicos” (**Darío**).

“Antes el desmadre era en el Equipales o en el Ranchero, y llegar a ellos era como un oasis porque era bien peligroso antes, por la delincuencia y porque los policías te acosaban. Quizá venimos a estos lugares por costumbre y nadie nos molesta, os chavitos en su pedo, a veces ligamos. Pero si vas a los lugares más nuevos, pues si empiezan las bromas, las miradas burlonas, ¡qué hace este vejete aquí!” (**Andrés**).

El sentido de refugio en los bares es una rugosidad que está anclada en las geografías de las vejeces contrasexuales, como lo expresan Darío y Andrés, la otredad no sólo es la heteronorma sino el edadismo de la población LGBTQ+. De esta manera, los bares de la Plaza Santa Cecilia se conforman como espacios de resistencia a la invisibilidad, la segregación y las expresiones sexoafectivas de los adultos mayores, donde su cuerpo logra integrar la vejez como parte de su identidad como sujetxs. La vejez entonces se convierte en una categoría de agencia y de empoderamiento para constituir un sujeto digno y parte de una comunidad (Tulle y Mooney, 2003; Rowles, 2018; Gin y Arber, 1996). La experiencia de vejez permea en los espacios donde sitúan su ser, su cuerpo, su existencia no pasa desapercibida (Rowles, 2017; Burry, 1996), es un cuerpo no hegemónico, y no por cantidad, sino por los atributos en el imaginario respecto al ser viejo y las capacidades o incapacidades atribuidas a ellos.

De esta manera, las vejeces de homosexuales y lesbianas en los bares reivindican su estado etario, la permanencia en los lugares donde pueden encontrar el contacto físico o sexual, en el que se encuentra la compañía como fuente de erotismo.

“Me aprecian muchas personas, muchas en los bares y en algunos baños de vapor, y me gusta porque puedo expresarme como soy y me doy cuenta, que, aunque tengo 75 años, no he muerto, sigo en las andadas. De repente me levanto un morrillo, llevo un acompañante o toco a los strippers, y me hace sentir vivo” (**Pedro**).

“Cuando llegué a los 50 años me daba vergüenza ir las saunas o los bares porque sentía que ya no podía estar ahí, llena de arrugas, se me cayeron las chichis. Pero mi novia en ese entonces me hizo ver que eso daba lo mismo. Claro mi referente era Darío y lo mal que le calló la vejez; y me di cuenta de que no, que

como mujer era un privilegio la vejez porque las chavas se me acercaban, ese contacto cuerpo a cuerpo te llena de energía, bailando, besándonos, echando desmadre” (**Eustolia**).

El reconocimiento de la sexualidad y los afectos de las contrasexualidades es una experiencia nodal para la construcción de sus geografías en la vejez, puesto que se están reconociendo los cambios corporales en prácticas que han dado sentido a su existir como contrasexuales. Tanto Pedro como Eustolia asumen la vejez no sólo a partir de los ritmos temporales que se acentúan en los cambios físicos de su cuerpo, sino que los estímulos que recrean como sujetos permiten que seguir sintiendo un cuerpo vivo, seductor y capaz de seguir manteniendo los mismos estímulos que conforman sus cotidianidades. El cuerpo viejo no acumula experiencias, sino que renueva constantemente sus geografías concatenando el paso del tiempo y los lugares donde sigue manteniendo afectos, sentires y sensaciones, en este caso sexuales y eróticas.

Los bares colocan las corporeidades envejecidas como dadoras de afecto, de emociones, de excitación que se incorpora al paisaje sexual que se construye como parte integral de sus dinámicas. Estos lugares han contribuido, como lo mencionan Eustolia y Pedro a no sentir la vejez como una etapa cercana a la muerte, decadente, ni tampoco propician la construcción de topofobias sobre su propio cuerpo envejecido.

En los bares las interacciones sexoafectivas entre las lesbianas invita al reconocimiento del otro, como corporeidades de seducción, de erotización, de convivencia; la capacidad de socializar utilizando su cuerpo envejecido como un elemento erotizador.

“Mira, los bares a los que voy son Secrets y Coyote. Me gusta ir porque conozco a una morrilla nueva y me la llevo a casa. Pero el atractivo es la seducción, cuando era joven me gustaban mayores porque me ensañaban en el sexo, y me sentía segura. Ahora yo doy eso. Está la mirada, el roce de manos, el hablarle tan cerca de la boca, tocar su cabello, si se deja quiere decir que sí está dispuesta. Y no es necesario agarrarnos a besos o meternos mano, creo esa seducción es más que suficiente” (**Edelmira**).

“A diferencia de los hombres que son tan carnales, nosotras somos más de lo erótico, no tenemos que llegar luego-luego a coger. [...] El baile es rico, te pone a mil, tocarlas por la cintura, de repente un beso, pero tranqui. Porque sabemos que cuando nos vayamos al hotel o la casa ya se desborda todo el poder sexual que tenemos. Porque además como viejas pues no podemos seguir haciendo desfiguros entonces tenemos que controlar esa parte.” (**Estolia**).

Cuando se habla de placer en el pensamiento lacaniano y freudiano, éste se concibe como la liberación de la tensión corporal, entre menos represión de dicha pulsión hay se acerca a la satisfacción (Compte-Sponville, 2012; Foucault, 2009). Entonces, el control de dicha pulsión conduce a los llamados displaceres, que están asociados a la no satisfacción cuál cúmulo de

tensión para no liberar la excitación (Freud, 1986; Laplanche y Pontalis, 1996), que como lo comentan Eustolia y Edelmira es controlado por una cuestión de edad, no es una represión de la excitación, sino más bien una regulación. Para Eustolia y Edelmira el displacer se convierte en un juego de seducción, y la vejez propicia el control, entonces, hay un juego de poder donde la mujer mayor controla la práctica sexoafectiva.

A diferencia de ellas, para los hombres homosexuales el reconocimiento de su capacidad viril, de conquista y de seducción es importante. En los bares su capital seductor se traduce, en muchas de las ocasiones, en uno económico y la capacidad de pagar por compañía, por tocar un cuerpo o por sexo.

“Los puteros de la Santa Cecilia son los de cajón. O voy con alguien que conseguí en grindr o con amigos y me levanto a un chamaquito. [...] Las veces que he ido solo salgo con un vato, le picho unas cervezas, nos besamos, si está muy rico y yo no tan pedo nos acostamos. Pero lo que más disfruto es compartir. Mí mesita ahí en el rancho o al Patio y listo. [...] Un ‘salud’ por ahí, a quien sé que ya me vio, o de plano le mando una chela a alguien que me gustó. Cuando voy al rancho o al Patio me gusta jugar con mi acompañante, agarrarle las pompas, o el pito. Esa curada que también te llena y no ser solo un animal que penetra se vacía y se va.” **(Julio)**.

“Aquí en los bares se puede hacer lo que en los vapores o en las casas, pero lo que me gusta es que no se queda en una cogida y ya, vives el momento y compartimos con el ambiente en la plaza santa Cecilia. Me gustan los strippers, tocarlos, jugar y platicar con ellos. ¡ya me conocen!” **(Pedro)**.

“Si llego a invitar a un morrillo que se acerque. Vienen mucho porque saben que los viejos andamos acá, bien pedos bailando a la Beatriz Adriana. Y pues uno anda ahí cachondón, le da su premio, se sientan y ya. Lo manoseo y rato en lo que disfruto con mis amigos o veo el espectáculo de las ‘vestidas’. [...] A veces si te dicen directo vamos a coger y es tanto; o te van agarrando bajita la mano, y de repente ya estás en un hotel o en tu casa cogiendo con un vato” **(Darío)**.

Las relaciones intergeneracionales son las que propician que la vejez y la experiencia de vivir el paso del tiempo llegando a una edad madura tengan sentido (Tulle y Mooney, 2003; Gin y Arber, 1996), debido a que las condiciones socioculturales no evolucionan para los adultos mayores o vejezes, sino más bien evolucionan y se transforman para contener cohortes de jóvenes que se van relevando. De esta manera, aunque Darío, Pedro y Julio mencionen que los bares de la Plaza Santa Cecilia sean los predilectos para su inclusión y para experimentar la afectividad, es el sentido de la juventud el impulso para la seducción y el despliegue del coqueteo y los encuentros afectivos.

Las vejezes contrasexuales que acuden a los bares hacen consciencia de su envejecimiento al interactuar con otros cuerpos donde el paso del tiempo es menor (De Beauvoir, 2017), pero como lo mencionan los entrevistados su presencia en los bares ha hecho que sean reconocidos,

valorados y pensados, por los jóvenes con quienes intercambian dinero a por compañía y por una proxemia erótica corporal.

Aunado a ello, las prácticas sexoafectivas de los homosexuales viejos plantean que el erotismo no sólo está reducido a una práctica corporal de penetración, sino que la misma compañía, las caricias, los besos, que tienen un sentido sexuado, y también propician la recreación placentera del acercamiento con otros cuerpos (Arber y Gin, 1996). El contacto con la piel de los estríperes, su voluptuosidad o el jugueteo y los besos con los acompañantes le impregnan un sentido de afectividad a su estancia en los bares.

La vejez no pasa desapercibida, y esos juegos y contacto físico erótico están atravesados por ella, y su performatividad le brinda un sentido gerontológico a la Plaza Santa Cecilia, el lugar de los jotos y las lenchas viejxs. Es decir, que se configura un gerontoespacio a partir de la performatividad contrasexual y vieja de los consumidores, que la hace atractiva para los jóvenes. Empero, otro elemento central de la configuración como gerontoespacio son las dinámicas y el ambiente en el que la afectividad toma sentido. El coqueteo, los besos, las caricias, el pago por la compañía están sumergidos en una atmósfera que remite al pasado, la sonoridad detona un sentido de antaño, pretérito o mejor dicho geronto.

“A pesar de los años, sigo ligando en los bares, más en el Villa y en el Ranchero. Y aunque en su momento sentí ese rechazo de sentirme viejo a mis 30, eso fue haciéndose parte mi forma de relacionarme, tomarlo como atractivo. [...] pero lo que más me gusta es bailar a mis cantantes, cantar o besarme con el chagal del momento, y compartir eso que cuando joven no podía hacer tan libremente por temor a que nos llevara la policía. [...] y en estos lugares me siento cómodo, no se burlan de mí como en otros.” (**Dario**).

“Me gusta estar enfrente del escenario, darle su tip a la del show, echar desmadre con ellas y pasarla bien. Siempre estoy con grupo de amigos grande. Siempre llevo a mis chavitos, suelo intercambiar, ahí me ven y no andan diciendo como en otros lugares que mi chavo llevó a su abuelo” (**Andrés**).

“Lo que está cool de estos lugares que podemos sentirnos capaces de ligar, de besar, como te había dicho, sin ir solo a coger como perros – que me gusta, que me encanta – más bien sentirme libre, no juzgado. Y que puedan ver que puedo seguir estando en las andadas” (**Julio**).

La realidad que nos comparten los entrevistados también se puede apreciar en las visitas a los diferentes bares de la Plaza, en especial en el bar Villa García, donde los hombres mayores llenan las mesitas de enfrente cerca del escenario para cantar con las divas de antaño, Lucha Villa, Amanda Miguel o Beatriz Adriana. En primer lugar, hay una identificación cultural con el pasado, con esos momentos de gloria y comercialización de las cantantes admiradas por los asistentes en su juventud. Este escenario musical sonoriza los encuentros como los besos, las caricias o las pláticas, que como lo mencionan los entrevistados, se sienten cómodos, su vejez

no se convierte en un referente de exclusión, sino ligan con alguien, ellos llevan a alguien; pero independientemente de eso, sus emociones de sentirse acogidos y ser parte de una comunidad con posicionamientos en común, es un sentido arropado (Knoop, 2007; Binnie, 1995; Islas, 2020), logrando configurar un gerontoespacios donde las prácticas sexoafectivas de la convivencia son el punto nodal.

La vejez está siendo vivida y aceptada desde la experiencia de estar en el lugar (Rowles, 2017), su geograficidad en los bares se constituye de la evocación de rugosidades al conectar con la música, de un sentido de sentirse seguros, cómodos fuera de la vigilancia de la edad estigmatizante (Arber y Gin, 1996; De Vries, 2015). Por ello, los bares contienen ese sentido de la vejez, no por la materialidad de antaño, sino por la performatividad de la vejez de las contrasexualidades que impregna de ese sentido, de esas emociones y de esas memorias.

Asimismo, estas citas de entrevista se logra dilucidar la práctica de demostrar capacidades de la juventud como el atractivo o la conquista van desapareciendo como habilidades mientras se va envejeciendo. Sin embargo, una actitud contestataria de la vejez es o negarse a comprender que existen otros ritmos o bien renunciar a la idea de dejar de tener ciertas actividades por motivos de estigma o ridiculización (Arber y Gin, 1996; Orel y Fruhauf, 2015). Para los entrevistados ser vistos coqueteando, besándose, acompañados de una pareja o tercia, demostrar la sexualidad y la sensualidad es importante, en primer lugar, porque en el sistema heteropatriarcal y edadista la vejez está destinada a la desexualización; la masculinidad en la vejez tiende a perder preponderancia o sentido de poder, algo que entre las mujeres lesbianas no ocurre, como se puede apreciar más arriba.

El reto para las vejeces homosexuales está colocado en la afectividad corporal. Por ejemplo, el ser visto besándose, acariciándose o bailando con otro u otros hombres refiere a ellos un logro y un sentimiento de plenitud, es decir, el cortejo ha sido satisfactorio. Empero, por encima de ser vistos, de disponer un lugar central en los bares, la lectura de fondo, también, más allá de una forma de contravenir los discursos de la vejez, es el sentido contrasexual donde la afectividad no heteronormada se convierte en un punto de ruptura que en sus juventudes fue nodal.

El bar como lugar para socializar y visibilizarse en un momento de irrupción en el siglo XX, para la contrasexualidades viejas en la actualidad se convierte también en un gerontoespacio

donde su vejez performada en besos, en caricias y practicas sexoafectivas los dota de sentido subversivo. La afectividad no sólo refiere a los encuentros carnales y de fluidos, sino el coqueteo, las caricias los abrazos o la compañía se convierten también en fuente de placer, de deseo y de erotismo que se plasma en los bares visitados por las contrasexualidades viejas. Asimismo, cabe apuntar que estas prácticas sexoafectivas de las contrasexualidades se reproducen en un ambiente de sociabilidad y visibilidad, convirtiendo la vejez en un lugar de agencia, de ruptura y subversivo con el sistema edadista y el régimen heteropatriarcal. En estos gerontoespacios la capacidad de amar, de sentir, de seducir y de sexualizar desde la vejez se convierte en una realidad, que, aunque velada por el sistema edadista, conforma parte del paisaje contrasexual de Tijuana.

*iii) Las saunas y los vapores: exudando las voluptuosidades del cuerpo contrasexual*

La desnudez del cuerpo se explaya en los vapores de la sauna. Los cuerpos desnudos se ven, se tocan con la mirada, se reflejan y se proyectan entre ellos mismos. La desnudez está cargada de un sentido sexual y moral al mismo tiempo. Disponer abiertamente del espacio con la genitalidad descubierta en su esplendor, la voluptuosidad, la sensualidad y el erotismo de las carnes, terminan por dotarlo de sentido sexuado y erótico. La genitalidad libre, la exhibición de zonas erógenas, la materialidad de los humanos al natural caminando, desplazándose, los roces, los encuentros y desencuentros entre esas carnes deseantes y deseadas, son los productores de un espacio sexualizado para el goce, el disfrute y el placer.

En esas dinámicas de pieles completamente libres, la otredad se convierte en un espejismo que propicia que se reconozca la diferencia de la constitución material del cuerpo y los atributos simbólicos y significantes que se les atribuyen para saber cuál es su papel en ese paisaje desvestido. Así, los cuerpos de gimnasio se convierten en centro de atención, los senos firmes o las pieles sin celulitis, diferencian a quienes tienen la piel flácida, arrugada o con vello blanco. Así, el tiempo corporeizado se puede notar en la diferenciación de los cambios que ha sugerido en las diferentes corporeidades. En los baños de vapor se hace mayor consciencia del paso del tiempo en el cuerpo, las vejeces se dan cuenta del paso del tiempo no sólo en la cara o mirándose a solas en el espejo, aquí son los otros donde se espejea y adquiere sentido el paso de los años (De Beauvoir, 2017; Venebra, 2021).

Los sentidos se activan, el tacto de las pieles lozanas y las arrugas; el tiempo de espera para una erección o la energía sexual de quienes se encuentran en los años veinte. El cuerpo desnudo queda desnudo completamente, aunque redundante, la intensidad y los ritmos de las pulsiones sexuales dan forma a la performatividad de la vejez, que aun en exhibición derrocha y desprende esa sensualidad, ese capital erótico y esa pretensión de satisfacer el placer sexual.

Las saunas y los vapores han sido históricamente espacios para el disfrute homoerótico y homosexual (Naphy, 2006; Guasch, 1991; Bersani, 2009), el encuentro furtivo y cómplice que no se dice abiertamente de los placeres entre cuerpos sexuados de igual manera. Al igual que los bares han fugido como espacios de desfogue, de liberación del placer sexual. La carne seduce, la actitud al mostrarla aún más, y la pulsión sexual encarnada en esos cuerpos diferenciados temporalmente carga el espacio de una tensión sexual, una atmósfera homoerótica, las posibilidades de ver, de anhelar ser o de mantener un encuentro sexual uno a uno o en tumulto se imprimen en él.

Entonces, las vejez han añadido a sus cursos de vida sexuales los baños de vapor, son las rugosidades de su despertar y su desarrollo sexoafectivo, por lo que su presencia en ellos es casi indispensable. En Tijuana, los baños la Toalla o Los Vicca son los más famosos entre los hombres homosexuales, asistir a ellos es saber que habrá presencia de adultos mayores. La presencia de los hombres en el espacio público ha hecho que sus prácticas sean más visibles a diferencia de los espacios para las mujeres lesbianas (Binnie y Valentine, 1999; Bell, 1995). En el testimonio de Eustolia, ella menciona un baño de vapor en la colonia Altamira, donde las prácticas sexoafectivas entre mujeres forman parte de la cotidianidad.

Las diferencias entre las saunas de hombres homosexuales y lesbianas ponen de relieve cómo la sexualidad en el cruce con la vejez matiza las relaciones de poder, otorgando o quitando privilegios eróticos, sexuales y afectivos. En estas diferencias se puede reafirmar la premisa de Simone de Beauvoir (2017) sobre las desventajas sexuales en la vejez de los hombres es mayor, en tanto que éstos son sujetos y son mayores las expectativas de dominar el cuerpo deseado (objeto) donde descargar el placer sexual, siendo este último su propia trampa. Es decir, la potencialidad y el capital erótico-sexual para desenvolverse según los estándares se ve mermado por las afecciones biológicas, a diferencia de las mujeres, concretamente las lesbianas quienes

mantienen estrategias distintas y el manejo de su corporeidad envejecida se convierten en una liberación y una atracción para las lesbianas más jóvenes.

El testimonio de Eustolia sobre las saunas, aunado al de Edelmira sobre los demás espacios, han conducido la narrativa a considerar que la vejez entre las lesbianas es identificada ni vivida como una desventaja sino como un elemento estructurador del deseo, de lo erótico y del (dis)placer que se plasma en los bares lésbicos. El erotismo y el deseo se ponen a disposición de las interacciones entre las mujeres mayores, estableciendo un sentido de afinidad, simpatía y de control al mismo tiempo (Braidotti, 2009; Bersani y Philip, 2008). Ergo, la lesbiandad, si pudiere nombrarla así, configura en sus espacios un sentido de deseo y placentero controlado por la vejez. Como lo menciona (Deleuze, 2007), el deseo como esa fuerza creadora que logra distribuir las fuerzas de poder, pero estas fuerzas de poder en los espacios lésbicos están dominadas y jerarquizadas por la vejez. Así, en los baños de vapor de mujeres, el placer es liberado por quien inicia la construcción del paisaje sexual y erótico, como Eustolia lo narra.

“Es bien conocido entre el ambiente de las lenchas que en los baños de vapor en la Altamira se puede tener sexo entre nosotras. [...] la seña es el frotarse las piernas, nos masturbamos así. Muchas veces sólo se hace eso y la mirada queda fija en la mujer que te gustó. Otra señal es dejar ver el pezón entre la toalla, dentro del vapor general, y de ahí se van a los cuartos privados. A esos privados van dos o más mujeres, no pasa nada. Quien da la señal es a quien se le hace oral y jugueteamos con ella; cuando ella termina las otras tenemos sexo. [...] nunca me ha tocado que me digan que no, o que una señora se salga”.

Eustolia logra dilucidar y visibilizar las prácticas sexoafectivas poco conocidas entre las lesbianas. Con ello, las saunas se convierten en espacios de complicidad entre mujeres donde la sexualidad, el placer, los orgasmos y el conocimiento de su cuerpo se da de forma discreta. Los actos performativos sexuales están cargados de un sentido de poder que deconstruye las biopolíticas constituidas en sus corporeidades de mujer (Irigaray, 2009) para dar paso al conocimiento de sus propios límites placenteros. Es decir, que la *jouissance* mantiene un sentido colectivo entre las mujeres lesbianas de las saunas, independientemente de la edad, el goce invita a los cuerpos deseados y eróticos. Las posibilidades de desplegar el placer sexual, y lo erógeno se ha plasmado en los baños de vapor, una sexualización que remite a una memoria colectiva e identitaria que les permite congregarse como grupo (Boulila, 2015; Brown y Ferreira, 2015; Brown, 1996; Valentine, 2003) y a su vez posibilita la visibilidad de otredades sexualizadas.

Este universo que nos comparte Eustolia conjuga tres elementos, edad, género y sexualidad, en el que las corporeidades de las mujeres durante la vejez dejan de estar en el radar de la masculinidad hegemónica y heterosexual (De Beauvoir, 2017; Gin y Arber, 1996; Brown y Ferreira, 2015). En este universo se escapa del falocentrismo y del pene como único instrumento de placer, instaurando sus corporeidades de mujer como dadoras y receptoras del erotismo y del placer (Irigaray, 2009; Brown y Ferreira, 2015; Olasik, 2015), que, aunado a ello, son espacios de socialización donde impugnan y desterritorializan la heterosexualidad de otras mujeres.

Al respecto, la desnudez entre congéneres no ha sido problema en el régimen heteropatriarcal, más bien la disposición de los espacios para su sexualización es el elemento regulatorio de los cuerpos. La sexualidad de las mujeres ha sido constituida hacia lo privado y lo íntimo (De Beauvoir, 2013; 2017; Perrot, 2008) cualquier expresión en público es reprobado y castigado, poniendo en evidencia la presencia patriarcal y falocéntrica que constituye los espacios y la objetivación de lo sexual para los hombres (Brown, 2020; Boulila, 2015; Massey, 1996). Por ello, la configuración de esta sauna como un espacio para el goce sexual de las mujeres entre mujeres territorializa su corporeidad y formas de placer en él, estrategias y actos que disparan la pulsión sexual.

La configuración de esta sauna como espacio sexual se ha propiciado por los diálogos con las corporeidades envejecidas y jóvenes de las mujeres que lo frecuentan como espacio recreacional pero también para los encuentros. Tal pareciera que al internarse en ese paisaje femenino y sexual toda categoría de identidad sexual se pierde, deja de importar, siendo la llave la vejez como esa etapa etaria alcanzada para concederles tal indulto en el régimen heteropatriarcal. Eustolia nos comparte en su testimonio la presencia de mujeres heterosexuales, casadas, adultas mayores que han encontrado el placer en la sauna o le han dado continuidad a su vida sexual.

“[...] Por lo regular las señoras mayores, casadas y con hijos y nietos, van a disfrutar del sexo, como si fuera la única forma de hacerlo. Tengo amigas que están casadas y el vato con el que están ya no se le para, no les da para más. Y sin mencionar lo aburrido que ha de ser solo estar con un pene. Es comprensible que experimenten. A esos baños que te digo van señoras que se dejan llevar y saliendo hacen como que no paso nada, pero por lo regular son grandes. También tenemos experiencia, sabemos dónde tocar, los vatos pendejos piensan que el clítoris es un timbre, ¡no lo es!, entonces ¿quiénes tenemos experiencia? ¿Quiénes nos hemos explorado mejor? ¿quiénes hemos tenido mejores y más sabrosos orgasmos? Pues las lesbianas – guiña el ojo – Ese es el privilegio. [...] Ya en confesión, te voy a contar un chismesín, hay una señora casada, doña Chole, que ya se la agarró de jugada, porque va casi diario. Pues ella, volvió a tener sexo después de muchos años, y es con nosotras. Dice que no es lesbiana, por eso no va con nosotras a los bares o a fiestas, pero ahí sí, que tal, dándole vuelo, ¡es bien curada la doña!”.

En la vejez lésbica, el conocimiento de su propio cuerpo se añade como una ventaja para las prácticas sexoafectivas, las experiencias insatisfactorias con los hombres heterosexuales se convierten en un punto de ruptura para el libre goce en la sauna, un espacio semipúblico. Cruzar las puertas para entrar a los baños de vapor se convierte en un cruce fronterizo que deja atrás toda construcción identitaria para reconocerse como mujeres en la plenitud del placer. La heterosexualidad se ha desterritorializado de los cuerpos sexuados como mujeres, en tanto que es una maquinaria hacedora de cuerpos para el goce de los hombres, que deviene en una instrumentalización de la identidad y de las formas de placer y deseo (Preciado, 2020; Foucault, 2008). Entonces, esta desterritorialización se ve marcada por las prácticas sexuales de mujeres que en la arena de lo público se definen o mantienen un estilo de vida heterosexual, pero en el terreno del placer el goce se encuentra con otros cuerpos sexuados como mujeres.

En esta división de arenas de lo público, lo privado y lo íntimo la contrasexualidad toma sentido, no son las normas ni las leyes biopolíticas del régimen heterosexual quienes dictan cómo sentir y disfrutar, sino son ellas en su agencia las que subvierten dichos cánones. En estas narrativas de Eustolia se pone en evidencia el sentido contrasexual, que no aboga por un cambio de políticas identitarias, sino desde la performatividad del placer y lo sexual se desvanecen las normas del régimen heterosexual. Con ello, se dilucida que el género y las identidades dictadas por el patriarcado son ficticias y no se pueden modelar completamente el placer, la genitalidad, el género, ni el cuerpo, sino que son éstos quienes modelan las identidades y las construcciones de lxs sujetxs (Preciado, 2020; Edelman, 2007; Irigaray, 2008; Butler, 2006; 1990).

Así, la vejez se convierte en una transición para la desterritorialización de ese régimen heterosexual, como lo menciona Eustolia, los baños de vapor se convierten en una reactivación de la sexualidad de las mujeres o en una continuidad de esta. Es decir, que en la vejez de las mujeres como objetos del patriarcado se va perdiendo el capital erótico y sensual para la mirada de los hombres (Arber y Ginn, 1996; Brown, 2020; Visser, 2016). Entonces, al reencontrarse entre mujeres el placer deja de ser modelado por la maquinaria heterosexual, y se convierte junto con la vejez como esos puntos de ruptura que emergen de la contrasexualidad. Las corporeidades de las mujeres contrasexuales constituyen geografías que ponen a límite los constructos de sus identidades en sus cuerpos, dándole continuidad o reinicio de la vida sexual desde donde habitan y se relacionan con el mundo.

Claro ejemplo que nos comparte Eustolia es la referencia de Doña Chole, poniendo sobre la mesa que el placer y el deseo de sentir placer está disociado de los entendimientos y construcciones convencionales de las biopolíticas sobre los cuerpos contrasexuales (Preciado, 2002). Doña Chole al ser una mujer mayor quedó fuera del mercado masculino y por tanto redescubrir su pulsión sexual la lleva a dirigirse a la sauna que ya tiene un sentido de lugar constituido por las geografías de las mujeres que acuden. El rechazo de mundo heteropatriarcal por su edad (Olasik, 2015; Boulila, 2015; Brown, 2020), se revierte en un sentido de comunidad y reconocimiento en la sauna.

A diferencia de las geografías de las lesbianas adultas mayores la vejez se presenta como un elemento de jerarquía, apertura y deconstrucción, mientras que entre los homosexuales significa una otredad de decadencia, de minusvalía y de diferenciación negativa que califica esta etapa etaria como éxito o como fracaso (Arber y Ginn, 1996; Salvarezza, 1998). En la construcción de la homosexualidad como identidad, y las expectativas de la identidad gay inmaculada y cuasi perfecta de cuerpos sexualmente atractivos, que apela a una homonormatividad, el culto al cuerpo es importante, pero el culto a la masculinidad dominante y hegemónica puede pesar más.

“La dinámica de las saunas es que vas a relajarte, y en eso hay alguien que llama la atención. O sea, verse bien para la pasarela de las saunas, aunque hay señores que les vale madre e igual cogen, pero no están de mirones con ellos como con otros. También los hombres que son muy masculinos, aunque estén feos atraen mucho, ¡pues ya se sabe!” **(Andrés)**.

“Prefiero las cabinas o los bares, que los vapores donde ha sido tradicional ir a coger, ligar o mirar, pero siempre hay algunos vatos que son más vistos que otros; con este cuerpo desvestido y ver los otros, si siento vergüenza. Me gusta más lo anónimo” **(Pedro)**.

“En los baños si levanto aún. Soy robusto, velludo, un oso polar como me dijeron en los osos de San Diego, tampoco tengo todo caído, Quizá por mi edad y verme grandote, dominante, aunque ahora soy pastor algo quedo de aquellos años que fui activo. ¡me excita que un chavito twink me penetre! Que además tengo imán para esos o los mamados” **(Darío)**.

La cuestión del cuerpo está presente en estas narrativas como un ente detonador de deseo y de erotización de los baños de vapor, es decir, que aquellos bien conservados dominan la escena y entretejen las concepciones de la belleza para ser observados, deseados o poseídos (Braidotti, 2009; Foucault, 2009). Las vejeces de algunos homosexuales son vistas, la interacción es complicada porque permea en el paisaje el culto a los cuerpos ejercitados y vigorosos. La masculinidad hegemónica es deseada, aunque esa misma masculinidad ha sido la que les ha excluido y perseguido a los homosexuales (Bersani, 2009; Bersani y Philips, 2008), el deseo por

pertenecer aquel ideal heteronormativo. Así, Darío escapa un poco de la exclusión por la complejidad de su cuerpo y su performatividad masculina, logra jugar con la vejez e identidad como homosexual independientemente de su rol sexual. Entonces, los baños de vapor la desnudez, la genitalidad, lo erógeno y la vejez tienen un puesto jerárquico alto cuando se cruza con la masculinidad.

Empero, en contraposición retomando los testimonios de Andrés y Pedro, los cuerpos envejecidos que no han performado esa hegemonía masculina, son mirados, en ellos se refleja la diferencia y la contraposición de edad y de dominio (Orel y Fruhauf, 2015; Arber y Gin, 1996), un dominio masculino que los coloca en una posición de feminización. En el proceso de envejecimiento se da una subordinación y subestimación de lxs sujetxs (Olivé, 1994; Vázquez, 1994; 2003), por ejemplo, la preferencia de Pedro por el anonimato, su cuerpo revela el paso del tiempo y ante la mirada y dinámica de los baños, lo colocan en un lugar de desventajas, de estigma y de poco capital erótico y sexual.

Aunque en contraposición, como lo menciona Darío, la vejez también puede ser fetichizada, el rol del maduro en la gerontofilia coloca a la vejez, encarnada en corporeidades seductoras y dominantes, como un recurso erótico donde se puede desplegar el placer. En el acto sexual las relaciones de poder se despliegan entre los cuerpos que interactúan entre sí (Foucault, 2009), y la vejez es poseída, es saciada y satisfecha al mismo tiempo. En primer lugar, para subvertir el sentido de la vejez como una jerarquía social y moralmente superior, pero al mismo tiempo el juego de roles donde el viejo enseña a los jóvenes las artes del placer.

“No es por levantarme el cuello, pero siempre me he cuidado, voy al gimnasio, me visto acorde a mi edad, pero atractivo. Me siento atractivo. Me encanta ir a La Toalla (sauna) o los Baños Vicca porque los chavos se me acercan y todos nos ven. [...] Acá en los baños coshas, pero el que te vean atractivo, porque van muchos mamados ricos, es el plus. Claro que todos van a coger igual, pero es muy evidente quien lo hace más porque es el deseado. A mí me va bien con los morros de 25-30 años” (**Julio**).

“Hay señores que pagan a los chacales para que se los cojan (son los pasivos), como nadie les avienta ni una caricita. Creo que eso es por cómo vas haciéndote viejo. Yo me cuido, me lo paso bien. No me gustaría estar en 10 años todo tirado, hay que saberse mantener” (**Andrés**).

El testimonio que nos comparte Julio es un claro ejemplo de la dinámica que hay en los baños para existir. La masculinidad homosexual es la que impregna y configura los espacios sexualizados, en donde la intergeneracionalidad es preponderante en tanto que, como lo menciona Darío, le brinda dinamismo a las prácticas eróticas, placenteras y afectivas. Pero, aunado a ello, Julio nos delata lo que en la gerontología de principios del siglo XXI llaman el

envejecimiento exitoso, que refiere a mantener privilegios y el bienestar como sujetxs en esta etapa etaria (Hooyman y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2014; Walsh, 2017).

Entre los homosexuales llegar a una vejez exitosa es mantener el atractivo, la economía del deseo y de lo erótico constante y presente en todo momento, lo cual se encarna en cuerpos bien conservados o bien en una masculinidad dominante. El testimonio de Andrés confirma que ese envejecimiento exitoso para los homosexuales es importante para no quedar tras bambalinas de la sociabilidad, de la sexualidad que ha dado sentido irruptor a los homosexuales. Sin embargo, cabe señalar que la vejez exitosa en tanto materialidad responde a cursos de vida con acceso a recursos económicos, laborales, alimenticios o culturales para preocuparse por la apariencia.

Las interacciones intergeneracionales en las saunas y baños de vapor los configuran como gerontoespacios para las prácticas sexoafectivas. Los matices entre las lesbianas y los homosexuales son evidentes. La vejez en las mujeres se imprime en la sauna como parte de su identidad, como una llave para el desfogue de las pulsiones sexuales. En cambio, para los baños de los hombres la vejez se convierte en un instrumento de jerarquización, plasmándose en el lugar debido a que esas corporeidades viejas se dan cita ahí, estén en el centro de atención o desde la periferia. En ambos posicionamientos juegan un papel importante, el reflejo, la diferenciación y la presencia continua de las vejeces en las saunas como lugares para el despliegamiento de su erotismo y de su placer, como observadores o como actores; en todo caso también configuran las saunas como gerontoespacios.

Asimismo, la vejez se presenta como un elemento contrasexual para las prácticas placenteras y eróticas en las saunas. En primer lugar, debido a que termina por irrumpir en ese edadismo de los homosexuales y su presencia es una evidencia del devenir etario de lxs sujetxs y las contrariedades de las narrativas corporales que se establecen en los baños de vapor.

La presencia significa una incomodidad o una fetichización, pero es una forma de resistirse a escribir sobre sus cuerpos los estatutos de confinamiento y aletargación que desexualiza la vejez. En segundo lugar, porque contraviene toda forma de concebir el placer, la sexualidad y el deseo desde la maquinaria heteropatriarcal, impulsando la desterritorialización de las identidades y las potencialidades de la sexualidad de los cuerpos envejecidos. Y, por último, las geografías de las vejeces contrasexuales en las saunas y baños de vapor configuran sus narrativas corporales dialogando y subvirtiendo los mandatos del sistema edadista para la ocupación y apropiación de

espacios para el ejercicio de la sexualidad. Comprendiendo, cómo es el proceso de semiotización de sus corporeidades envejecidas y deduciendo el capital erótico, afectivo y placentero que pueden invertir en dichos gerontoespacios para su recreación y satisfacción.

iv) *La hostilidad de la calle, la seguridad de la casa: prácticas sexoafectivas en el hogar*

La noción de hogar ha estado vinculado a la casa como espacio doméstico e íntimo donde se resguarda la vida y la existencia, protegiéndose de las adversidades exteriores (Bachelard, 1990; Seamon, 1979; Relph, 1976). En la casa, como espacio doméstico, se reproducen los valores socioculturales, las jerarquías de género y el reparto de las relaciones de poder que se reparte entre los miembros de la familia que la habitan (Collignon, 2010; Finester, 2006).

Entre las vejeces heterosexuales, la sexualidad ha estado vinculada a la casa, por tanto, se envejece con ella sabiendo que es una práctica íntima y en compañía (Orel y Fruhauf, 2016; De Beauvoir, 2017). La reproducción de la heteronorma y el reconocimiento de la vejez visible, la familia, los nietos, los bisnietos, le brindan un sentido distinto a la casa, más allá de la sexualidad, lo cual no quiere decir que deje de ser importante. Más bien la decisión como sujetos y su identidad queda plasmada en el desarrollo de la heterosexualidad a lo largo de los cursos de vida.

Empero, para las contrasexualidades, aunque el generar una familia nuclear propio tal es el caso de Andrea o Julio, la identidad vinculada a las prácticas a las formas de ejercer el placer y del deseo, cuyas geografías han sido constituidas en los espacios públicos de sociabilidad, como el cruising, los bares o los vapores. En estos lugares, las vejeces contrasexuales han encontrado históricamente esa noción de seguridad y protección, diferenciándola del universo heteronormado de los hogares de donde provienen.

Sin embargo, las implicaciones que tiene la vejez como la movilidad limitada, sentirse vulnerable en el espacio público, el estigma o la falta de energía para seguir asistiendo a los mismos espacios de jóvenes a ligar, reafirma y refuerza la idea del hogar para las vejeces como lugar de expresión (Rowles, 2017; 1979; Pijpers, 2020).

Así, para Gloria y Jesús hombre homosexual, la casa se ha convertido el universo único para las prácticas sexoafectivas, a diferencia de los demás entrevistados, es el único lugar donde

mantienen encuentros placenteros. El caso de Andrea, quien vive con su hijo, la poca o nula experiencia sexual se ha convertido en una forma de expresión en el hogar, descansar de las expectativas que como mujer trans también se les atribuyen en la hipersexualización de sus cuerpos. El resto de entrevistados asocian la casa al descanso del mundo, regenerarse o a la violencia, más que asociarla a los encuentros sexuales, como se verá en el capítulo siguiente.

“Prefiero mil veces tener sexo en mi casa porque en primera, no me expongo a los demás; dos, si me quieren asaltar, robar, aquí los vecinos me cuidan. También, en mi casa puedo ser yo, si el hombre que viene no quiere nada conmigo, se va y me quedo aquí, sin temor alguno. [...] como te conté, tengo algunos dolores en mis senos, mis nalgas, entonces coger fuera implica mayor cuidado, en mi casa puedo tomar el ritmo” (**Gloria**).

“Cuando quiero tener sexo invito a un chavito, activo, guapo, menos de 25, vergón. Busco a los chicos en manhunt, en grindr, a veces en Facebook. [...] Acá en la casa tengo todo, seguridad, no me presto a chismes, nadie me juzga, que me roben. Y la verdad, qué flojera andar en el ruidazo de los bares, hablando con mucha gente, no tengo necesidad. [...] Vivo solo, no tengo que rendirle cuentas a nadie. Y me siento más cómodo, porque es mi casa. [...] Cuando pasa que encuentro un chavito de 25 o menos, nunca le digo que le voy a pagar, ellos saben que recibirán algo, así que cuando termina, le doy su propina” (**Jesús**).

[...] Yo ya no estoy para esos trotes, prefiero que darne en casa con mi Baby – mi perro – sin preocupaciones. Andar en los congales, los bares, embriagándome, ligando. ¡Ay, no! Qué flojera, lo hice, pero ya no. Estoy enferma desde hace algunos años, esos trotes me desgastarían, me mareo en el camión, se me baja la presión. En aquellito [el sexo] ya sería una gran hazaña. Entonces, ¡estoy en mi casa, y nadie me molesta! ¡estoy en mi casa, ningún pelado me pide cuentas! ¡Estoy en mi casa, y solo me ocupo de mí, de mis perros y mi hijo, y él ya está grande!” (**Andrea**).

Entre los testimonios, el sentido hostil del exterior se asocia a un sentido de vulnerabilidad de su existencia donde se dilucida la experiencia de la vejez. En esta vulnerabilidad recae en el sentido de indefensa ante el mundo violento, hostil en el que puedan ser asaltados y vejados. El sentido de exposición a lo otro violento está evidenciado en sus narrativas, la vulnerabilidad de sus corporeidades en el espacio público está atravesado, no sólo por una cuestión moral o ética heteronormada (Hubbard, 2000; 2007; Johnston, 2016), sino también su identidad sexual.

Aunado a ello, el tema de la energía como parte de las prácticas de la vida cotidiana de las vejez está presente (De Beauvoir, 2017; Moody, 2002), respecto a los gerontoespacios que son referentes para las prácticas sexoafectivas. La disminución del ritmo de vida se puede ver expresado en el caso de Jesús y Gloria, se vincula con la capacidad de mantener encuentros sexoafectivos, el ligue, el coqueteo y la internación a las dinámicas sexuales de los lugares, todo lo que implicaría desplegar en esto.

La cuestión de la enfermedad entre Gloria y Andrea es determinante también para mantener relaciones sexuales y estar en casa. Andrea no tiene energía para pensar en eso, ella ha optado

por una asexualidad y por la tranquilidad de su cuerpo que mantiene en constante aquejas por la salud vulnerable (Cook-Daniels, 2015). En cambio, Gloria mantiene aquejas en su cuerpo envejecido por las intervenciones en su juventud, las rugosidades en las zonas erógenas implican dolencias ahora en su vejez. Las geografías eróticas de Gloria la llevan a decidir estar en casa para encuentros sexuales, llevar el control de su momento placentero para evitar el dolor, generando un sentido de comodidad entre su casa y ella, por lo que se configura un gerontoespacio sexualizado. La cuestión de la salud es un tema presente en las vejez, es una aqueja que dilucida el paso del tiempo en ellos y las expresiones de sus cursos de vida (Walsh, 2017; Moody y Sasser, 2004; Hooyman y Kiyak, 2011).

El sentido de seguridad que Gloria siente en su casa, además de tener control sobre su cuerpo para mantenerlo a salvo y gozoso, se encuentra la necesidad de no exponerse a las violencias del mundo exterior; tal como nos lo comparte Jesús. Sin embargo, el sentido de apoyo y protección es distinto, para Gloria los vecinos ayudan a darle esa acogida, para Jesús los vecinos implicarían una forma de exhibir su sexualidad e identidad. Entonces, el proceso de erotización tiene todo el control por parte de Gloria y Jesús, quienes seleccionan con quienes pueden intimar y con quienes no corren riesgo.

El deseo y el placer configura una trama de poder en sus hogares que se tensa entre el control de sentirse no vulnerados y a la vez propiciar que el placer se desfogue. Como lo menciona Deleuze (2007) y Braidotti (2009), las prácticas sexoafectivas distribuyen las relaciones de poder que son conferidas a las corporeidades que llevan el control de este. Al ser los propietarios de las casas mantienen mayor control y disposición de ella, aunque no es una garantía ante la vulnerabilidad. Sin embargo, las relaciones con los amantes se van tejiendo desde las plataformas digitales, el internet, las aplicaciones o la pornografía.

“Si no cojo no pasa nada, está el internet, veo videos porno y listo el afán sexual se va. Busco mucho en Facebook parejas, más que en otros. Cuando junto mi dinerito le marco a unos chavos que trabajan en el Ranchero o mis amigas me los presentan y ya vienen a darme el servicio. Y así tengo más confianza de decirle qué me gusta, como me gusta y que tengan cuidado” **(Gloria)**.

“Antes ligaba mucho en los periódicos y me iba a San Diego a coger, LA, San Francisco. Tuve un tiempo que me iba mucho a Rep. Dominicana por mis amantes, de hecho, lo descubrí en un cibercafé en Estados Unidos. Nunca me ha gustado exponerme, no cogía en Tijuana, ¡nunca! Y ahora que ya no puedo andar del tingo al tango me quedo en casa y abro grindr, abro manhunt, esa página de scorts. Y como me gusta saber quién viene, voy haciéndoles la plática, me excito, y ya cuando vienen a lo que vienen. Terminamos y platicamos y así voy escogiendo a los de planta, ya luego cumplen 25, se ven mayores y hago cambio” **(Jesús)**.

Las plataformas digitales se han convertido en un destino para la generación de un entramado social erótico y sexual, para el sexo anónimo, el disfrute y el goce (Bell, 2007; Calvo, Arnal y Gil, 2020). En el espacio digital se vierten y crean símbolos, significados e ideas que permiten la creación de comunidades o un sentido de comunicación específico (Hine, 2015; Gómez y Ardévol, 2013), dando por resultado la creación de universos específicos como el sexual. Estos universos digitales trascienden en tanto que tiene creadores y efectos en lo *online* y lo *offline* (Hine, 2015; Miller, 2016; Gómez y Ardévol, 2013). Como se puede dilucidar en el testimonio de Jesús y Gloria, de lo digital emergen elementos sexuales que detonan en sus cuerpos la pulsión del placer, que permea en sus casas. El hogar como el refugio y su protector de la hostilidad del mundo se sexualiza, existe un diálogo entre ese fuera que permea en su estar, en su genitalidad y el posicionamiento en la casa (Calvo, Arnal y Gill, 2020; Aranciaga, 2015). Estas relaciones de poder se van tejiendo desde el espacio digital en el caso de Jesús. Él configura un paisaje sexualizado y erótico en su alcoba que emerge desde su cuerpo que desea al otro, y al momento de la visita del joven o la masturbación (Bell y Binnie, 2004; Aranciaga, 2015), el placer se consume, se llega al orgasmo y este acto se despliega en el cuarto configurando un gerontoespacio sexual.

Asimismo, la casa como gerontoespacio sexualizado, se configura en tanto que la corporeidad de las contrasexualidades detona, imprime y plasma sus geografías cuando performa la vejez, la sexualidad y la identidad sexual. La casa de los entrevistados tiene esa carga sexualizada. Los jóvenes que asisten han comunicado y asumido que la interacción se ha planteado en pleno despliegamiento del placer y de lo erótico a partir de las corporeidades envejecidas.

El centro gravitacional son las corporeidades de Gloria y Jesús, la pulsión sexual que los mantiene a la espera de satisfacerla los lleva a tener pleno control, conducir la dinamita sexual momentánea, desde la masturbación hasta la construcción de una relación constante con los amantes. Esta relación constante con ellxs, propicia una familiaridad, una certeza y seguridad de no ser vulnerados, la complicidad de construir el afecto sexual entre ellxs. Y también, aunque no sea explícitamente narrado por Gloria y Jesús, la compañía constante de las mismas personas que acuden genera lazos afectivos que propician la profundidad del diálogo erótico, sexual y placentero. Este gerontoespacio sexual convierte la casa se convierte en cómplice y partícipe

del ejercicio de las prácticas sexoafectivas que permite el conocimiento y reconocimiento del cuerpo propio, la seguridad, la protección que deviene en un sentido de Re agenciamiento de la vejez y la sexualidad entre las contrasexualidades.

## 6.2 Semióticas del deseo y el placer: corporeidades eufóricas, gerontoespacios ardientes

*“A través de las caricias y la mirada de su pareja [se] toma deliciosamente consciencia de su cuerpo como deseable. Si él sigue deseándola, ella se adaptará con indulgencia a su marchitez, pero al primero signo de frialdad, sentirá amargamente su decadencia, se asqueará de su imagen y ya no soportará exponerse a los ojos de otro”*, esta frase de Simone de Beauvoir (2017:431-432) indica que el encuentro de los cuerpos para la satisfacción de las pulsiones sexuales hace que lxs sujetxs se reconozcan como sexuales y envejecidos a partir de su materialidad. Aunado a ello, se pone de relieve las relaciones de poder, el sujeto reconoce en el objeto, que también desea, una posición de privilegio, como hombre, como hombre activo y en las vejez contrasexuales como joven. El rechazo evidencia las jerarquías; la ficción de deseo como pudiere ser en encuentros sexuales pagados genera un emplazamiento de la subordinación. La interacción y el reconocimiento del otro ser viejo o no visibiliza la humanidad sexual con las implicaciones sensoriales, emocionales y sentimentales por las que pasan los cuerpos que experimentan la saciedad sexual.

La interacción de los cuerpos desnudos, deseantes y ardientes de contacto para satisfacer la compañía, el contacto o el culmen de una relación sexual, es decir, el orgasmo, dialogan y semiotizan sus corporeidades mediante los atributos, características y significados que le atribuyen al encuentro sexual. El estímulo placentero emerge del deseo de sentirse unido a alguien, aquella intencionalidad corpórea por compartir con otra y otras, de ahí que la significancia de la vejez y esa pulsión se encarnen en la materialidad de lxs sujetxs. Los estímulos placenteros para lxs sujetxs no sólo son somáticos, sino que también son psíquicos en tanto que se construye un objeto de deseo en el que intervienen las pulsiones y las instituciones para poder alcanzar ese punto máximo de placer (Lopera, 2019; Foucault, 2009; Braidotti, 2009).

“Soy pasivo, mi pene es chico y es incómodo querer ser activo, no lo disfruto. En cambio, los chavos que invito a mi casa deben tener buena herramienta. Todos me besan, me tocan todo, es lo que más me gusta, que me acaricien, me laman todo, las piernas, los muslos. Que me agarren con fuerza es porque él sabe lo que hace. Ya cuando me penetran es más como placer para ellos, porque, aunque se quejen o no que estoy viejo, sienten placer, sí o sí” **(Jesús)**.

“Mis chavos deben estar entre los 20, son más activos y me late que yo les enseñe como hacerlo. Eso sí, deben oler bien y yo me procuro también. Como ya te había dicho, mi primer hombre fue un señor grande, pero olía feo, no quiero que piensen eso de mí. Así cuando los beso, los acaricio todo huele rico, todo se va poniendo caliente, es limpio, aunque termina sucio de sudor y oliendo a humano, pero eso ya no me da asco” **(Andrés)**.

“[...] que me agarre las chichis bien, le indico cómo, la aureola, atrás de las rodillas y las muñecas que las lama. No me mira con extrañeza la forma de mis chichis. El cuerpo de ellos sudado, la saliva y luego los mecios me vuelven loca, es como para saciarlo, para sentirme como cuando era bien puta y podía acostarme con 5 a la vez y todo eso comérmelo. Que mi boca huela a eso es lo mejor, más que me metan el pito. Me encanta hacer oral, comer todo lo que salga de nosotros” **(Gloria)**.

“¡Me excita que un chavito twink me penetre! Que además tengo imán para esos o los mamados, hacer tríos o cuartetos, pero donde yo sólo soy el único pasivo, darles placer a muchos [...] Fui dominante, me gustaba fuerte, cuando descubrí, o bueno tuve que descubrir el culo, fue como volver a esos momentos, pero ahora al revés; ahora yo sentir tantos cuerpos que quieran estar conmigo, que me deseen romper el culo o la boca, aún esté ya me esté poniendo viejillo” **(Darío)**.

El deseo se construye entre la fantasía por implantar el ser en otro u otros sujetos, la posesión y la proyección de los mundos internos en ellos, o como Freud y Lacan mencionan, es una falta o carencia del ser que pretende ser encontrada en el otro (Foucault, 2009; Freud, 1998). Los cuerpos que interactúan desatan la libido como forma de comunicación, la conformación material va adquiriendo atributos, significados en correspondencia con el otro o los otros con quienes se está dialogando. Acariciar, besar y lamer se convierten en una forma de reconocer el cuerpo del otro bajo un sentido de introducción a su intimidad para encender la libido y desatar toda la pulsión sexual. Todos los testimonios indican que las caricias, los besos, pero sobre todo la lengua, cuando son lamidos, da cuenta que su cuerpo ya no se encuentra en la lozanía de los veinte o treinta. El reconocimiento de un cuerpo envejecido no se hace sólo con la mirada, sino las manos, y es la lengua la que lleva parte de su ser viejo a los adentros y las entrañas del compañero o compañeros en turno. Se deja de lado el coito como única forma de placer o el fin último de los encuentros sexuales (Bersani, 2009; Preciado, 2020), los testimonios refieren a la interacción oral y a la mezcla de fluidos y olores el sentido real de su placer y su orgasmo.

El aroma que se desprende de la interacción posiciona a las corporeidades en su sentir olfativo, pero que en interacción entre ellos van configurando un solo aroma, a sudor, a saliva, a semen o a líquidos anales. Ello se vuelve excitante, están dialogando las corporeidades sin dialogar verbalmente, es la materialidad de los participantes la que se expone, y cada elemento que brote

de esa unión de geografías donde la experiencia y las experiencias sexuales toman acción, tienen un significado, se convierte en un símbolo de satisfacción y de reconocimiento de su vejez sexualizada.

Andrés comparte la diferenciación del mal olor con la vejez con la que él convivió de joven, dejando entre sus amantes una buena imagen de la experiencia que ahora está encarnando. El deseo y placer por una diada de cuerpos es rota por los testimonios de Darío, de Andrés y de Gloria, que hacen referencia a la interacción de más cuerpos. Se ha descentralizado la sexualidad en pares, al placer lo pueden componer más de dos geografías. En la geografía sexual de Gloria, ella contacta con la rugosidad de dar placer oral a muchos hombres, el olor al sexo de ellos como triunfo y satisfacción no sólo sexual, sino en el mundo heteropatriarcal que indica la diada para satisfacerse. Darío pone en evidencia las relaciones de poder, el juego entre poseído y poseedor (Foucault, 2009; Braidotti, 2009), pero su disfrute se indica en ser el único cuerpo del que se puedan extraer los recursos placenteros, la libido y los orgasmos. La vejez en Darío se evidencia al reconocer que la juventud, los *twinks* lo dominen, asociándola con la sumisión, la incapacidad de ser él en la vejez quien dirija a los otros, siendo él un objeto para satisfacer, y esa posición explorar el displacer.

Esta semiotización del cuerpo en las relaciones sexuales dialoga con la vejez como una experiencia que se va adquiriendo a lo largo del tiempo, y que propicia que la sensación de sentir oralmente esa piel, esos labios o esa genitalidad tengan una connotación singular, la que da la vejez. Así, la diferencia de edad en las relaciones sexuales propicia que aquella desventaja edadista, que pareciera se desvanece en pleno goce sexual, marquen las pautas para producir un gerontoespacio erótico, placentero y cargado de una libido sexual que está muy presente. Estos gerontoespacios atribuyen el placer a la interacción, a lo erótico que no se centra en la genitalidad.

De esta manera, los gerontoespacios son producidos a partir de las corporeidades, que no sólo despliegan e imprimen esas proyecciones del placer, sino también sensaciones como el calor o el aroma. El sudor de los cuerpos calienta el ambiente, el espacio donde están encontrándose las alianzas corporales, en dos, tres o más queda ahí como evidencia. Esas interacciones constituyen una semiotización o resemiotización de los cuerpos, cada arruga, cada caricia, la forma en cómo les gusta ser tocados o tratados, entre la ternura y el cuidado que pide Gloria y la fuerza y

dominación que le excita a Darío. Esos son los términos en que se dan las relaciones, en donde la vejez queda expuesta, es explícita, se vuelve excitante o se contempla como objeto para complacerle, pero no queda afuera, está presente.

En este sentido, los cambios corporales, lxs sujetxs con quienes se tienen encuentros sexuales y las estrategias de las que se sirven para seguir disponiendo de su pulsión en la vejez indican que también evoluciona la perspectiva para satisfacerse. Las geografías de las contrasexualidades en la vejez exploran otros puntos erógenos, aprenden de nuevas interfaces de placer en su cuerpo o la experimentación en ambientes nuevos donde se ponen a disposición otros sentidos, más allá de la piel. Estos cambios y transformaciones ponen en pugna las convenciones socioculturales y biopolíticas de obtener placer y satisfacción sexual (Bersani, 2009; Bersani y Philip, 2008; Preciado, 2018; 2003; Butler, 2006). Como bien lo comparten Darío, Pedro y Eustolia.

“En mi juventud era activo, de repente lo soy, pero me he dado cuenta de que no funciono como antes. Así que decidí explorar otras partes de mi cuerpo, la excitación está, el placer también cuando me penetran. Es diferente, no sé si es un gusto aprendido o de verdad me gustó cuando lo probé, pero de joven no me gustaba que me metieran nada por el culo. Ahora lo gozo de muchas maneras, ser dominado” (**Darío**).

“Algo que les cuesta trabajo entender a los demás es que no me gusta venirme. El contacto corporal, la piel, el olor de la gente, el olor a semen, la humedad me parece excitante. Cuando llego a ir a hoteles me gusta ir con dos o tres chavos, yo sólo los veo, me parece fascinante como esa sexualidad tan viva se está disfrutando delante de mí. No me siento capaz de integrarme, no se me para bien. [...] cuando veo eso me toco los pezones, me toco el ano, y siento placer yo mismo; que me besen, que me vean, que están para mí disfrute. Es como ver porno en vivo. [...] ¿qué si me llena eso? Me deja bien deslechado, aunque no me vengo, ¿no sé si me explico? No lo necesito” (**Pedro**).

“Cuando exploro nuevas cosas me siento rara [...] cosas nuevas me refiero a sentir rico en otras partes de mi cuerpo. El sexo anal lo descubrí tarde, casi no lo hago porque es para una ocasión especial, es muy especial para mí, como tu comida favorita si la comes diario se vuelve aburrida. [...] con la edad la vulva, los senos y el ano se vuelven más sensibles, a mí me pasó, entonces se vuelve más rico y a gusto, se comparte” (**Eustolia**).

El cuerpo contrasexual se convierte en ese vehículo que explora los límites del placer más allá de los establecidos y los normados, es decir, que la maquinaria biopolítica produce el cuerpo, el género y el sexo son artificios que modelan el placer, el deseo y el orgasmo (Preciado, 2002; 2008; Foucault, 2009). Las contrasexualidades en la vejez, entonces, replantean dichos cuerpos producidos por el sistema heteropatriarcal, y agencian sus corporeidades en la búsqueda de dar cabida a la satisfacción sexual de su pulsión. el diálogo ahora es con ellos mismos respecto a las expectativas que el régimen heterosexual impone e implanta en sus cuerpos, pero ahora a la luz de las transformaciones de su cuerpo. Por ejemplo, el cambio de rol de Darío o las alternativas

que emplea Pedro para el disfrute sexual están asociadas con un proceso biológico del envejecimiento, la poca actividad del falo como símbolo de la virilidad y la masculinidad (De Beauvoir, 2016; Irigaray, 2009; Witting, 2005). Hay un proceso de desgenitalización, el placer sexual no tiene que estar centrado en la próstata ni en el pene, con ello el sentido contrasexual de las prácticas placenteras irrumpe con los estatutos heteronormados, pero también homonormados bajo el esquema binario: activo-pasivo.

En este sentido, para Darío, el ano se convirtió en una zona erógena nueva para explorar el placer, para establecer esas relaciones sexoafectivas en el cruising, en los bares o los vapores. La vejez como nuevo estadio en su vida y los cambios que han devenido en su organismo, como las bajas erecciones, no lo limitaron a encontrar que su cuerpo encarna las pulsiones sexuales y éstas pueden satisfacerse de diferente forma. El ano de los hombres, desde los constructos heteropatriarcales, es la puerta impenetrable que cuando se logra se pierde todo prestigio, se minimiza, se inferioriza y subordina, es un cuerpo que ha perdido todo valor, ocupa el lugar de la mujer, el penetrado (Bersani, 2009; Witting, 2005). La misoginia se encarna, la homofobia emerge y el destierro de la heterosexualidad y la masculinidad como ejes del constructo de ser hombre como sujeto, lo destinan a la marginalidad. Entonces, en la vejez desde ese lugar de enunciación explorar otras zonas del cuerpo lo reagenda, lo redescubre y lo coloca como un territorio casi virgen por explorar lo erógeno, el placer y las formas de performarlo, como puede ser el sujeto penetrado en los *gang bangs*. Que además logra extender los puntos de placer en el cuerpo.

De la misma manera, la exploración del cuerpo y sus múltiples posibilidades de sentir placer convierten los testimonios, tanto de Darío, Pedro, Gloria o Edelmira en una forma de encarnar y territorializar en sus cuerpos (constituyendo sus geografías) la contrasexualidad. Lo que nos comparte Pedro lleva a límite las construcciones del placer, al llegar a él no mediante la eyaculación, sino de un disfrute corporal tan intenso y a la vez contenido, lo que puede denominarse como el displacer (Lopera, 2019; Laplanche, 2007). La frase *Me deja bien deslechado, aunque no me vengo*, indica que la construcción sociocultural del placer está determinada por un acto de eyaculación, como el momento más excitante y de satisfacción. El funcionamiento del cuerpo no es natural, pasa por procesos de identificación y semiotización para ubicarlos en un sistema de significados y funciones (Witting, 2005), por ello, la eyaculación

fálica o vaginal se convierten en una simpleza del acto sexual y por ende de la exploración de la libido y el placer. Entonces, este planteamiento de Pedro es parte de las estrategias o de la evolución del sentido del placer en el cuerpo con la falta de erecciones. La disfuncionalidad eréctil afecta la virilidad de los hombres en el régimen patriarcal, más la exploración de las posibilidades placenteras del cuerpo, desterritorializándolas y subvirtiéndolas. Pedro performa esta nueva forma de placer desde el voyerismo, del rozamiento corpóreo y del deseo nostálgico por la juventud sexualizada que pueden lograr llegar a ese culmen orgásmico. Empero, él lo vive como una experiencia que le ha permitido encontrar otras formas de sentirse satisfecho, sin darle ese poder y significación a la eyaculación el fin último del goce. Entonces, Pedro pasa por un proceso de semiotización de los actos sexuales, la erección, el precum y el semen no son naturales, el orgasmo eyaculatorio no es natural, sino más bien todos los símbolos que hay entorno a ello es lo que le atribuyen como el único fin. En el displacer también hay satisfacción, y se activan otros sentidos y dispositivos del cuerpo para el goce de los cuerpos.

En este sentido, el imaginario de la desexualización de la vejez se enfrenta a discursos médicos que refieren la genitalización como única forma de placer, entonces al tener disfunción eréctil, erecciones no prominentes, pérdida de volumen en los testículos, frigidez en la vulva, dolor en la penetración o pérdida de sensibilidad en el clítoris y los labios vaginales (Hooyman y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2004; Orel y Fruhauf, 2015), se está genitalizando y limitando las formas del placer; aunado a pensar que la única forma de placer de las mujeres es la penetración.

Ahora bien, Pedro también habla de las caricias como actos sexualizados y excitantes. Y la experiencia de Eustolia pone de relieve que el cuerpo es una zona erógena completa, el acto performativo del encuentro con el otro y la construcción de deseo por el otro o los otros despierta aquellas que han sido constituidas como prohibidas o muertas. Así, para Eustolia el descubrimiento del ano la llevo a explorar y replantearse el placer, sin necesidad de pensar en la penetración fálica. La sensibilidad de las zonas erógenas de su cuerpo es una reacción de la otredad con quien interactúa. Para ella el orgasmo anal puede ser considerado como la *jouissance* aquel goce único que se reserva en ocasiones especiales.

La semiotización del placer, de lo erótico y del deseo se encarnan en los cuerpos que dialogan al sostener encuentros sexuales y configuran una narrativa corporal que queda plasmada en esos hoteles, cuartos oscuros, departamentos o casas particulares. Las rutas para estas prácticas

sexuales están delimitadas principalmente por espacios particulares, se ha convertido en un mundo alterno poco visible a la luz pública. Las prácticas como orgías, *gang bang*, *bukake*, *penetraciones tumultuarias*, *sadomasoquismo* o *el bondage* se realizan entre narrativas corporales que establecen los diálogos colocando el cuerpo deseante y dador de placer. Así, las corporeidades gerontas en el acto sexual generan geografías en un universo de complicidad, como aconteció en sus juventudes entre la penumbra y las geografías alternas.

La presencia de las vejeces en estos lugares es una forma de ejercer agencia sobre su sexualidad y placer. Estar presentes es un reconocimiento de su ser, las narrativas corporales de lxs entrevistadxs dialogan con otros cuerpos como voyeuristas, desde la marginalidad, tal como lo refirieron Pedro y Julio, ellos solo son espectadores, las características de su cuerpo ya no son atractivas para los demás. Al menos que ellos paguen tienen el poder de decidir sobre la interacción corpórea.

Por otro lado, también están las alianzas de dos, tres o más corporalidades, tal es el caso de Darío, 10 años más joven que Pedro y Julio. Entre los besos, las caricias, los susurros, los olores y la temperatura van configurando un paisaje erótico y sexual, erógeno y placentero que propicia el goce y el disfrute de las contrasexualidades en la vejez. El lugar de encuentro se convierte también en uno de los actores para detonar la *jouissance*, el lugar ya tiene instaurado códigos y significados, por ello Darío llega a puntos máximos de excitación y placer al ser el cuerpo central en los *gang bangs*, adoptando el rol de pasivo. La seguridad del lugar y de no ser vistos, como en los lugares para el *cruising* también permite que la *jouissance* se despliegue como parte de las narrativas corporales de los asistentes en esos lugares. Dichos actos

Las corporeidades elevan la temperatura, saber qué les gusta, disfrutar de los gemidos, del sonido de la saliva en el pene, de los besos, de los olores y las palabras que se sueltan para incrementar la significancia del acto, como Gloria quien disfruta ser nombrada puta o recibir las órdenes de los activos en el caso de Darío. En ambos casos la casa o el lugar seguro privado propicia que no sentir vulnerables. El lenguaje también forma parte de la construcción de los lugares (Mondada, 2006), el acto del habla dota de significados las prácticas, a lxs sujetxs y los lugares donde se están performando (Butler, 1990; 2006). Entonces, en el habla se está reconociendo a las contrasexualidades viejas como dadoras y receptoras de placer, como

partícipes de un ambiente sexual que permea en el lugar donde se están llevando a cabo los encuentros, el cruising, la casa, los vapores o las cabinas.

De esta manera, el proceso de semiotización de placer en las vejeces contrasexuales dota de significados y símbolos a sus lugares donde mantienen las prácticas sexoafectivas. Los diálogos configuran los cuerpos envejecidos y los nuevos entendimientos y experiencias para extender las posibilidades del placer, que quedan anclados en los gerontoespacios.

A lo largo de este capítulo se ha puesto en evidencia que la configuración de los gerontoespacios de las contrasexualidades tiene las prácticas sexoafectivas como elementos de identidad, de reivindicación y reconocimiento como sujetxs sexualmente activos. La vejez interviene como parte intrínseca del paso del tiempo en ellos, convirtiéndose en un lugar de agencia y de irrupción en el sistema heteropatriarcal y edadista.

Las contrasexualidades en la vejez replantean los estatutos y normas del placer, del deseo y del goce máximo, con ello inician un proceso de reescritura en sus corporeidades queda plasmada en los lugares que integran parte de sus prácticas sexoafectivas en la actualidad. El mapeo de los lugares donde mantienen relaciones sexuales o intiman con otros, no sólo implicaría ubicarlos geográficamente, ni qué hacen ahí, sino como sus geografías quedan plasmadas en ellos, tanto que son ubicados en el imaginario de Tijuana como lugares donde acuden los viejos. Aunado a ello, y yendo más a profundidad, la resemiotización de sus corporeidades placenteras que fluctúan entre el eros y el tanatos, replantea las formas de recibir placer a lo largo de los cursos de vida, donde interviene la dimensión biológica.

Finalmente, como lo menciona Paul B. Preciado (2020), las contrasexualidades han sido capaces de encontrar en su error de escritura heteropatriarcal la oportunidad para reescribir sobre las múltiples posibilidades del sexo, del género, de las identidades y del placer, todo encarnado en el cuerpo. Coincido plenamente con ello, sin embargo, estos errores de escritura y ventanas para que las contrasexualidades logreen reescribir y mirar las múltiples posibilidades, también envejecen y la edad se convierte en un lugar de agencia, en un lugar de enunciación ante el mundo. Por lo que adentrarse en sus experiencias y procesos de semiotización logran dilucidar una complejidad de las sexualidades, de los placeres y displaceres que quedan plasmados en los lugares donde se sitúan esas corporeidades envejecidas, es decir, en los gerontoespacios.

## Capítulo VII. De como habitar Tijuana desde lo geronto y la contrasexualidad

“La casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Re imaginamos sin cesar nuestra realidad: distinguir todas esas imágenes sería decir el alma de la casa; sería desarrollar una verdadera psicología de la casa”.

**Gastón Bachelard**

Habitar es arraigar la existencia a un pedazo del mundo que se convierte en nuestro punto de referencia (Bachelard, 2012; Heidegger, 1994; 2007). Ese terruño, ese rincón desde donde nos relacionamos con el mundo es un reflejo de nuestra existencia, de nuestras redes, de la familiaridad, de los valores y significados (Giglia, 2012; Buttimer, 1980). Entonces, a lo largo de nuestra cotidianidad todas las categorías que revisten nuestro ser, y que son encarnadas por nuestros cuerpos, constituyen las geografías al estar situados en diferentes contextos y espacios, así conocemos el mundo y así el mundo nos conoce a nosotros.

Habitar la ciudad es producir mundos desde nuestros lugares de enunciación y nuestras realidades. Envejecer siendo contrasexual implica configurar los propios gerontoespacios que reflejan la experiencia corpórea y la relación el mundo. La casa es el nodo estructurador de los territorios que lxs sujetxs configuramos a lo largo de nuestras trayectorias para darle sentido a nuestras vidas. De esta manera, en Tijuana se entretienen territorios que definen las identidades, que refuerzan los valores, las memorias y el sentido de pertenencia a los lugares donde las contrasexualidades gerontas se depositan su existencia (Claval, 2010; Di Meo, 2005; 1999; Rowles, 1978; 2017). Cuando se habla de habitar implica relaciones cotidianas y de socialización estructuradas por el espacio, por los lugares y por sus sentires impresos en ellos (Lindón, 2006; 2010).

En este capítulo se analizan cómo las contrasexualidades gerontas configuran la casa como un territorio que logra insertarse en las dinámicas socioculturales de Tijuana. El primer momento analítico corresponde a la casa como gerontoespacio estructurador de la existencia, donde se despliegan emociones, sentimientos que reflejan los procesos de comprensión de la vejez y las trayectorias de vida. Asimismo, la casa funge como es primer espacio social y como territorio en disputa frente a las normas de los regímenes hegemónicos al propiciar la queerificación.

En un segundo tiempo, se analiza cómo las contrasexualidades gerontas configuran sus propios territorios en la ciudad para habitarla, generando un mapa para habitar y socializar en Tijuana. En este proceso de configuración del territorio, se delimitan las fronteras entre los lugares topofílicos donde las vejeces logran entenderse positivamente. De igual manera, se analizan las topofobias edadistas y transhomofóbicas, espacios donde se les excluye, estigmatiza y margina.

### 7.1 Los gerontoespacios íntimos: la casa de las jotas, de las lenchas y las vestidas

El mundo sensible es el espacio humano, y se convierte en lugar cuando desplegamos nuestra existencia en él (Dardel, 1952). Entonces, comenzamos a hacer del mundo nuestra casa, nuestra morada, donde encontramos refugio del exterior, donde fomentamos nuestras relaciones más íntimas y donde nos damos cuenta de que somos seres espaciales, porque aquella morada nos recuerda que es el lugar de referencia de nuestra existencia (Bachelard, 2012; Seamon, 1979; 1980).

La casa, aquella materialidad que refiere civilmente a nuestra residencia, tiene un pedazo o muchos pedazos de nosotros, es donde nuestra humanidad toma sentido, se semiotiza, se aprehenden las normas del mundo exterior y los afectos de nuestros mundos interiores (Seamon, 1979; Staszak, 2001; Collignon, 2001; Hareven, 2000). El descanso, el placer, el reestablecerse de la vida cotidiana social se hace en la casa. Es la comuna principal, el núcleo familiar que nos reconoce y nos lee y relea como sujetos a lo largo del curso de vida.

En este sentido, socialmente, la vejez ha estado vinculada al hogar, a la vida familiar, al término de la reproducción sexual como adultxs (De Beauvoir, 2017; Rowles, 2017; Rowles y Chaudhury, 2005). Posterior a ello, viene el descanso, el acotamiento de la vida social, la identidad de la abuelidad, al retiro y las pensiones (De Beauvoir, 2017). Sin embargo, las vejeces contrasexuales rompen con esas expectativas, la mayoría no tiene familia consanguínea, no tuvieron descendencia, no tienen cuidadores, ni redes de apoyo como la gerontología tradicional espera de una vejez exitosa.

Sin embargo, la casa de las contrasexualidades es un hogar que representa el refugio, el triunfo de haber conquistado sus sueños y su vida plena como transexual, lesbiana u homosexual, fuera

de las exigencias heteropatriarcales. La casa para ellxs es una extensión de su ser, en ella ven plasmada su vida y su identidad.

“Mi casa es de la bicha rara mutilada. Mi cuevita, ¡mía! Estuve danzando por muchos lugares, desde que me fui a Rosarito por lo que me hizo mi familia, con compañeras, con amantes, con gente drogadicta. ¡Llegué a vivir en la calle! Pero ahora aquí está mi gran logro, aunque está chiquita [mi casa], pues es un cuartito, con su bañito, siempre está limpia. Aquí acomodo mis cosas como me gusta, lo que me hace feliz: mis LPs, mi máquina de coser que me da de comer, [...] me siento tranquila, a gusto, contenta, no me molesta nadie. Y la gente me identifica, cuando salgo a vender mi comida, saben que es la casa de la señora Gloria” (**Gloria**).

“Mi casa es la casa rara de la cuadra, pues yo trans, pero no tan trans como todos quisieran. Además, tengo un hijo heterosexual. Pero ese pedacito de tierra está lleno amor, de calidez, de dulzura. Yo soy la señora de mi casa, como no puedo andar saliendo mucho por mi enfermedad, aquí paso la mayor parte del tiempo, acogedora. La cocina donde estoy con mi hijo y cenamos o desayunamos, hacerle de comer. Mi cuarto, mi cama; y un sillón donde me siento a leer y escribir, y me puedo pasar horas de lo a gusto que me siento con mis perritos ¡qué más puedo pedir, después del pasar de los años!” (**Andrea**).

“Cuando pases por la Altamira y veas dos ventanas con dos banderas gay, ahí vivimos Eustolia y yo, bueno cada uno en su depa. No tengo que ocultarme de nada acá, así soy. Aunque mi familia se enteró cuando era morrillo, salirme fue la mejor decisión, sino estaría viviendo como Rogelio, un amigo que en su casa viven sus hermanos, y sus sobrinos. O sea, no puede llevar a sus amantes, está bien que sea puto, pero no lo demuestre. ¡Acá conmigo no! Mi casa es como un bar gay, siempre mi Lucha Villa, mi Amanda Miguel, mi Donna Summer. Posters de mis aclamadas cantantes [...] Es rico llegar a casa después de trabajar, que nadie me moleste, invitar amigos a cenar, bailar. ¡Aquí llevo 25 años viviendo, imagínate!” (**Darío**).

“Martha y yo llevamos ya más de 15 años juntas. La casa es hogar con ella. Nunca imaginé llegar a esta edad y compartir con alguien mi vida, aunque ni parece que le llevé 20 años, en gustos y cosas así siempre coincidimos. [...] Identificaría mi casa como acogedora, liberal, porque somos relación abierta, y es nuestra guarida. Cuando queremos estar a gusto y cómodas vienen nuestros amigos, más íntimos. [...] Me gusta que cocinemos juntas, nos une mucho eso, hace calor de hogar, y no es nada más sexo, calentura, o sea es amor, es ternura, es tener una pareja” (**Eustolia**).

En estos testimonios, la casa es un triunfo en el sistema heteropatriarcal, si se consideran las complicaciones para vivir adecuadamente siendo una mujer trans cuya expectativa de vida no supera los 35 años; o la no descendencia de los homosexuales o conformación de lazos familiares. Estos hogares contrasexuales son una reivindicación de sus cursos de vida, lxs entrevistadxs lograron aquello que estaba conferido a las heterosexualidades. Frases como la casa rara de las mujeres trans o el comentario de Darío respecto a la expresión de su homosexualidad en la ventana. Lxs entrevistadxs plasman su existencia, sus identidades, su sentir cómodo, placentero y refugio en sus casas, es decir, habitan una materialidad espacial y logran que sea un hogar desde donde dialogan con el entorno en el que se desenvuelven (Buttimer, 1980; Heidegger, 2014).

La casa asociada a la vejez está plasmada de itinerarios, de símbolos y significados que mantienen restos de sus cursos de vida (Rowles, 2017; Rowles y Chaudhury, 2005). Por esta razón, lxs entrevistadxs hacen comparaciones con sus primeros hogares, con ese rechazo de la familia nuclear en sus juventudes y lo reivindican con la evocación de sentimientos de calidez, de comodidad, de amor y de triunfo. El sentimiento de triunfo en el régimen heteropatriarcal se evidencia con la comparación que hace Darío con su amigo Rogelio, la vejez contrasexual en familias extensas no puede ser performada libremente, la vigilancia de género controla y limita la vida sexual y social.

Las ahora vejezes contrasexuales que rompieron con los códigos y valores de la familia tradicional en los años sesenta, setenta y ochenta, han construido un hogar de liberación, como lo aclara Darío. Tener el hogar propio implica una agencia de lxs sujetxs y de la vejez, poder recrear sus propias existencias en sus espacios independientemente de los estatutos del edadismo tradicional. El sentimiento de propiedad, de pertenencia y arraigo le dan a la casa ese carácter territorial (Claval, 2010; Rowles, 2018; Visser, 2015), donde despliegan la libertad de estar y colocar sus normas y reglas.

La casa como espacio doméstico se vincula a la vida cotidiana. Habitar la casa es una práctica espacial porque lxs sujetxs se identifican con su espacio (Staszak, 2001; Seamon, 1979). Ahí entonces, la geograficidad de reconocer su cuerpo, sus gustos, sus placeres, sus emociones parten de ese lugar, donde el ser se despliega y se imprime. En la casa se encuentra en un constante proceso de regeneración, de descanso, de alivio y de relajamiento y calidez (Bachelard, 2012; Seamon, 1979). Entonces, los objetos y materialidades que le dan sentido a la vida cotidiana de las contrasexualidades es la forma de entender cómo habitan Tijuana. Por ejemplo, cuando Gloria menciona que el vecindario ya identifica su hogar, como la señora que vende comida, una señora transexual. Darío, menciona que la bandera gay se encuentra en la ventana a la calle de su departamento y el de Eustolia, quien es su vecina.

La residencia va más allá de un sentido de materialidad es el lugar del refugio de las vejezes cuando enferman como es el caso de Andrea, que su vida transcurre, la mayor parte del tiempo en la casa, de ahí que el sentido de hogar se asocie a los sentimientos y las emociones. Esto es un claro ejemplo de la diferencia entre espacio y lugar, el primero es la realidad objetiva de distancias, extensiones y materialidades; el segundo es la subjetividad, las sensaciones y las

percepciones de lxs sujetxs que le otorgan identidad al primero (Tuan, 1974; 1971; Relph, 1976). Así se puede diferenciar entre casa y el sentido de hogar. Por ejemplo, Andrea identifica cuales son esos lugares dentro de su casa que le dan sentido al transcurrir de su vida, el comedor y la cocina donde convive con su hijo, la comodidad de su sillón al escribir o leer, la calidez de convivir con sus mascotas, su cuerpo se territorializa en la casa.

Es decir, que la casa tiene ese carácter territorial (Rowles, 2017; Herron, 2017), puesto que sus habitantes delimitan a través de sus conductas los códigos de convivencia en los que se elucidan las relaciones de poder, los valores que les van a identificar como la casa familiar, los límites con el exterior y el sentido de seguridad. La casa como territorio germina del estar, de apropiarse, de permanecer espacial y temporalmente las corporeidades de lxs sujetxs (Seamon, 1979; Bachelard, 2012). Para las vejeces el hogar se convierte en ese territorio que les protege y les resguarda del caos, de la poca amabilidad urbana que no está diseñada para ellxs, pero también de los cambios fisiológicos, de la enfermedad, del cansancio, de la poca movilidad motriz, de los malestares emocionales. El territorio gestiona con otros los códigos de comportamiento de sus habitantes (Di Meo, 2005; Relph, 1976), entonces la casa y su componente territorial está en continuo movimiento al interior, pero también hacia el exterior negociando su reconocimiento.

En este sentido, las fronteras territoriales de los hogares son delimitadas por los sentimientos, las emociones y las sensaciones de desplegar su existencia en ese lugar. Como menciona Seamon (1979), es un sujetx-sentimiento que imprime su interioridad, su experiencia en el mundo como geronte, su trayectoria de vida, sus narrativas corporales, su memoria y sus horizontes nuevos.

De esta manera, se configura primer gerontoespacio. Darío configura su gerontoespacio con sus divas, con sus musas de juventudes, desde lo sonoro hasta lo visual. Con la forma de comprenderse como homosexual en la vejez, el triunfo de tener un hogar y una familia, expectativas que en su juventud no se creían viables, al igual que para Eustolia, Andrea o Gloria. En el caso de Eustolia, la pareja con quien vive, aunque mencione que no se noten los 20 años de diferencia, queda plasmado que sus corporeidades en amasiato se han apropiado de aquel departamento. En la cotidianidad de Eustolia y Martha el sentimiento acogedor de cocinar, de

convivir en pareja, desprende los sentimientos de lealtad, de amor y calidez, conformando un hogar lesboparental.

De esta manera, la conformación de hogares contrasexuales, en estos testimonios tiene un sentido positivo de su casa como gerontoespacio. Sin embargo, las emociones negativas también delimitan el sentido de hogar en las casas, en las cotidianidades de vejez contrasexuales violentadas o con un sentimiento de soledad y enfermedad.

“Yo vivo en la colonia Buenos Aires, ahí cerca viven mis hermanos, hermanas y sobrinos, algunos primos, pero casi no nos vemos. Seguro es porque traigo amantes a la casa, pero a mí, me vale madre y meto a mis amantes para coger. Eso no les gusta mucho. [...] Pero la mayor parte del tiempo me la paso en calle, como en la calle, me voy a los bares. Me gusta, me siento más cómodo allá, que ir a mi chocita donde estoy solo, si me enfermo nadie va a verme. Ya soy un señor viejo, en cualquier momento viene la huesuda y valgo pito, prefiero que me gane a fuera con mis compas y no solo como perro. [...] Mi casa es chiquita, pero está en un terreno grande, oscura, no tengo grandes cosas. Está llena de cajas con papeles de mi trabajo, y fotos y revistas” **(Pedro)**

“Mira, ¿cómo te explico? ... ¡ya sabes que tengo vieja! ¡tengo 4 cabrones que son mis hijos y sus hijos! Todos viven en la casa, no puedo guardar mis cosas, porque todo ven. Me molestan mucho, me gritan, mi vieja también. ¡Yo que les di todo! De pasarla mal allá a estar pedo acá (en los bares), pues acá. Si no te creas, me han llegado a gritar que ya me muera, no más porque me impedo. [...] es más divertido andar de pito loco, tengo mi dinerito, no les pido nada. Solo llego a esa pocilga a dormir y tragar y a pelearme porque no me dejan estar a gusto. Tengo música, me regañan, estoy en el patio piteando, me regañan las nueras. Les digo algo los cabrones me echan pedo” **(Julio)**.

La dimensión territorial de las casas de Pedro y Julio detona esos juegos de poder, de comportamiento y de control del espacio (Di Meo, 2005; Raffestin, 2007). En la vejez la violencia, la exclusión u omisión de lxs sujetxs desvela que la llegada a esta etapa etaria es una pérdida de poder, de respeto y de reconocimiento (De Vries, 2015; De Beauvoir, 2017; Arber y Gin, 1996). La toma del espacio es importante porque se cumple la función del control sobre ella y el reconocimiento de cada uno de sus integrantes. Por ejemplo, Pedro fue expatriado de los lazos familiares consanguíneos, la conexión entre los hogares de los hermanos y primos germina en el reconocimiento. Para él su contrasexualidad ha sido el elemento de expulsión del territorio familiar, por lo que tampoco hay arraigo ni un sentido de pertenencia a su casa. los espacios públicos donde socializa tienen ese carácter de arraigo y apropiación debido al reconocimiento.

Para las vejez que han desprendido el sistema productivo de sus cuerpos, la casa se convierte en el lugar de reposo, el goce de sus pensiones, la convivencia y reconocimiento familiar, así como la contemplación de su existencia a lo largo de sus cursos de vida (De Beauvoir, 2017;

Moody y Sasser, 2004; Moddy, 2002). Sin embargo, Julio ha generado una topofobia en su casa, considerándola una pocilga, tiene origen en la violencia que sus hijos ejercen hacia él. Las relaciones de poder que modelan su casa como territorio ahora son impuestas por los jóvenes, sus hijos. El gestionamiento de dichas relaciones de poder se evidencian en las violencias a las que se enfrenta Julio, las cuales operan en el sistema heteropatriarcal y edadista, el proveedor se convierte en una carga, en una cabeza que no aporta a la casa (De Beauvoir, 2017; Freixas, 2008). La esposa de Julio se encarga de los cuidados, como las vejez femeninas han estado destinadas (McMullin, 1996; Freixas, 2003). Pero él, al no aportar a las dinámicas de casa, justificando él que su trabajo ha terminado como proveedor, termina siendo excluido, incomodado, buscando en espacios contrasexuales ese reconocimiento, esos lazos familiares y redes de apoyo, emocional y sentimental, que en la vejez se convierten en columnas vertebrales para sopesar los cambios del deceso de la movilidad y las actividades sociales.

Estas condiciones de habitar las casas también ponen de relieve el bienestar emocional. En los testimonios recogidos, Pedro y Julio asocian un sentimiento negativo, un rechazo al lugar donde dejan caer su ser después de que la vida social se ha apagado. A diferencia de los primeros testimonios, ellos no moran en sus casas, la topofobia que han construido en ellas detona una incomodidad de su ser. Durante las entrevistas se pudo evidenciar la tristeza, la frustración y el coraje.

Pedro ha asociado su casa con la obscuridad, con lo negro y el desorden. El sentimiento de soledad es evidente en su narrativa, la cual me la comparte mientras bebe cerveza y hace pausas continuas cuando recuerda cómo es su casa. Él idealiza su muerte en el espacio donde el sentido de hogar tiene sentido, es decir, donde socializa y se le reconoce. Pedro enfrenta la soledad, el vínculo familiar es débil, la vejez toma un sentido negativo donde la muerte se convierte en un imaginario constante (Vázquez, 2003; Ronzón, 2003; Garrocho, 2013). Por su parte Julio, con la voz entrecortada narra las violencias a las que está sujetx. El tema de la muerte surge como la posibilidad que rescate de las condiciones en que ahora vive. La rutina de su vida social en bares, cantinas y lugares de encuentro pareciera que no son por un impulso genuino, el descanso y el permanecer en casa son un anhelo presente. La muerte en la vejez está asociada al final de los días y el reconocimiento de sus momentos más importantes de su biografía, a los cuidados,

la asistencia, atender la enfermedad y las discapacidades que se corporeizan (Rowles, 1978; Vázquez, 2003; Nair, 2005).

Cuando se discute la casa como espacio nodal de la existencia de los humanos refiere siempre a comprender que es el punto de partida para el inicio o final de las actividades sociales, del mundo cotidiano, del replanteamiento de los valores y las normas (Bachelard, 2012; Heidegger, 1994). Morar en este mundo, se convierte en un despliegue de esas normas que como sujetos habitantes colocamos en nuestros espacios íntimos para entendernos como individuos sociales y nuestra trascendencia en el mundo (Giglia, 2012; Bachelard, 2012). Por ello, la casa se convierte en formas de reconocimiento social, como ciudadanos, como habitantes y como sujetos, y nuestras formas de relacionarnos en familia queda plasmada en esas viviendas, en ese sentido simbólico y significativo que nos identifica (Bachelard, 2012).

La vejez como fenómeno biológico, social, cultural y político es entendida por los cambios físicos y semióticos en la corporeidad, y por la performatividad de ella en los distintos espacios. Pero precisamente, como parte de una de las premisas planteadas en esta investigación, hay un encuentro consigo mismo por parte de los sujetos, esa intimidad donde pueden ver sus corporeidades y tener esa capacidad de consciencia del paso del tiempo, no sólo a la mirada y la lectura de los demás, sino de ellos mismos. Es precisamente la casa como primer espacio donde se percatan que la vejez comienza a territorializarse en sus cuerpos, como se discutió en el capítulo V, y desde donde ahora experimentaran el mundo. Es decir, su geograficidad toma sentido desde la intimidad de sus hogares, antes de salir al espacio público donde acontece la vida social.

Por ello, en estos testimonios, la ausencia de la familia, la cercanía o el rechazo, o bien la conformación de redes familiares no consanguíneas, son tan importantes para comprender el sentido de habitar sus hogares o de comprender su existencia en sus casas. La casa de los maricones, de las vestidas, de las lenchas, de las marimachas, de los putos o los invertidos tienen un distintivo en los vecindarios donde se encuentran. Las dinámicas familiares o las dinámicas que acontecen adentro de esas viviendas le dan identidad, singularidad, asociados a los sujetos-cuerpos que se desenvuelven en ellas (Seamon, 1979; Pijpers, 2020; Rowles, 2017; Peace, Holland y Kellaher, 2005). Las casas identifican a las familias y los miembros que en ella habitan y viceversa, tal como lo refieren los siguientes testimonios.

“Cuando llegamos a vivir aquí, la gente sí se espantaba. Había unos niños que me aventaban jitomates, molestaban a mi hijo, me gritaban cosas. Con el tiempo nos fuimos adaptando y ellos adaptándose a nosotros. Pero la casa quedó marcada, y sí, ¡aquí vivo yo! No somos la familia tradicional ni esas cosas; soy una mujer trabajadora, me compré mi casa, me enfrenté en el campo de la ingeniería a mi transición. Y ahora puedo gozar de todas esas pedradas con mis lujitos. Yo siempre educada, así nos hicimos respetar, aunque no mantengo relación estrecha con los vecinos” **(Andrea)**.

“Mi casita es hermosa, siempre limpia, siempre rica, siempre a gusto, siempre toda... mis vecinos me quieren mucho y mira que, en esas casitas de interés, son casi de cartón se escucha todo. Así que los vecinos escuchan mis pláticas con mis mujeres, el sexo, los gemidos. Todo. Nunca he escuchado que digan algo malo, o grosero, pero al principio que veían salir a mis amigas, me decían si eran mis sobrinas, o se asombraban que me besarán con ellas en la banqueta. ¡Ya los curtimos! ¡Ya están curados de espanto!” **(Edelmira)**.

“Hombres van, hombres vienen. Joterías a fuera del edificio, la bandera gay en la ventana. Madonna a todo volumen. Nalgadas y besos afuera en la calle. Así soy, así me quieren los vecinos. Son muchos años, ahora ya soy Don Darío. No tengo familia-familia (consanguínea), de repente veo a mi hermana, pero me dan huevita; pero mi familia es Eustolia, Martha, Rogelio, Mario, Francisco, Penélope... en fin, muchos, porque con ellos he disfrutado y compartido todo. Mi casa es de ellos, viene mucho y los vecinos ya saben quiénes son. Si estoy enfermo, ellos vienen. Ese es el sentido real de la familia; y no es una familia normal, son esos que hacen las joterías en la calle” **(Darío)**.

“Cuando hables con Darío te lo dirá, pero nuestra casa es como un dúplex, siempre está metido Darío o nosotras en su casa. Somos como hermanos, y nos preocupamos entre nosotros. Antes de venirme a vivir aquí, yo visitaba mucho Darío y me decían los vecinos: ¿vienes a ver a tu hermano? [...] A Martha la conocen como la esposa de la maestra, no ha habido problema con eso” **(Eustolia)**.

“Acá en casa, me gusta estar solo, traigo a mis chavitos, y nadie me molesta. Siempre me la paso aquí, casi no salgo, solo a lo esencial [...] Digamos que mi familia, un poco serían mis inquilinos, les rento, compartimos espacio, platicamos, y se quedan mucho tiempo. Cuando se van siento nostalgia, y es volver a acostumbrarse a los nuevos inquilinos. Todos mis inquilinos son homosexuales, pues promociono mis cuartos en Grindr, Manhunt y grupos gay en Facebook. Esto es como la pensión de los mariquitas. Yo no le he contado a los vecinos, qué les importa, pero ya se dieron cuenta de eso, pues yo soltero, los chavos que vienen a verme, y todos los inquilinos son gays” **(Jesús)**.

Morar, habitar y apropiarse de las casas por parte de sus residentes implica que sus mundos internos son proyectados en aquella materialidad, sus subjetividades configuran lugares, entonces éstos se relacionan con el entorno en el que se encuentran ubicados (Buttimer, 1980; Tuan, 1974; Peace, Holland y Kellaher, 2005; Rowles, 1978; 2017). En estos testimonios, la performatividad de las vejeces contrasexuales va constituyendo, aprehendiendo e imprimiendo sus geografías, sus experiencias, sus normas, significados y símbolos a sus casas, con ello irrumpen en el espacio naturalizado como heterosexual y logran cotidianizarse para entrar en la dinámica del vecindario. Es decir, las geografías de las vejeces contrasexuales rompen con la heteropatriarcalidad espacial desde el primer espacio de socialización: la casa.

De este modo, hay que tener en cuenta que la casa o el espacio doméstico es donde los valores familiares, las expectativas de reproducción, de la educación alineada y alienada al sistema heteropatriarcal, identifica a sus miembros y habitantes. La casa de Andrea, Eustolia, Darío, Jesús y Edelmira, son un espacio irruptor con esos valores que el Estado y la sociedad han atribuido a las buenas costumbres y las familias tradicionales.

El caso de Andrea pone de relieve la transfobia y la ruptura con esos valores heterosexuales asociados a la casa. Una mujer transexual que tiene un hijo heterosexual configura un hogar contrasexual que desnaturaliza las relaciones familiares tradicionales que aprenden los miembros desde la niñez (Preciado, 2020). La presencia de las contrasexualidades irrumpe en las formas de educar la heterosexualidad, la casa de los raros se convierte en una otredad cuestiona la misma heterosexualidad (Butler, 2006; 1990). Aunado a ello, el hogar contrasexual de Andrea implica un cuestionamiento de la educación de los infantes, no solo ha sido el hecho de que more un cuerpo transitado, sino más bien, la parentalidad como autoridad máxima de una familia que rompe con la naturalización del género: papa pene, mama vulva.

Entonces, hay un vínculo interesalar del cuerpo-casa, donde el primero dota de significados el segundo a partir de sus performatividades, es decir, se proyectan en la materialidad de la casa el sentido contrasexual de vivir el mundo, sus actividades y afectos como sujetxs envejecidos, dando por resultado gerontoespacios privados, domésticos, íntimos. Los hogares contrasexuales dinamitan la heteropatriarcalidad naturalizada en los hogares y los barrios, iniciando así el proceso de queerificación (Islas, 2020). La queerificación implica la habitualidad de la presencia y existencia de las diversidad sexuales e identitarias que queda plasmada en los lugares donde acontece su vida, con estos actos se demuestra y se exhibe lo prostático y la fragilidad del género y la sexualidad heteronormadas (Islas, 2020; Preciado, 2020; Binnie, 1995; 1997).

En este sentido, aunque los testimonios de Eustolia, Edelmira, Jesús y Darío no pasaron por el proceso de Andrea, también significan un proceso de queerificación, una forma distinta de relacionarse y experimentar el mundo, que ha quedado plasmada en sus hogares. De esta manera, la contrasexualidad encarna en los cuerpos envejecidos generan micropolíticas en las que se reapropian de sus corporeidades como dadoras de placer, de amor, de emociones, de sentimientos, de odio, para cuestionar el sistema heteropatriarcal y edadista (Preciado, 2020).

Las muestras de afecto entre personas del mismo sexo afuera de las casas de los entrevistados son formas en las cuales estas prácticas se integran al paisaje del barrio y a las dinámicas de la ciudad. Asimismo, las formas de conformar los lazos familiares no consanguíneos cuestionan la naturalización de la familia proveniente de un matrimonio heterosexual. El sentimiento de hermandad entre Eustolia y Darío, o Edelmira y sus amigas lesbianas, cuestionan esas formas de integración familiar. Pese a que han sido bien asimilados entre sus vecinos, las dinámicas familiares, los valores y significados de sus casas siguen irrumpiendo con el imaginario hegemónico.

Para Jesús, el sentido de familia lo conforma por las dinámicas de arrendamiento, los códigos y significados que le dan forma a su hogar parten de la socialización entre homosexuales. La identidad homosexual le genera a él comodidad, estabilidad y afinidad con sus inquilinos, los códigos de la sexualidad se impregna en el espacio del hogar (Bell y Binnie, 2004; Binnie, 1995; Valentine, 2003), siendo él y su vejez quien dirige su espacio. De esta manera, la casa de Jesús en la cuadra donde se ubica es identificada él como propietario y las dinámicas que genera en ella al tener inquilinos únicamente homosexuales, elegidos por él con ciertas características que sean afines a sus gustos y expectativas para compartir su hogar.

Cabe señalar, que en los procesos de queerificación la sola identificación de las dinámicas de los hogares rompe con el estatus quo de la heterosexualidad, como lo dejan ver Jesús y Andrea, no es necesario mantener relaciones estrechas con o vecinos, como el caso de Darío, Eustolia y Edelmira. Más bien, en el reconocimiento y el nombramiento de lo no heterosexual, la micropolítica subversiva reconoce una otredad que cuestiona la naturalización de los hogares tradicionales.

Los hogares de las contrasexualidades, como gerontoespacios, tienen una dimensión territorial, dinamizados por emociones, sentimientos, imaginarios y proyecciones que componen las normas de comportamiento en ellos para recrearse como sujetxs en su vejez (Rowles, 2018; Pijpers, 2020). Este sentido territorial tiene como punto nodal que lxs sujetxs que habitan sus casas comprendan sus comportamientos y los plasmen en esos espacios, para hacer conciencia del paso del tiempo de en sus cuerpos, pero mirados a través de la materialidad y el sentido de experiencia de sus hogares (Rowles, 2018; Peace, Holland y Kellaher, 2004). Es decir, que, en la forma en como ellos disponen de sus hogares y se apropian de él pueden ver expresadas sus

biografías y cursos de vida, por ejemplo, los objetos, los recursos, las memorias, las relaciones familiares o relaciones intergeneracionales. Así como las emociones y afectos que se desprenden de su cotidiano vivir que permiten diferenciar sus hogares de los demás. En el caso de Julio y Pedro, sus territorios están en constante disputa, el sentido de hogar que encuentran en el espacio público con otras dinámicas se encuentra en constante tensión y negociación con sus casas para lograr compenetrar ese sentido de familia, de comodidad, de plenitud, con los que se asocia el estar en casa.

En este sentido, el proceso de queerificación que las casas de las vejeces contrasexuales inician, son producto de ese territorio donde las fronteras con la heteropatriarcalidad están en constante dinamismo. Esto es producto de la práctica de morar, de habitar, de vacías el ser en la casa que es refugio y terruño en el mundo para comprenderlo y relacionarse con é (Bacherlard, 2012; Giglia, 2012; Tuan, 1971; 1974). Entonces, la casa no es un espacio donde sólo ocurre lo íntimo, o donde la vida social de lo público no pasa, todo contrario, existe una relación intrínseca y honda con ese mundo exterior, con el que se negocia, donde los cuerpos de lxs sujetxs son formados y modelados por los sistemas hegemónicos, que dan por resultado las hexis corporales (Preciado, 2020; Bourdieu, 1999). Sin embargo, desde los hogares también se contravienen esos sistemas de la heteropatriarcalidad instaurada en el Estado, en las políticas, en la economía y en la cultura. Así, los hogares de las vejeces jotas, lenchas o vestidas irrumpen y generan tensiones que transforman las dinámicas socioculturales, más allá de los bares, o las saunas o los lugares de encuentro contrasexuales donde las juventudes se dejan ver.

Si las vejeces están asociadas o relegadas socioculturalmente a los espacios domésticos, a los hogares, más que a la vida social acelerada; y si las contrasexualidades tienen mayor visibilidad durante su juventud y su ocupación en las ciudades se encuentran en los lugares de comercio y ocio. Entonces, algunas vejeces contrasexuales mantienen esa viabilidad en los barrios, en los hogares y en la vida cotidiana desde donde subvierten y contribuyen a su queerificación.

## 7.2 Territorios gerontos y contrasexuales en Tijuana: entre topofilias y topofobias

Habitar es permanecer y generar raíces, generar imágenes y delimitar las rutas por las que dejamos que conducimos nuestras vidas para existir y dialogar con los demás (Buttimer, 1980; Heidegger, 1994). Arraigarse a un lugar implica tiempo, al igual que articular los territorios personales (Seamon, 1979; Buttimer, 1980). En ese tiempo de construcción lxs sujetxs sienten, se emocionan, perciben y proyectan en el transcurrir de sus vidas, creando sus propios mundos e imágenes sobre la ciudad a partir de los diálogos que se entretienen con ella y sus geografías.

El territorio es aquella extensión espacial que cohesiona las prácticas de lxs sujetxs, vertiendo en él costumbres, aspiraciones, creencias que le dan sentido a sus existir (Claval, 2002; Lindón, 2011; Di Meo, 2005; 1999; Raffestin, 2007). La dimensión territorial se constituye mediante elementos en común como sujetxs atravesados por ciertas categorías sociales, que significan los lugares que lo integran con una red de normas, valores y símbolos que les da cohesión e identidad como comunidad. Al mismo tiempo se inscriben en las corporeidades de los habitantes del territorio diálogos que devienen en las narrativas corporales, resultado de las geografías.

Esto quiere decir que el territorio está conformado por un componente social y otro experiencial resultado del cotidiano vivido (Di Meo, 2005; Claval, 2010; Lindón, 2011; 2006), y, por lo tanto, la movilidad de lxs sujetxs propicia que sean extensiones que no mantienen una continuidad física pero sí emocional. Con ello la narrativa corporal cohesiona cada uno de los fragmentos del territorio, dinamizadas por las emociones, los sentimientos y las experiencias vertidas en él, es decir, las territorialidades (Seamon, 1979; Relph, 1976; Lindón, 2010).

De esta manera, para los entrevistados su casa es el nodo desde donde se teje el territorio que configuran en Tijuana, al que se extiende el vecindario, los bares o los lugares de encuentro, donde mantienen prácticas de socialización. Sin embargo, existen otros espacios de socialización que se integran a sus territorios en Tijuana, tales como el trabajo y las prácticas religiosas.

“Tengo mi negocio de viajes, gracias a dios trabajo. El ambiente en el trabajo es super relax, los chavos con quienes trabajo echamos relajo. En el mismo lugar hay otro negocio donde se hacen calzones, muchos clientes son gays, ¡así que ya sabrás! También trabajo en la organización LGBT de Tijuana, esto tiene que

ser agradable, si no que pesado, pero los chavos se prestan bien para eso, yo hablo hasta por los codos, así que aburrirnos, ¡no! [...] a veces organizamos salidas a bares. En lo personal me gusta venir casi siempre a echar café acá al Yei Yei Y echarme mi taco de ojo viendo los chavos pasar por la Revu” (**Andrés**).

“No todo es desmadre como me has conocido. Trabajo, he sido profesora de ciencias matemáticas en prepa, ya ando a punto de jubilarme. Hace unos años era incómodo por los profesores que me veían con Martha en la Plaza Santa Cecilia, o con Darío que es un desmadre, pero como que se calmó todo eso. Bueno, algunas profesoras me dejaron de hablar, pero me vale. [...] También, voy a misa, no por ser lencha dejé de creer en mi dios, eso es aparte de las marranadas que ha hecho la iglesia de excluirnos, dios no es así” (**Eustolia**).

“Me gusta ir a misa, me defino como católica. Voy cada semana, a misa o solo a rezar y pedirle por mi salud. Obvio todos me voltean a ver cuándo entro a la catedral, o estoy formada para recibir la hostia, pero a mí me dejó de importar cuando el padre me dijo que voy a conectarme con Dios y que soy hija de él como todos los demás. Me encomiendo mucho, le pido mucho por estos dolores horribles. Toda mi vida me ha ayudado, si sigo viva es por él y por mi virgencita de Guadalupe, por eso siempre vengo a la catedral hasta el centro” (**Gloria**).

“Sin que te puedas burlar, si soy bien caliente y gruñón, pero también voy a la iglesia. Me vale pitos el padre y esas chingaderas, yo por a la casa de Dios. Voy a pedirle, voy a rezarle, voy arrepentido a veces de mis pendejadas que hago. Pero también le doy las gracias porque sé que él me quiere, así como soy, no hay más. Si me muero, que ya ando más pa’ allá, muero en paz con él (Dios), nada más” (**Pedro**).

La movilidad de lxs sujetxs propicia que se añadan lugares donde su vida queda plasmada, se pueden mover, pero siempre se encuentran en un lugar (Lindón, 2011; Dardel, 1952), con el que interactúan y del que al hacerse habituales sus prácticas lo aprehenden a sus geografías, performando su identidad, su género y su vejez. Las prácticas laborales definitivamente integran y delinean los territorios de las contrasexualidades, su identidad y el reconocimiento de sus estructuras familiares o expectativas dotan de sentido esos lugares.

Las geografías laborales de Andrés y Eustolia como una forma de asumir sus identidades como gay y lesbiana contribuye a reconocerse, reivindicarse y la performatividad de la edad como parte de un dialogo con el mundo. Existe entonces, un vínculo y arraigamiento emocional y sentimental del paso del tiempo en esos lugares (Seamon, 1979; Buttimer, 1980; Rowles, 2018). Por una parte, la topofilia generada por Andrés al estar en un lugar con un sentido gay, de comodidad, de prácticas sociales que terminan en ir al café Yei en la avenida revolución. Empero, para Eustolia, su performatividad como mujer lesbiana implicó la irrupción en un espacio que forma parte de su vida, pero que con el paso de los años la sensación de incomodidad y las hostilidades con sus compañeras y compañeros han matizado y complejizando su experiencia en el lugar de trabajo.

Cuando Eric Dardel hablaba de geografías, precisamente apuntaba a las huellas que las trayectorias de los recorridos de lxs sujetxs dejan en los espacios por los que pasan, y a su vez cómo éstos integran las complejidades espaciales a sus vidas para poder entenderse. Por lo tanto, Andrés, Eustolia y Gloria generan un impacto en los lugares que añaden a sus geografías de la vida cotidiana. En el testimonio de Gloria es evidente que la práctica religiosa es importante para el entender su identidad y sobrellevar su enfermedad corporal, producto de las intervenciones estéticas en su juventud.

Las prácticas religiosas en las contrasexualidades implican una irrupción en los ideales hegemónicos de la heteropatriarcalidad católica, su presencia, su cuerpo, su performatividad en ese territorio heterosexual, subvierte todos los cánones teológicos, morales y culturales (Islas, 2018). De igual manera, Eustolia pone de relieve que la religión es parte importante de sus geografías, la iglesia se integra a su territorio y su forma de habitar Tijuana.

Para las vejeces contrasexuales la religión forma parte de sus trayectorias de vida, independientemente de las exclusiones de sus familias, o del estigma sociocultural basándose en los valores religiosos (Islas, 2018; Bárcenas, 2014). La educación religiosa está tan aprehendida y arraigada en las vejeces, en sus contextos de infancia y juventud, más del 95% de la población se define como católica y el restante de alguna otra práctica religiosa (INEGI, 2020). Entonces, las prácticas religiosas forman parte importante de la forma de entender la vejez, en tanto que también contribuye a mitigar las afecciones de las enfermedades, de las violencias exteriores y del acercamiento a la muerte (Swartz, et al. 2015; Vázquez, 2003). Pedro asiste a la iglesia para anticipar su paz y bienestar emocional con el sistema de creencias en el cual ha basado sus acciones para clasificar el mundo desde la moralidad y la ética (Dobbelaere, 1994; Sota, 2013).

En este sentido, las geografías en los espacios religiosos implican momentos de sociabilidad, de irrupción, de diálogo entre el cuerpo contrasexual entendido desde la práctica espiritual y el mundo heteronormado. La presencia de las contrasexualidades en las iglesias católicas implica una disputa por la naturalización del espacio, por su ocupación y una forma de reivindicación, de apropiación y arraigo que subvierte y transgrede desde las corporeidades (Islas, 2020; Bárcenas, 2014; 2015). Pedro y Gloria asocian sus prácticas religiosas con un proceso de desestigmatización de sus cuerpos contrasexuales, por no convenir en la

heterosexualidad reproductiva, y es, desde la teología, Dios y la virgen como autoridades quienes limpian y drenan, los sentimientos de culpa y vergüenza que el sistema cultural desde los valores religiosos ha impregnado en ellos.

A pesar de estos espacios en los que se juega el diálogo por la inclusión, el reconocimiento, pero sobre todo que es parte integral de la forma de entender el envejecimiento desde la contrasexualidad también está la contraparte de la incomodidad, del malestar y de la experiencia negativa. Es decir, las topofobias que también se integran a los territorios de las vejeces contrasexuales.

“Me estoy atendiendo mis dolencias del cuerpo. Pero odio ir con ese médico, bueno he ido con muchos y en general siempre me tratan igual, groseros. No me ponen mi nombre Gloria, me exigen el nombre de verdad que porque se los piden en sus expedientes. Es feo estar así, no son empáticos y luego me querían cobrar millonadas por sacarme de apoco esto, cuando me quejé, me dijo: ¡ni que yo le hubiera dicho que no aceptara su vida como es! ¡Méndigos! Así, doctores y doctoras. Con el que voy ahorita, es agrio, pero si hace que no me duela tanto, me inyecta una sustancia para calamar el dolor. Voy cada tres o cuatro semanas” (Gloria).

“Cuando voy al banco o a recoger la pensión, no puedo ir en faldas o mi peluca porque a fuerza tienen que ver que soy yo el de la credencial. O sea, parecer hombre, solo porque en mi identificación hay un nombre de hombre, ¿esa chingadera qué? la primera vez que fui me regresaron, tuve una discusión, pero prefiero evitarme esas situaciones, entre más rápido mejor. Lo de siempre, que no me parezco y que cualquiera podría ser yo. Con eso tengo que lidiar” (Andrea)

Hasta este año se ha aprobado la ley de cambio de sexo en Baja California, los procesos institucionales para evitar la transfobia, también ya tipificada como delito, serán lentos. Los cambios para reconocer a las contrasexualidades desde las estructuras son más lentos y los actos de violencia se justifican en ellos (Preciado, 2020; Aguirre, 2020). A pesar de esto, las geografías de Gloria y Andrea, mujeres transexuales, configuradas en espacios institucionales implican violencias a sus identidades y sus corporeidades. La transfobia inicia desde el no reconocimiento del nombre de las mujeres trans, Gloria y Andrea son desdibujadas para traer al presente el pasado de una onomástica que le desagrada. En sus cuerpos transterritorializados, con el llamado *deadname*, que refiere al no respeto por la nueva identidad y el nuevo nombre, existe una batalla con ese heteropatriarcado pretendiendo reterritorializar lo que ya ha quedado fuera: las biopolíticas del género, del sexo y de la sexualidad (Preciado, 2020). El acto transfóbico radica en la pretensión de una coherencia entre el nombre masculino con la performatividad de Gloria y Andrea, es decir, una naturalización de prótesis de género como los son nombres para biologizar elementos socioculturales de los cuerpos sexuados.

El territorio delimita las normas, las costumbres y las cosmovisiones, pero hay una o unas otredades que les significan, es decir, ser lo que no se es. Por lo tanto, en estas tensiones, la heteropatriarcalidad pretende disputar su naturalización, su permanencia y hegemonía sobre las corporeidades (Edelman, 2005; Johnston, 2016; Islas, 2020; Preciado, 2020). Entonces, el banco, el consultorio o la oficina de pensiones son irrumpidas por los cuerpos de mujeres que, a lo largo de sus trayectorias, ahora como mujeres envejecidas, que demandan atenciones y servicios, dejando ver la poca o nula preparación para atender estas experiencias. Entonces, la vejez adquiere dimensiones performativas dependiendo de los lugares donde se encuentre, y se mantiene inmersa en relaciones de poder desde donde ejerce su agencia identitaria y de resistencia ante las violencias a las que están expuestas. Las instituciones han naturalizado una vejez única heterosexual, los servicios médicos, los servicios de atención ciudadana o inclusive las residencias para adultos mayores, asociándola a la abuelidad, al matrimonio o a la viudez.

“Una vez fui al ginecólogo porque tenía infección, hacía años que no iba. Entonces, me preguntó el médico si tenía hijos o si tenía esposo. La cara de imbécil que puso cuando le dije que no, que era lesbiana. Su actitud cambió totalmente. Dejé de ir. Pero es algo que hablo con amigas de mi edad, ¿por qué se asombran?” **(Edelmira)**.

“Odio que siempre que voy a un servicio, médico, al IFE cuando saqué mi credencia para votar me preguntaran si iba acompañado de mi esposa o alguno de mis hijos. No tengo que dar explicaciones. Y por quedarme callado una vez en el Emilia (supermercado local en Playas de Tijuana), varias veces la cajera me decía: ¡ay le tocó ahora hacer el mandado, ¿y su esposa?! ¡qué coraje! No entiendo porque les interesa eso. Ahora ya voy a la Walmart o a la Calimax a comprar” **(Jesús)**.

“El padrecito Luis me recomendó ir a una casa de retiro para adultos mayores, allá cerca de Playas de Tijuana. Lo contemplé, y cuando fui, pues me comentaron que dónde estaba mi esposa, mis hijos, mis nietos... que era una casa muy familiar y que era necesario que alguien estuviera al pendiente. No me quedé, y no volví a buscar” **(Pedro)**.

Asumir que en la vejez hay descendencia o que hubo una familia formada es negar e invisibilizar múltiples experiencias de las formas de vivirla. Asocial una familia, una esposa o esposo es una forma de implantar un esquema heterosexual y no percatarse de las necesidades específicas de cada sujeto o de sus biografías (Pijpers, 2020; Kimmel, 2015), como se puede dar en el caso de Pedro y Edelmira. El sentimiento de extrañeza, de imposición y de rechazo, al asumirse como lesbiana en el caso de Edelmira, o para Pedro que no cuenta con una red familiar de apoyo cuyos miembros cumplan la función de hijos, de esposa o de nietos. Entonces, los espacios están destinados a la reproducción de las normas heteropatriarcales, de las normas de género y cualquiera que los subvierta genera reacciones de enfado o rechazo como la lesbofobia y transfobia de los médicos. O bien, la decisión de Jesús de no realizar las comparas en el

supermercado local donde se espera que los valores familiares tradicionales se reproduzcan en sus comercios.

De esta manera, los espacios topofóbicos también se integran a los territorios de las contrasexualidades en la vejez, para delimitar sus lugares de acción, de socialización. Cabe señalar, que los vínculos emocionales que se realizan con dichos lugares propician que se entretejan redes simbólicas que propician la cohesión para darle sentido a sus vidas en Tijuana. Es decir, las territorialidades son esos elementos simbólicos, emocionales, sentimentales de las geografías de lxs sujetxs (Seamon, 1979; Relph, 1976; Lindón, 2010), las cuales se vinculan y entretejen para conformar sus geografías de la vida cotidiana. Las territorialidades permiten, entonces, que los lugares donde acontece la vida, que no están físicamente continuos, mantengan esa cohesión sentimental y emocional por parte de ellxs sujetxs, con lo cual le da sentido y forma al territorio (Di Meo, 2005; 1999; Lévy, 1999).

De esta manera, habitar Tijuana siendo vieja, viejo o vieje contrasexual implica la selección de lugares donde la vejez y la identidad sexual es performada. Desde esos lugares, como la casa, el vecindario, la iglesia, el trabajo, los bares o los lugares de cruising, las vejeces contrasexuales contribuyen a las dinámicas urbanas de Tijuana. Una ciudad donde las contrasexualidades tienen sus espacios de socialización como lo es La Plaza Santa Cecilia, de la que se ha hablado en el capítulo anterior, y que es crucial para entender la vejez y el proceso de envejecimiento.

No es posible comprender, entonces, los territorios de las vejeces contrasexuales como pequeños hologramas individuales, sino más bien mantienen relaciones con otras escalas espaciales y territorios (Sacks, 1997; Raffestin, 1993; Di Meo, 2005; 1999). Por ejemplo, los entrevistados tienen puntos en común que convergen para la estructura de sus territorios, como la iglesia, que en el imaginario de valores católicos y socioculturales existe una exclusión hacia las diversidades sexo genéricas. Sin embargo, el proceso de sexualización ha propiciado una reapropiación de ese discurso para que Pedro, Gloria y Eustolia logren comprender su identidad sexual, su vejez, sus afecciones y perspectivas de vida, como la muerte, desde otro lugar de enunciación. O bien, la violencia estructural de instituciones o de servicios médicos que mantienen expectativas de vida en la vejez, pero que los testimonios recogidos aquí colocan esta etapa etaria como una performatividad que rompe con los esquemas y los relojes sociales esperados desde la heteropatriarcalidad edadista. Finalmente, cada uno de los lugares está

dotado de esa vejez, de ese sentido contrasexual que a lo largo de las trayectorias de vida se ha complejizado y que la misma Tijuana ha modelado como parte una ciudad cosmopolita.

En este sentido, cuando se expresa en esta investigación sobre los territorios y las territorialidades de las vejeces contrasexuales, implica que en sus cotidianidades se entretienen con el fluir de la urbanidad (Lindón, 2010; 2006). Las materialidades de los lugares se vuelven simbólicas, sentidas, experimentadas, subvertidas y replanteadas, así como también queerificadas, cuando la vejez encarnada en esos cuerpos abyectos para dejar su huella por el mundo (Lindón, 2011; Dardel, 1952), creando sus propios gerontoespacios desde donde se comprenden a ellos mismos en el mundo. La vejez no es una categoría social que implique la unión o la politización de lxs sujetxs entorno a su contrasexualidad, más sus territorios tienen implicaciones y transformaciones en los contornos donde se constituyen. Con esto quiero afirmar, que cada gerontoespacio que conforma los territorios impulsa la visibilidad una forma de envejecer distinta a las expectativas y relojes sociales, tan esperados para constituir una identidad de acuerdo con cada etapa etaria (Peace, Holland y Kellaheer, 2004; Orel y Fruhauf, 2015). Entonces, la vejez en las contrasexualidades se adhiere como una categoría más de subversión y de resistencia que dinamita las estructuras socioculturales de la sexualidad, de la identidad, el placer, el género y las implicaciones que ello con lleva, como la conformación de familias y los valores que se implantan en los hogares.

## **Conclusiones. Nunca se vuelve al clóset: la politicidad de la corporeidad geronta contrasexual**

*¿Volver al clóset en la vejez?*, es la pregunta que a lo largo de varios años me he hecho en torno hacia dónde nos dirigimos las generaciones contrasexuales ahora que tenemos más visibilidad, mayor empoderamiento y derechos políticos. Por ello, este cuestionamiento que le da título a mi investigación doctoral, y no de forma retórica. *¿Volver al clóset en la vejez contrasexual?*, la respuesta es rotundamente no, tan sólo la dimensión de ocupar y apropiarse del espacio por parte de las vejeces gerontas es distinta, acorde a sus cursos de vida, a las condiciones de la ciudad. Aquel ímpetu sexual e identitario de las juventudes contrasexuales de los años sesenta, setenta u ochenta sigue vivo e irrumpe de forma distinta, contraviene el sistema heteropatriarcal aún en la vejez.

No estar en el ojo del comercio LGBT actual o acallados a las voces de lxs activistas, no significa que las vejeces estén de nuevo en el clóset, todo lo contrario, siguen preparando y surcando vetas de activismo en sus cotidianidades, desde sus casas, sus vecindarios y colonias. La no ocupación del espacio público como lugar de politización no debe referir a un ‘enclosetamiento’, mas sí debe aperturar la mirada a reconocer otros lugares de enunciación surcados por las vejeces desde sus corporeidades y el tiempo, desde sus casas no heteronormadas y desde sus prácticas sexoafectivas, tal como se ha confeccionado en esta investigación.

En la elaboración de esta investigación me encontré con estereotipos y estigmas en torno a la vejez por parte de las contrasexualidades jóvenes. En estas la juventud parece que es la única forma del cuerpo en que se puede politizar a las contrasexualidades, en que se puede obtener más visibilidad y tener acceso a socializar y efectuar las condiciones sexoafectivas y placenteras libremente. Entonces, el clóset para los viejos, en el imaginario social, sí es un lugar para un cuerpo que con el paso del tiempo se despolitiza, se desgasta y pierde valor. Pareciera, que en los palimpsestos contrasexuales de la ciudad de Tijuana se han diluido los esfuerzos, las violencias, las luchas, lo lúdicos, las transgresiones y los triunfos de las generaciones anteriores.

Sin embargo, la respuesta sigue siendo no al clóset, no al olvido, no al aletargamiento de las vejeces en este sistema heteropatriarcal y viejista. Las contrasexualidades gerontas aún

transgreden y subvierten este sistema, ahora desde sus propias sus geografías corpóreas que envuelven las narrativas que han entretejido a lo largo de sus cursos de vida.

En este trabajo me pude percatar que las contrasexualidades gerontas en Tijuana aún mantienen ese halo politizado de su corporeidad que se refleja y se plasma en sus gerontoespacios, al hacerlos suyos, al apropiarlos y dotarlos de un sentido transgresor. Las charlas que tuve con Andrés, Andrea, Francisco, Gloria, Darío, Eustolia, Edelmira, Pedro y Julián, me abrieron los horizontes para comprender las trayectorias envueltas en relaciones de poder, entre la libertad y el castigo, la angustia y el placer de ser y estar en su Tijuana. Cada espacio y cada lugar que develaron lxs colaboradorxs está empapado de un sentido geronto y *queer*, que como lo dijo Gloria: “ser joto es aterrador para los demás, pero ser joto y viejo es doblemente aterrador porque enseñamos aquello que quieren enterrar”.

Es aquí, donde encuentro que las corporeidades gerontas contrasexuales siguen dinamitando el sistema heteropatriarcal. La politicidad de las contrasexualidades sigue vigente, permanentemente hasta la muerte, y sí, también evoluciona y se transforma con el paso del tiempo. Las relaciones de poder que se trazan en la materialidad lxs sujetxs intersectan las normas etarias y de género, por eso al subvertirlas y no acatarlas, detonan ese sentido político que las contrasexualidades han generado a lo largo de sus cursos de vida.

En este sentido, la trascendencia del cuerpo más allá de la materialidad, es un vehículo transgresor de la existencia. Y en las vejeces contrasexuales su cuerpo se convierte en un bunker que desestabiliza las ideas, las normas y reglas que deben seguir, al dar cuenta de las necesidades médicas, fisiológicas y sexuales. No puedo ocultar el impacto que los trazos de las rutas de lxs gerontes que entrevisté fue resultado de la evolución misma de la concepción de su materialidad, de los cuidados o descuidos, de las violencias y de los disfrutes de su vida.

El cuerpo en tanto materialidad mantiene una morfología cultural, no es en sí biológico. Y es precisamente esta materialidad arrugada, con canas, con calva o con expresiones del paso del tiempo en sus funciones metabólicas, las que lo hacen transgresor y político en este sistema heteropatriarcal que tiende a naturalizar todo y a moralizar desde discursos religiosos, médicos o políticos. Cuando Gloria me compartía las violencias médicas sobre su cuerpo, caí en cuenta que aún sigue rompiendo estructuras patriarcales sobre la naturalización del género, pero sobre todo que la narrativa corpórea es suficiente para elucidar la artificialidad de la vejez como

homogénea. Los trazos que se enmarcan en los cuerpos viejos contrasexuales son mapas que concentran historias y espacios vividos que visibilizaron otredades y geografías incógnitas. Entonces el cuerpo es aquel tiempo encarnado que configura una urdimbre con los espacios habitados, por ello, cada lugar como la Plaza Santa Cecilia, los lugares para cruising, las casas o los consultorios médicos, al performarla desde un cuerpo abyecto, lo posee, se apropia de ellos para dejar huella de su existir. Gracias a ello, configuran sus gerontoespacios como territorios, como terruños donde resguardan su existencia. El esquema de la otredad heterosexual para la lectura de un cuerpo viejo es derruido, transformado y cuestionado por las geografías de las contrasexualidades, los espacios quedan marcados, la experiencia los vuelve lugar y la cotidianidad les brinda ese sentido geronto y queer.

El cuerpo contrasexual envejece y a lo largo de esta investigación vislumbro que su evolución y transformación insta al miedo, que en muchas de las narrativas el proceso fue un poco caótico. La vejez tiende, entonces, a deconstruir la sexualidad, el placer, lo erótico, el orgasmo y el deseo, y al mismo tiempo trastoca las ideas naturalizadas de la genitalidad y sus funciones reproductivas y placenteras. Entonces, así, la vejez se vuelve contrasexual, se queerifica en los cuerpos que la encarnan, y que deconstruyen y derruyen los cánones de una sexualidad hegemónicamente heteropatriarcal. A nivel personal se destapó la caja de pandora de la sexualidad, la poco conocida, aquella que queda en el terruño del estigma y el estereotipo. La sexualidad abierta de las lesbianas, la plena exploración y los lugares pocos conocidos, como el que Eustolia me mostro y me llevó de la mano en su narrativa. Las estrategias para seguir siendo sexualmente activo en las narrativas Pedro, Gloria o Darío, que exploran los límites del placer y el orgasmo en sus cuerpos que culminan configurando gerontoespacios transgresores. Al mismo tiempo, en los cuerpos quedan rugosidades de las formas de tomar el espacio para las prácticas sexoafectivas, el *cruising* y los lugares de encuentro como prácticas tan bien aprehendidas que son el remedio infalible para el deleite visual o carnal. El cuerpo envejecido contrasexual mantiene narrativas aprehendidas a lo largo de su trayectoria de vida y apertura horizontes de una etapa que está presente y vigente como su existencia misma, no muere, no está en clóset, se muestra a la luz velada un viejismo al que hace frente.

De ahí que cuando pregunto *¿dónde están las vejeces contrasexuales?*, la respuesta es en todas partes, y sus cuerpos que delatan el paso del tiempo o la pertenencia a una cohorte son los

elementos disruptores que indican que no están escondidos, más bien, que siguen abriendo las brechas, tal como lo compartieron lxs colaboradores de esta investigación. Luego entonces, el argumento central que he planteado a manera de hipótesis ha sido demostrado con los testimonios recogidos: la vejez contrasexual es un acto político, transgresor y de agenciamiento. En los diferentes ámbitos de las vidas cotidianas de las contrasexualidades gerontas el cuerpo subvierte los cánones, desde la casa, los espacios de socialización y para las prácticas sexoafectivas, así como las formas de operarlas. La vejez sexo diversa se encarna y se performa en los actos sexuales, en el ejercicio del placer, en las presentaciones sociales y la conformación de la familia. El impacto político y comercial de las identidades LGBT olvidan que aquellos que abrieron esa brecha han envejecido y que su visibilidad ha estado marcada por la represión, la censura, el estigma y la marginalidad. Por ello, la vejez contrasexual, desde donde quiera que se performe, ya sea en los bares, los barrios, la calle o el internet, transgrede porque sexualiza y desnaturaliza identidades. Pero ¿acaso no todas las contrasexualidades somos sexualizadas en tanto que no obedecemos al régimen hegemónico?

La vida social de las contrasexualidades en tanto que se práctica la sexualidad no muere, no perece, está activa y se transforma, como se ha analizado en el capítulo VI. En esta evolución, se ejerce el placer, se siente el orgasmo, se despierta el deseo en la vejez, así como también la asexualidad, que derruye los constructos de una sexualidad obligatoriamente activa, pero que, en esta etapa, las contrasexualidades siguen erigiendo su identidad sexual. La sexualidad es una expresión de relaciones de poder (Weeks, 2012; Bersani y Philips, 2009; Foucault, 2009), y por lo tanto no es una pulsión puramente de la naturaleza animal que seguimos activando. Así como nos apropiamos de las casas, de los lugares o de la ciudad, también lo hacemos con el cuerpo y ello implica un proceso que va cambiando con el tiempo.

El cuerpo sexuado se constituye sobre lógicas políticas y como una tecnología de poder para conceder a los genitales la primacía orgásmica. Sin embargo, como lo plantea Preciado (2020) la contrasexualidad cuestiona esas formas de construir el placer, de comunicar el deseo entre dos cuerpos, en ello la vejez como lugar de ruptura y de transgresión viene a desestructurar esa primacía orgásmica. En los testimonios recogidos el cuerpo de las vejeces contrasexuales ha derruido los límites del placer genital, y el lugar que toman durante los actos sexuales. Si bien en las prácticas de cruising hay una organización espacial, el centro es el cuerpo joven que se

dispone al placer, las vejeces son las últimas en interactuar, permanecen en la periferia, pero mantienen la seguridad del grupo y del acto. Tener sexo como un acto de poder propicia un diálogo entre los participantes, establecen reglas, y las vejeces que practican el cruising comprenden que su vejez está situada en esa red micropolítica. Así, por ejemplo, las mujeres mayores en las saunas tienen un poder jerárquico, aunque a diferencia de los hombres homosexuales, el ejercicio de esa jerarquía sexual se realiza en espacios privados.

El ejercicio de la sexualidad en la vejez contrasexual fue uno de los planteamientos para confeccionar esta investigación., y a lo largo de este texto se dilucidó que las narrativas corporales también se gestan desde los lugares dónde se ejerce y los diálogos que se establecen con los otros cuerpos. Así, el replantear que las posibilidades del placer en las corporeidades son múltiples se dilucida al atravesar la vejez, el cuerpo viejo y su performatividad respecto a las pulsiones sexuales. Por ejemplo, el displacer en Pedro al sentirse satisfecho por solo ver el acto sexual o sentir las caricias, sin llegar al orgasmo eyaculador. O bien, la liberación de la sensibilidad erótica en las mujeres lesbianas al contacto con otra mujer. El común denominador de estas experiencias que desterritorializan el placer heteronormado y genitalista, es la espacialidad privada. La intimidad a puerta cerrada, ese pequeño territorio que se configura entre dos o más sujetxs, en las saunas, los cuartos oscuros, en los hoteles o en las casas, pactado por corporeidades que se alían para satisfacer el placer sexual, pero donde logran reconocer las diferencias temporales de sus cuerpos.

Asimismo, durante el trabajo de campo y el análisis de la información reparé en qué existen condiciones que también vanean e intervienen en la forma de constituir las geografías, tales como las condiciones socioeconómicas, el capital cultural, la educación y los ingresos. Las condiciones materiales de sus casas influyen, también en el bienestar emocional, las expectativas de vida o el acercamiento a la muerte. Aunado a ello, las vejeces con quienes trabajé representan un envejecimiento autosuficiente, hay movilidad; la enfermedad no limita la apropiación de espacios, la interacción ni el libre ejercicio de su sexualidad.

Entonces, ¿qué hay de aquellas contrasexualidades gerontas recluidas en casa? ¿La funcionalidad podría ser determinante para la no expresión de las sexualidades diversas? Quizá la respuesta nuevamente es no, porque en la arena de lo público no sólo se constituyen las contrasexualidades. Lo privado, la casa o lo doméstico también instituyen espacios de

socialización y politización, donde se puede observar los procesos de territorialización de la heteronormatividad o lo queer que pudieren estar en disputa con vejees contrasexuales cuya funcionalidad haya disminuido por diversas situaciones como la enfermedad o la discapacidad. Este tema deja abierta la ruta para indagar en aquellas realidades de vejees contrasexuales que no se encuentran en facultades óptimas para poder tener movilidad espacial y social, quizá los casos de Andrea y Gloria se vayan acercando a dichas condiciones debido a la enfermedad. O el caso de Pedro o Julián por el malestar emocional que parece indicar condiciones negativas a un mayor bienestar emocional. En consecuencia, la reflexión apuntaría a el habitar la casa en dichas condiciones y el asimilamiento de la vejez y la asociación con la dependencia.

En este sentido, otros aspectos que emergieron durante la investigación son la discriminación y las violencias hacia las vejees contrasexuales donde la frontera aterriza en sus corporeidades. Es decir, el viejismo es una realidad de la que pude darme cuenta en cada lugar contrasexual que visité, pero ésta se desvela cuando el fenotipo extranjero se convierte en un privilegio, donde ser geronte no es motivo de discriminación. La frontera que vive en Tijuana no sólo es a través de las garitas o el muro que divide a México de Estados Unidos, sino que se corporeiza, se aprehende a lxs sujetxs para clasificarlos y verter sobre ciertos cuerpos el viejismo y en otros valorar positivamente su vejez. La presencia de estadounidenses o extranjeros caucásicos en Tijuana forma parte de su paisaje, para la población LGBT, el *sugar daddy* dignifica la vejez del blanco, del extranjero del que se puede obtener una ganancia. La vejez blanca contrasexual es bien vista, asimilada y simpática, la interacción con ellos es una forma de cruzar esa frontera, de elevarse al ‘primer mundo’. En cambio, tal como Pedro o Julio me lo compartieron en algún momento, el ‘vie-joto’ mexicano sólo es el morbosos, el viejo verde.

Precisamente, en esa Tijuana hipersexualizada, migrante y cosmopolita, las voces de las sexualidades transgresoras gerontas se añaden a la complejidad urbana. Sí existen las vejees contrasexuales, ahí están habitando su Tijuana conquistada para el libre despliegue de sus identidades no heteronormativas. En la ciudad las contrasexualidades extienden un territorio queer viejo, de los otros espacios contrasexuales apropiados por los cuerpos jóvenes. Entonces, la corporeidad de las contrasexualidad en la vejez delimita las fronteras, encarnan el sentido subversivo de sus gerontoespacios en el centro de Tijuana para diferenciarse de otros espacios como el bar Latinos o Bigou. Estas corporeidades ponen en acción las narrativas encarnadas en

ellos dotándolos de una identidad propia de la vejez, lo que propicia que esta área de la ciudad de Tijuana sea identificada como vieja LGBT, los códigos de comportamiento logran diferenciarse de la avenida Revolución. Entonces, la performatividad de la vejez, al igual que de la sexualidad y las identidades, modela los lugares y los configura para diferenciarlos de la naturalización del espacio heterosexual y efebocentrista.

Tijuana la ciudad donde la sexualidad forma parte del paisaje urbano con las décadas, las sexualidades diversas lograron acuñarse. Y en ese mar de vitalidad nocturna, de espacios de ocio, de bares, de *table dance*, de burdeles y de sexo, las contrasexualidades gerontas han encontrado su nicho: la Plaza Santa Cecilia. Esta área de la ciudad es conocida como el lugar de las vejeces, pero también de la decadencia, de la pobreza de su infraestructura, de las pocas luces y el trabajo sexual. Esta realidad es una expresión de esa politicidad del cuerpo viejo, irrumpir con los relojes sociales heteronormativos de las identidades de los viejos. Las identidades contrasexuales se performan y se apropian de dichos lugares, ejerzan o no su sexualidad, la impronta está colocada en visibilizar otras posibilidad de envejecer.

En los testimonios recogidos, la vida nocturna y los bares parecen ser una opción cuasi única para la sociabilidad y la visibilidad de las capacidades eróticas y afectivas. Es importante señalar que cuando menciono las narrativas corporales éstas integran tiempos y espacios de los cursos de vida que les permiten dialogar con el mundo, repitiendo formas aprendidas de socialización donde su cuerpo es el vehículo y la materialidad que despliega los códigos y significados para entablar una relación con los lugares que visita. La forma de habitar los lugares, de situarse en ellos está dada por la experiencia previa, por las contingencias de la biografía (Rowles, 2018; Rowles y Chaudhury, 2005), las geografías del pasado delinean y forman las narrativas corporales para permanecer y experimentar los lugares ahora. Es decir, para los entrevistados, ir al bar, a las cantinas o los baños de vapor ha formado parte de su identidad, que en la vejez replicar dichas prácticas espaciales dilucida que es una narrativa corporal tan introyectada que su corporeidad sabe cómo moverse, cómo dialogar, como introducirse.

Empero, la performatividad de las corporeidades de las vejeces contrasexuales delimita los espacios en los que se siente cómodo, en los que se propicia una comunicación con espejismos corpóreos iguales a los suyos para hacerlos sus lugares. Por ello, la Plaza Santa Cecilia, el Parque teniente Guerrero o los baños de vapor se han convertido en los lugares de esparcimiento y

socialización de las vejeces contrasexuales, así configuran un paisaje etario y geronto. En la Plaza o el Parque la identificación va más allá de ver otros cuerpos coetáneos, son las narrativas adscritas a sus corporeidades las que han propiciado que esas emociones, sensaciones, percepciones de ser viejo homosexual, de ser joto, machorra, trailera o vestida queden ancladas a los espacios, y no como materialidades únicamente, sino en un sentido de vivencia e identidad. De ahí que entonces, ese sentido contrasexual que corresponde a la vejez encarnada y performativa se plasme en los lugares, en los gerontoespacios, que derivan en los adornos, en la música, en las amenidades, y también en la poca luz que hay en ellos, en la discreción, rugosidad de sus años de juventud en pleno contexto de represión y violencia hacia ellos.

En este sentido, la población geronta LGBT contribuye a las dinámicas urbanas de Tijuana, una peculiaridad entre las grandes ciudades de México, al tener un pequeño geronto-territorio contrasexual. A diferencia de Ciudad de México, donde los lugares para las vejeces contrasexuales están desapareciendo, el Oasis y el Viena, tradicionales desde los años sesenta, ya no están, pero que daban lugar a las clases medias y populares. El bar El Piano, ubicado en la Alameda central fungió como lugar de reunión de homosexuales gerontes con un considerable poder adquisitivo, el cual dejó de dar servicio a principios del milenio. De aquella emergencia de lugares donde las relaciones intergeneracionales contrasexuales se daban cita, también se encuentra El Almacén y el Vaquero, ubicados en Zona Rosa, que siguen sobreviviendo en medio de una mixtura de identidades LGBT, mexicana y masculinizada. Por su parte en el Viejo Centro Histórico de Guadalajara las cantinas han dado apertura a las vejeces contrasexuales, pero manteniéndose en la periferia del Centro Histórico donde las nuevas identidades LGBT están emergiendo. Cantinas como la Priscila o discotecas como El Caudillos, se alejan de los ideales comerciales de lo LGBT y se entretejen relaciones entre jóvenes y viejxs.

Esta peculiaridad se asocia a la Tijuana fronteriza, el cruce de contrasexualidades viejas estadounidenses y su presencia en la Plaza Santa Cecilia o los baños de vapor, de gran tradición. Estos lugares están empapados de nostalgia y añoranza por aquellos años setenta u ochenta en las juventudes politizadas LGBT germinaron en esos espacios. El sentido de lo geronto se ha espacializado, ha quedado impresa entre la añoranza y la vivencia del tiempo actual, pues la Plaza Santa Cecilia emerge como espacio contrasexual a finales de los años setenta y ochenta. Entonces, el sentido contrasexual del que se apropió en la Plaza ha envejecido también, y ha

devenido en un identidad *queer*, rarita, extraña, que rompe con la comercialización del gay, de la lesbiana o de las drags Queen, pero aun así queda inserta en las dinámicas urbanas de la ciudad.

En este sentido, lo comercial y lo lúdico de lo contrasexual ha sido histórico, para mí fue el punto de partida para conocer la ciudad y mirar lo geronto dentro del *Pink Market*. Sin embargo, la mirada fue puesta en otras espacialidades de la vida cotidiana como los hogares, el lugar de trabajo o de recreación. Y respondiendo a uno de los argumentos centrales de esta investigación, las vejeces contrasexuales habitan sus casas y desde ahí, como sus gerontoespacios/gerontoterritorios, subvierten el régimen heteropatriarcal, siendo el motor de la queerificación de Tijuana en la cotidianidad de la vida, del hogar, de las familias y los valores morales. La casa como territorio es una expresión de sí mismo, de quienes la habitan es un refugio donde existe una afiliación emocional, de privacidad y de intimidad donde el ser se despliega y todo lo que lo integra lo plasma en la materialidad de su morada.

Tal como lo mencionan los testimonios han configurado en sus casas sus territorios, que son expresiones de su ser, de sus conductas, apreciaciones y relaciones familiares, afectivas y sexuales. La casa del joto, del marimacho o de la vestida está ahí, en esa calle, con esos vecinos, y se integra como una pluralidad del envejecer. No están las contrasexualidades vieja reunidas en un asilo como The Center en San Diego o Vita Vida Alegre en Ciudad de México, ni toman una plaza o un parque de Tijuana para recrearse a la luz del día, aquello se hace en las dinámicas de la cotidianidad. Quizá como grupo social etario no esté politizado, no estén conformados para abogar por su visibilidad y cuestionar sus derechos, visibilidad o carencias que les aquejan, pero sí logran desestructurar y sublevar los cánones de una vejez, de las dinámicas tradicionales de los hogares y la conformación de familias integradas por amigos, que han compartido con ellos las desavenencias del régimen heteropatriarcal a lo largo de sus biografías.

Las casas de las vejeces contrasexuales esos diálogos con el mundo, con la ciudad, con el vecindario, se muestran en ellas sus narrativas corporales, en las cuales sus deseos están colocados, los placeres y los orgasmos; pero también las emociones de felicidad, de alegría y esperanza. Asimismo, la casa como refugio de las violencias institucionales o médicas, o violencia de la misma comunidad vecinal como el caso de Andrea; o aún más cuestionable, la violencia y estigmatización de las juventudes contrasexuales. Aunque cabe señalar, que la casa

también es ese espacio de remanso y descanso para las dolencias y peripecias que el cuerpo va encarnando con el paso del tiempo, Jesús, Andrea y Gloria, exponen estos casos. La vejez sí tiene una materialidad biológica, la movilidad descende, la casa se vuelve un universo más factible de atravesar para no preparar el cuerpo al desgaste de la vida urbana de transportarse o de lo apabullante que puede ser la vida acelerada (Rowles, 2017; Pijpers, 2020).

La estadía en casa no es un retiro de la vida social o erótico afectiva, estas se siguen reproduciendo en diferentes contextos. La casa se vuelve cómplice de los amantes que lleva Jesús, de la comodidad y confianza con la que Gloria, debido a sus dolencias corpóreas, puede decir y comunicar cómo desea el acto sexual. O bien el júbilo de las reuniones familiares de Darío, Eustolia o Edelmira, de los afectos en público que reconocen que ahí viven los viejos raros, pero que han logrado incluirse en el paisaje cotidiano de la cuadra donde viven. La vejez sí implica un desgaste del barullo y aceleramiento de la vida, y la casa es un reflejo de los cambios que han tenido que realizar las vejeces contrasexuales para poder seguir recreando sus prácticas de socialización y sexo afectivas.

En este sentido, las emociones y sensaciones de estar en casa son la territorialización de lo que el cuerpo experimenta estando en ella, es un reflejo del ser, del sujeto que la habita y de los horizontes de vida que en ella plasman por ser el espacio donde vacían su existencia para imprimir su vida en ella (Bachelard, 2012; Buttimer, 1980; Heidegger, 1994). Así, es como también las connotaciones negativas de la casa son una expresión espacial de los miedos y las sensaciones pesimistas del ser, como Julio y Pedro lo han compartido. La soledad de familias nulas, las violencias de las familias procreadas por Julio, un hombre heteroflexible, o la violencia que ejerce la familia de Pedro al ignorarlo por asumir abiertamente su homosexualidad en su vejez. La casa también está cargada de esas emociones que las identifican entre el caos y la nada, la oscuridad y la desesperanza. Estos dos entrevistados asocian la muerte al hogar, la muerte social, la muerte por no reproducción, no biológica, sino afectiva entre amistades, que emerge de un complejo curso de vida.

Asimismo, mirar y analizar el cuerpo envejecido de las contrasexualidades, éste tiene sentido donde estamos y somos, la lectura sobre él se vuelve un diálogo con ese contexto socioespacial en el que están insertos. Es entonces que la geograficidad adquiere importancia, pensar en esa espacialización de lxs sujetxs, en que nuestra narrativa corporal se constituye en conexión con

todos los lugares y tiempos en que hemos transitado, para poder dialogar con el mundo para colocar nuestra existencia y nuestro ser. La geograficidad, entonces, va cambiando con el tiempo, porque los lugares se transforman y la experiencia de estar en ellos es distinta, pero sigue guardando y evocando memorias corpóreas de su estancia ahí.

En suma, estos hallazgos, estas respuestas a las preguntas que me incentivaron a realizar esta investigación, empíricamente forman parte de la vida en Tijuana, como contrageografías que permanecen veladas por la vejez y la contrasexualidad, las cuales operan a la sombra de hegemonías (Sassen, 2003), pero que configuran el paisaje cultural de la ciudad. La vejez como una experiencia del ser humano también deja huellas y replantea dichos, estigmas y prejuicios, el no ser visibles o la misma pregunta ¿volver al clóset? que he refutado a lo largo de toda esta investigación, es pura miopía por no reconocer que existen otras experiencias, otras geograficidades que también producen la ciudad. La subestimación de la vejez como última etapa, en los esquemas gerontofóbicos, no se reconoce que lxs sujetxs experimentan aún el mundo, de la misma manera que las infancias comienzan a constituir sus geograficidades. Este es un proceso que no termina hasta que llega la muerte. Aunado a ello, la vejez está atravesada por otras categorías, como el género, la sexualidad, la etnia o la lengua, por lo que los cuerpos que la encarnan pasan por un proceso de semiotización, y, aunque no es determinante, sí las sitúa en un lugar de enunciación desde donde se relacionan con el mundo. La vejez es una expresión sociocultural y política que queda plasmada en los lugares donde lxs sujetxs homosexuales, heterosexuales, bisexuales, transexuales o queer experimentan y experimentarán, haciendo del mundo, un mundo de afectos, para morarlo y habitarlo, adscribiéndolo a su cuerpo en experiencias (geograficidades), y a su vez aprehendiéndose a él.

En este sentido, plantear esta investigación desde los Estudios Culturales como campo transdisciplinar ha sido de suma importancia en tanto que he podido entablar diálogos desde mi mirada geográfica con las teorías de género, la teoría queer y la gerontología. La vejez como una experiencia cultural, el espacio como un elemento intrínseco en los seres humanos, la materialización de la existencia (Lindón, 2012), a través de las categorías que nos atraviesan, como el género que marca nuestros cuerpos para desde ahí configurar nuestras geograficidades. Cuando planteé esta investigación, preferí dejar aparte a les activistas LGBT viejes, la decisión la tomé sobre la base de la premisa que los activistas tienen una forma política y consciente de

tomar el espacio, a diferencia de aquellos que no pretenden discrepar conscientemente de el régimen heteropatriarcal, ni cambiar estructuras militantemente. Por ello, en la teoría queer y el pensamiento latinoamericano he decidido hacer esta diferencia entre disidencia sexual y contrasexualidades. Por ello, cuando identifico el proceso de queerificación desde las casas y desde los lugares de los cuales se han apropiado las vejeces contrasexuales en Tijuana, el foco de atención está en su no militancia, en su no educación política, sus narrativas corporales no operan en el activismo, más su vida cotidiana ha logrado permear, transgredir, subvertir y cuestionar las estructuras socioculturales de la heteronormatividad.

La contrasexualidad como propuesta teórica permite ampliar las posibilidades de las acciones de lxs sujetxs que contravienen el sistema sexo-género, y el edadista. Reflexionar la contrasexualidad desde los estudios del envejecimiento me ha conducido a plantear que la edad, en este caso la vejez, es un lugar político desde donde se deconstruye y se subvierten los cánones del heteropatriarcado. El cuerpo se convierte en una suerte de crisol con múltiples posibilidades de constituir las identidades, lo erótico, el placer y lo orgásmico, que derruyen los estándares de la sexualidad para las vejeces. Además, la propuesta de la contrasexualidad amplía el espectro analítico de sujetxs politizados por el ejercicio mismo de la sexualidad que no se limita a la arena de lo público ni lo militante, sino a las transformaciones e impugnaciones que se hacen desde diferentes sitios, como el acto sexual, la casa, el barrio o la nula identidad político-militante que se espera en el activismo.

Aunado a ello, estos diálogos entre los Estudios Culturales, la Geografía Humana, la teoría queer y la Gerontología, permitan encausar al amplio desarrollo de una geografía contrasexual en América Latina, reconociendo otras aristas, como la vejez, como la religión, el placer o los trayectos históricos del activismo. Precisamente, la cultura está como elemento autónomo dentro de las estructuras sociales, al igual que la política o la economía, permite analizar cómo se gestan esos sistemas de interacción entre sujetxs y sus posicionamientos, que devienen en procesos de semiotización de sus corporeidades y sus espacialidades que reflejan las estructuras en las que se encuentran insertos y las modificaciones ellos realizan.

En este tenor, muchas de las investigaciones desde los Estudios Culturales y otras disciplinas no han reparado que la edad también es una forma de semiotización, de estructuración de códigos, símbolos y significados de realidad, que es encarnada. Por ello, la gerontología social

y crítica recientemente han comenzado a desarrollarse como campos de investigación, principalmente en México y América Latina, atendiendo un esquema homogéneo de la vejez, sin reparar en que el género atraviesa esas relaciones de poder que lxs sujetxs van complejizando con el transcurrir del curso de vida (Arber y Gin, 1996). En esta brecha, la investigación que he realizado encuentra un camino de desarrollo para reconocer los cambios en los aspectos de las vejezes contrasexuales, comprendiendo las características de su medio espacial en su multiescalaridad. Por lo tanto, el punto de encuentro entre la gerontología, la teoría de género y la teoría queer permiten reconocer que envejecer es un proceso múltiple, que las cohortes comparten momentos sociales y políticos, pero les identifica algún posicionamiento sociocultural, como la orientación sexual o la identidad de género.

En términos prácticos, para la gerontología social, conocer estas realidades sexo genéricas permitirían que las atenciones a las necesidades de dichas poblaciones sean cada vez más visibles y loables para impulsar políticas públicas. Cuando propongo el concepto de gerontoespacio abogo, más que por su estructura material y arquitectónica, que, si bien es importante replantearse en esos términos, reparo en la configuración de un ambiente en el que la vejez sea reconocida como una experiencia, una concatenación de tiempos y espacios vividos, que integren los cursos de vida, ya sea en asilos, en hospitales, clínicas o bien en espacios institucionales. Amén de reconocer los gerontoespacios como creación propia de lxs sujetxs gerontes, como una forma de expresar las vivencias y sus horizontes de vida.

De esta manera, esta investigación atiende y plantea los espacios para la socialización y las prácticas sexoafectivas, pero en los hallazgos quedaron brechas por indagar. La religión y la experiencia religiosa es un tema recurrente que en el contexto en que fueron educados los entrevistados ésta ha sido importante para reconocerse como contrasexualidades, pero también para prepararse a la inminente asociación de vejez-muerte. En Tijuana no había ninguna Iglesia cristiana o católica incluyente de las contrasexualidades, sino hasta los años ochenta y mediados de los noventa la Iglesia de la Comunidad Metropolitana.

Aunado a ello, la vejez me permite pensar y reflexionar sobre las geografías históricas contrasexuales, el reconocimiento de aquellos que iniciaron el camino para el arcoíris resplandeciera, tales como los primeros movimientos LGBT, los primeros espacios o las

trayectorias de las luchas y experiencias del VIH/SIDA. Aunque si bien en esta investigación he dado atisbos de estos temas, he dejado las semillas para futuras investigaciones.

Estudiar la vejez, la encarnación y las formas de concebirlas por cada uno de los protagonistas de esta investigación me ha llevado a plantearme sobre el futuro de las vejeces de mi generación, de quienes tenemos treinta. Hace treinta años, los homosexuales y las transexuales en la misma década en que estoy ya eran considerados viejos, en mi experiencia aún no me he enfrentado a esa situación. La vejez y su concepción responde a tiempos y espacios específicos, y también las generaciones que hoy somos visibles, seremos las que edificaremos vejeces activas y asimiladas. Por ello, para mí ha sido importante, y casi un compromiso académico, con las vejeces que anteceden a mi generación y las generaciones nuevas, con el fin de reconocer sus luchas, sus violencias y sus triunfos porque de ellos hemos constituido y gozado hoy por hoy.

Finalmente, como lo menciona Eric Dardel (1956), los seres humanos somos espaciales y temporales, y al transformar el mundo para hacerlo nuestro y proyectar nuestra interioridad en él, los ritmos de la vida nos llevan a reconocer las evoluciones y nuestros lugares en el mundo. Somos temporales porque envejecemos, somos espaciales porque habitamos el mundo, y porque dejamos nuestra existencia en él, y el mundo deja sus huellas en nosotros al experimentarlo. Entonces, envejecer es una experiencia situada espacial y temporalmente, encarnada y proyectada en los gerontoespacios donde se despliega la existencia. Así las contrasexualidades viejas de Tijuana encuentran en esa urbe, en esa compleja ciudad cosmopolita, sus gerontoespacios, sus moradas, sus topofobias y topofilias para comprender que dejan huella, que son visibles y que siguen subvirtiendo el régimen heteropatriarcal para las generaciones venideras.

## Bibliografía

- Abeles, R. (1987). *Life-Span perspectives and social psychology*. Nueva Jersey. Lawrence Erlbaum Associates.
- Achilles, N. (1998). "The Development of the Homosexual Bar as an Institution". En P. M. Nardi y B. Schneider (eds.) *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies*, Nueva York y Londres, A Reader Routledge, pp. 175-182.
- Acuña, F. M. (2007). "Tiempos vividos". En M. Acuña y M. Ortiz (coords.), *Tijuana. Identidades y Nostalgias*, Tijuana, Ayuntamiento de Tijuana, pp. 51-88.
- Aguirre, S. (2020). "Explaining Transphobia and Discrimination". *Psicología y Sociedad*, número 32, pp.1-17.
- Alexander, J. C. (2000). "Sociología cultural o Sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte". En J. C. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Madrid, Anthropos-FLACSO, pp. 31-54.
- Alonso M., G. y R. Balbuena (2004). "Tijuana, las esquinas del sexo, los rincones del placer". *Ciudades*, número 62, pp. 7-14.
- Anderson, B. (2019). "Cultural Geography III: The concept of culture". *Progress in Human Geography*, volumen XX, pp. 1-10.
- \_\_\_\_\_ (2018). "Cultural Geography II: The force of representation". *Progress in Human Geography*, volumen 43, número 6, pp.1120-1132.
- Andrés, H, L. Gastrón, J. Oddone y J. Vujosevich (2013). "Apariencia y realidad". En L. Gastrón (Coord.) *Dimensiones de la representación social de la vejez*, Buenos aires, EUEM, pp. 69-80.
- Andrews, G., P. Kontos y V. Wilson (2006). "Their finest hour: Older people, oral histories and the historical geography of social life". *Social and Cultural Geography*, volumen 7, número 2, pp.153-179.
- Andrews, G. y D. Philips (2005). "Geographical studies in ageing: progress and connections". En G. Andrews y D. Philips (eds.) *Ageing and Place. Perspectives, Policy Practice*, New York, Routledge, pp. 7-12.
- Ángel, D. y J. Herrera (2011). "La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método". *Estudios filosóficos*, número 43, pp. 9-29.
- Anguiano, J. (2019). *Repression and Resistance: A Social History of the Gay Social Movement in Tijuana, México 1980-1993*.
- Arber, S. y J. Ginn (1996). *Relación entre Género y envejecimiento*, Madrid, Narcea Ediciones.
- Arriaga, J. C. (2012). "El concepto frontera en la geografía humana". *Perspectiva Geográfica*, volumen 17, pp. 71-96.
- Arzate, J.,G. Fuentes y C. Retel (2007). "Desigualdad y vulnerabilidad en el colectivo de Adultos Mayores en México y el Estado de México". *Quivera*, volumen 9, número 2, pp. 231-262.
- Aurenque, D. (2021). "Fenomenología de la vejez el cuerpo como anclaje al tiempo". *Valenciana*, número 27, pp. 147-168.
- Bacallao, J., A. Alerm y M. Ferrer (2016). *Paradigma del Curso de Vida*
- Bachelard, G. (2012). *La Poética del Espacio*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bailly, A. y H. Beguin (2000). *Introducción a la geografía humana*, Madrid, Ed. Salvat-Masson.
- Balbuena Bello, R. (2014). *Gays en el desierto: paradojas de la manifestación pública en Mexicali*, Mexicali, UABC.

- Banco Interamericano de Desarrollo (2018). *Panorama de envejecimiento y dependencia en América Latina*.
- Bárcenas, K. (2014). *De los homosexuales también es el reino de los cielos*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente.
- Batles, P. B. (1987) "Theoretical propositions of lifespan developmental psychology: On the dynamics between growth and decline". *Developmental Psychology*, número 23, pp. 611-626.
- Batles, P. B., Lindenberger, U., & Staudinger, U. M. (2006). "Life Span Theory in Developmental Psychology". En R. M. Lerner y W. Damon (eds.) *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development*, John Wiley y Sons Inc, pp. 569 - 664.
- Barrón S., P. (1996). "...Más prostitutas que nosotras". *El Estigma del trabajo sexual y la reproducción social en Tijuana*, El Colegio de la Frontera Norte, Tesis de Maestría en Estudios de Población.
- Beltrán C., J. (2012). *Como deben mirarnos: la fotografía como tecnología para la reconstitución discursiva del yo. Los Tijuanaenses y su Leyenda Blanca*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- Bengston, L. (2009). "Gerontology with a J: Personal Reflections on Theory-Building in the Sociology of Aging". en R. Settersten y J. Angel (eds.) *Handbook of Sociology*, Nueva York, Springer, pp. 619-626.
- Bersani, L. (2009). *Is the Rectum a Grave? And Other Essay*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- Bersani, L. y A. Philips (2008). *Intimacies*, The University University of Chicago Press, Chicago, Londres.
- Besse, J. M. (2013). "Geografía y existencia según la obra de Eric Dardel". En Dardel, E. (2013). *El hombre y la tierra. Edición de Joan Nogué*, Barcelona, Siglo XXI, pp. 12-68.
- Bell, D. (1994). "Bisexuality: a place on the margins". En S. Whittle, (ed.) *The Margins of the city: Gay Men's Urban Lives*, New York, Arena, Aldershot, Hants, pp.129-141.
- Bell, D. y J. Binnie (2004). "Authenticating Queer Space: Citizenship, Urbanism and Governance". *Urban Studies*, volumen 40, número 9, pp. 1807-1820.
- Bell, D. y G. Valentine (1995). *Mapping desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge.
- Bennett, T. (2019). "Cultural Studies and the cultural concept". *Cultural Studies*, volumen 29, número 4, pp. 546-568.
- Berque, A. (2006). *Mouvance II : soixante-dix mots pour le paysage*, París, Edition de la Villette.
- \_\_\_\_\_ (2000). *Médiance de milieux en paysages*, París, Belin-Reclus.
- Binnie, J. (2007). "Sexuality, the Erotic and Geography: Epistemology, Methodology and Pedagogy". En K. Browne, J. Lim y G. Brown (eds.) , *Geographies of Sexualities: theory, practices and politics*, Ashgat, Aldershot, pp. 29-38.
- \_\_\_\_\_ (1997). "Coming out of Geography: towards a queer epistemology?" *Environment and Planning Society and Space*, volumen 15, pp. 223 -237.
- \_\_\_\_\_ (1995). "Tranding places: consumption, sexuality and the production of queer space". En D. Bell and G. Valentine (eds.) *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 182-199.

- Binnie, J. y G. Valentine (1999). "Geographies of sexuality: a review of progress". *Progress in Human Geography*, volumen 23, número 2, pp. 175-187.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Black, E y C. Morris (2013). *An Archive of Hope: Harvey Milk's Speeches and Writings*, California, University of California Press.
- Blancarte, R. (2015). "¿Por qué la religión regreso a la esfera pública en un mundo secularizado?". *Estudios Sociológicos XXXIII*, volumen 33, número 99, pp. 659-673.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Laicidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Cátedra Extraordinaria Benito Juárez, Instituto Iberoamericano de Derecho Constitucional.
- Blanco, M. (2011). "El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo". *Revista Latinoamericana de Población*, volumen 5, número 8, pp. 5-31.
- Blanco, M. y E. Pacheco (2003). "Trabajo y familia desde el enfoque del curso de vida: dos subcohortes de mujeres mexicanas". *Revista Papeles de Población*, Nueva Época, año 9, número 38.
- Bobadilla, V., R. Pimenta y M. Vera (2018). "La vejez, una perspectiva después del trabajo. Salud, familia y calidad de vida". En M. Mass y V. Reyes (eds.) *Calidad de vida en la vejez*, México, UNAM, pp. 139-145.
- Boivin, R. (2011). "De la ambigüedad del clóset a la cultura del gueto gay: género y homosexualidad en París, Madrid y México". *La Ventana*, número 34, pp. 146-190.
- Boch, J.(2013). "Ciudad y envejecimiento: bases para un nuevo urbanismo". *Práctica urbanística: Revista mensual de urbanismo*, número 120, pp. 36-51.
- Boletín UNAM (2017). "Soledad y maltrato, patentes en los adultos mayores". consultado el 28 de abril de 2021, URL: [https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2017\\_446.html](https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2017_446.html)
- Bondi, L., J. Davidson y M. Smith (2007). *Emotional Geographies*, Londres, Ashgate, Hampshire.
- Bönisch-Brednich, B.(2016). "What to do with stories? Exploring the links between Folklore Research and Narrative Analysis". *Fabula*, 57(3-4). pp. 195-215.
- Borja, J. (2003). *La Ciudad Conquistada*, Madrid, Alianza Editorial.
- Boulila, S. (2015). "What Makes a Lesbian Salsa Space Comfortable? Reconceptualising Safety and Homofobia". En K. Brown y E. Ferreira (eds.) *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power*, Burlington, Ashgate, pp. 133-150.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Braidotti, R. (2015). *Lo post humano*, Barcelona, Gedisa.
- \_\_\_\_\_. (2009). *Feminismo, diferencia y subjetividad*, Barcelona, Gedisa.
- Bravo, F. (2014). "Aproximaciones teóricas al estudio de la vejez, y el envejecimiento". *VII Jornada de Sociología de la UNLP, del 3 al 5 de diciembre de 2014*, en Memoria Académica. URL: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.4547/ev.4547.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.4547/ev.4547.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2014). "Iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en México: intersecciones sobre religión y género. *Revista de Estudios Sociales*, número 49, pp. 33-46.
- Bridgman, R. (1999). "Oh! So you have a home to go to?" en Rae Bridgman, Sally Cole y Heather Howard-Bobiwash (eds.) *Feminist Field: Ethnographic Insides*, Broadview Press
- Bringas Rábago, N. y R. Gaxiola (2012). "Los espacios de prostitución en Tijuana: turismo sexual entre varones". *Región y sociedad*, año XXIV, número 55, pp.81-130.
- Bronski, M. (2012). *A Queer History of United States*, Nueva York, Beacon Press.

- Brown, M. (2000). *Closet Space. Geographies of Metaphor from the body to the Globe*, Nueva York, Routledge.
- Brown, G., K. Browne y J. Lim (2007). "Introduction or Why have a book on geographies of sexualities". En Brown, G., K. Browne y J. Lim (eds.) *Geographies of Sexualities*, Ashgate, Aldershot, pp. 1-20.
- Brown, G., T. Myrdahl y P. Vieira (2016). "Urban Sexualities". En G. Brown y K. Browne (eds.) *Geographies of Sex and Sexualities*, New York, Routledge Companion, pp.13-20.
- Browne, K. (2020). "Sexualities and Queer I: Lesbian Geographies". *Progress in Human Geography*, volumen XX, número X, pp. 1-9.
- Browne, K. y E. Ferreira (2015). "Introduction to Lesbian Geographies". En K. Browne y E. Ferreira (eds.) *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power*, Ashgate, Burlington, pp. 1-28.
- Bru, J. (2006). "El cuerpo como mercancía". En J. Nogué y J. Romero (coords.) *Geografía humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*, Barcelona, Ariel, pp. 465-491.
- Burry, M. (1996). "Envejecimiento, Género y Teoría Sociológica". En S. Arber y J. Ginn (eds.) *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*, Madrid, Narcea, pp. 35-53.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia hoy*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_. (2002). "Críticamente Subversiva". En R. Mérida (comp.). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria, pp. 55-80.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*, Londres, Routledge.
- Buttimer, A. (1980). "Social Space and the Planning of Residential Areas, en A. Buttimer y D. Seamon (eds.) *The Human Experience of Space and Place*, Routledge, pp.21-53.
- Buttimer, A. y D. Seamon (1980). *The Human Experience of space and Place*, Nueva York, St. Martin Press.
- Calasanti, T. (2004). "Feminist Gerontology and Old Man, *Journals of Gerontology*" Series B: Psychological Sciences & Social Sciences, volumen, 59B, número 6, pp. 305-314.
- Capistrán, M. (2010). "Un día como hoy hace más de ciento". En M. Schuessler y M. Capistrán (coords.) *México se escribe con J. una historia de la cultura gay*, México, Editorial Planeta, pp. 53-63.
- Capelli, M. L. (2019). "Age performance and performativity: Exploring Jane Fonda's New Femininity in Grace and Franki". *International Journal of English Literature and Social Sciences*, volumen 4, issue 5, pp. 1562-1570.
- Cartas al Sol (1991). *El Sol de Tijuana*, 6 de diciembre de 1991.
- Carballo C., 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.
- Castillo, E. (1991). "Homosexual asesinado: Le machacaron la cabeza" *El Mexicano*, 4 de diciembre de 1991, p. 12
- Chaudhury, H. y G. Rowles (2005). "Between The Shores of Recollection and Imagination: Self, Aging and Home". En H. Chaudhury y G. Rowles (eds.) *Home and Identity in Late Life*, New York, Springer Publishing, pp. 3-18.
- Chávez, S. (2016). *Border lives: fronterizos, transnational migrants, and commuters in Tijuana*, Oxford, Oxford University Press.
- Cicourel, A. V. (1982). *El método y la medida en Sociología*, Madrid, Editorial Nacional.

- Claval, P. (2014). *Epistemología da Geografia*, Florianopolis, Ed. UFSC.
- \_\_\_\_\_. (2010). “La geografía en recomposición: objetos que cambian, giros múltiples. ¿Disolución o profundización?”. En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAM , pp. 63-82.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Épistémologie de la Géographie*. París, Armand Colin.
- \_\_\_\_\_. (2002). “El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio”. *Boletín de la A.G. E.* número 34, pp. 21-39.
- Cloutier, D. (2017). “Household spaces of ageing”. En Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (coords.). *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge.
- Cole, T. y R. Ray (2000). “Introduction”. En Cole, T., R. Kastembaum y R. Ray (eds.) *Handbook of the Humanities and Agiong*, New York, Springer Publishing Company, pp. xi-xii.
- Collignon, B. (2010). “De las virtudes de los espacios domésticos para la geografía humana”. En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la Geografía Humana*, México, Anthropos-UAM, pp. 201-2015.
- \_\_\_\_\_. (2001). “Esprit des lieux et modèles culturels: la mitation des espaces domestiques en Artique inuit”. *Annales de Géographie*, volume 110, número 620, pp. 383-404.
- Collignon, M. y Z. Rodríguez, (2010). “Afectividad y sexualidad entre jóvenes mexicanos. Tres escenarios para la experiencia íntima en el siglo XX”. En R. Reguillo (Ed.) *Los jóvenes en México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 262-315.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social [CONEVAL], (2020). *Informe de pobreza y evaluación. Baja California*, México, CONEVAL.
- \_\_\_\_\_. (2017). Resultados de pobreza en México 2016.
- \_\_\_\_\_. (2012). “Construcción de las líneas de bienestar. Documento metodológico”. pág. 9. Disponible en <https://www.coneval.org.mx/SalaPrensa/Documents/Lineas-de-bienestar.pdf>
- Cook-Daniels, L. (2015). “Transgender Aging: What Practitioners Should Now”. En N. Orel y C. Fruhauf (eds.) *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience*, Washington, APA, pp. 193-216.
- Courgau, D. y E. Lelièvre (2001). *Análisis demográfico de las biografías*, México, El Colegio de México.
- Crosby, H. (1994). *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Curry, M. R. (2002). “Discursive displacement and the seminal ambiguity of space and place”. En L. Lievrouw y S. Livingsstone (eds.) *The Handbook of New Media*, Londres, Sage Publications.
- Dardel, E. (1952). *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*, París, Presses Universitaires de France.
- De Beauvoir, S. (2016). *La Vejez*, México, Random House Grupo Editorial.
- De Lauretis, T. (2015). “Género y teoría Queer”. *Mora* (SciELO) volumen 21, número 2, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Queer texts, bad habits and the issue of a future”. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, volumen 17, pp. 243-263.

- \_\_\_\_\_. (1991). *Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction*". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, volumen 3, número 2, pp. 3-18.
- De Vries, B. (2015). "Stigma and LGBT Aging: Negative and Positive Marginality". En N. Orel y C. Fruhauf (eds.) *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience*, Washington, APA, pp. 55-72.
- Del Castillo, C. y V. Flores (2009). "Los salarios, el cambio, y la política de ciencia y tecnología". *Tiempo Económico*, número 2013, pp.19-31.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*, Pretextos, Valencia.
- Delgado, E. (2011). *El espacio público como ideología*". Madrid, Editorial La Catarata.
- Desmarais, D. (2009). "El enfoque biográfico". *Cuestiones pedagógicas*, 20, pp. 27-54.
- Di Meo, G. (2005). *L'espace social: lecture géographique des sociétés*, París, Armand Colin.
- \_\_\_\_\_. (1999). "Geographies tranquilles du quotidien. Une analyse de la contribution de sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales". *Cahiers de Géographie du Québec*. 43(118). pp. 75-93.
- \_\_\_\_\_. (1991). *L'Homme, la société, l'espace*, París, Anthropos.
- Díaz-García, O. (1992), No habra más redadas: El Alcalde, Protestan homosexuales por el acoso policíaco en su contra, *Diario 29*, Sección Estatal, 9 de enero de 1992.
- Díez, J. (2018). *La política del matrimonio gay en América Latina: Argentina, Chile y México*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_. (2010). "La trayectoria política del movimiento Lésbico-Gay en México, *Revista de Estudios Sociológicos*, volume XXIX, número 86, pp. 687-712.
- Dilthey, W. (1994). *Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE.
- Dixon, D. y P. Jones (2006). "Feminist geographies of difference, relation and construction". En G. Valentine y S. Aintek (eds.) *Approaches to human Geography*, Thousand Oaks, Sage, pp. 42-56.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*, México, Dirección de Investigación y Posgrado, Universidad Iberoamericana.
- Domínguez R., H. (2019). *Latinoamérica Queer. Cuerpo y política queer en América Latina*, Ariel.
- Duncan, N. (1996). "Renegotiating Gender and Sexuality in Public and Private Spaces". En N. Duncan (ed.) *Body. Desesbalizing geographies of gender and sexuality*, Londres, Routledge, pp. 127-144.
- Durand, J. (2007). "El programa bracero (1942-1964), Un balance crítico". *Migración y Desarrollo*, número 9, pp.27-43.
- Eakin, P. (1999), *How our lives become stories: Making selves*. New York: Cornell University Press
- Edelman, L. (2005). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke, University Press.
- El Heraldo (1991). "Los homosexuales siguen haciendo de las suyas en la Zona Norte". *el Heraldo*, 15 de diciembre de 1991.
- El Mexicano (1991). "Operación Centro erradicará a ladrones del primer cuadro". 11 de diciembre de 1991.
- Elder, G. (2003). "Work in Lives: the interplay of project and biography". En A. Bolder y A. Witzel (eds.) *Berufsbiographien: beitrage zu theorie und empirie ihrer bedingungen, genese und gestaltung*, Opladen, Leske y Budrich.

- \_\_\_\_\_ (2002). "Historical times and lives: a journey through time and space". En E. Phelps, F., Furstenberg y A. Colby (coords.). *Looking At Lives: American Longitudinal, Studies of 20<sup>th</sup> Century*, New York, Russel Sage.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Life course: sociological aspects". En N. Smelser y P. Batles (eds.) *International Encyclopedlia of the Social and Behavioral Sciences*, volumen 13, Oxford, Elsevier.
- \_\_\_\_\_ (1998) "The life course and human development". En R. M. Lerner (ed.) *Handbook of child psychology*. Volume 1: Theoretical models of human development. Nueva York: Wiley & Sons, 939-991.
- Elder, G. y Kirkpatrick, M. (2002). "The Life Course and Aging: Challenges, Lessons, and New Directions". En Richard Settersten (ed.) *Invitation to the Life Course: Toward New Understandings of Later Life*, Nueva York: Baywood.
- Elder, G., M. Kirkpatrick y R. Crosnoe (2006). "The emergence and development of life course theory". En Jeylan T. Mortimer y Michael J. Shanahan (eds.) *Handbook of the Life Course*, Nueva York: Springer, pp. 49-83.
- Elder, G. y M. Shanahan (2006), "The Life Course and Human Development". En Richard Lerner (ed.) *Handbook of Child Psychology*, volumen I, Nueva Jersey, Wiley.
- Emler, N. (2005). "Life Course Transitions and Social Identity Change". En R. Levy, P. Ghisletta et al (eds.) (2005) *Towards an interdisciplinary perspective on the life course. Advances in Life Course Research* Volumen 10, Oxford: Elsevier, pp. 197-215.
- Escamilla, F. (1985). "A conversation with the minister of Tijuana's only Church". *Out in San Diego*, Entrevista, Lambda Archives, <https://lambdaarchives.org/out-in-san-diego-week-27-february-4-8-1985/>
- Falconi, D., S. Castellanos y M. A. Viteri (2014). *Resentir lo Queer en América Latina: los diálogos desde/con el sur*, Madrid, EGALES.
- Feldman, L.y L., Mandache . 2019, "Emotional overlap and the analytic potential of emotions in anthropology". *Ethnography*, Volumen 20(2). pp. 227-244.
- Félix B., H. (2011). *Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Nuestra ciudad mía. Modelo para armar y desarmar*, Tijuana, ICBC.
- Fenster, T. (2005). "Gender ant he city: the different formations of belonging". En Lise Nelson y Soni Seager (eds.) *A Compagnion to Feminist Geography*, Australia, Backwell, pp. 242-256.
- Fernández C. F. (2013). "Geografía Humana y enfoque cultural". Recuperado de [https://www.researchgate.net/publication/323676472\\_GEOGRAFIA\\_HUMANA\\_Y\\_ENFOQUE\\_CULTURAL](https://www.researchgate.net/publication/323676472_GEOGRAFIA_HUMANA_Y_ENFOQUE_CULTURAL)
- \_\_\_\_\_ (2006). "Geografía cultural". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *El tratado de Geografía Humana*, Barcelona-México, UAM, pp. 220-252.
- Figari, C. (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina*, Buenos Aires, CICCUS-FLACSO.
- Foley, D. (2002). "Critical ethnography: The reflexive turn". *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 15(4). pp: 469-490.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Gandhi.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Los anormales*, México, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1984). "Space, knowledge, and power". En P. Rabinow (ed.) *The Foucault reader*, Nueva York, Pantheon, pp. 239-256.
- Freud, S. (2002). *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_ (1998). *Obras completas de Sigmund Freud (Volumen 18)*. Buenos Aires, Amorrortu.

- Freixas F., A. (2008). “La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista”. *Anuario de Psicología*, volumen 39, número 1, pp. 48-57.
- \_\_\_\_\_. (1996). “Prologo”. En S. Arber y J. Ginn (eds.) *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*, Madrid, Narcea, pp. 7-10.
- Freixas, A., B., Lunque y A. Giménez (2010). “Secretos y silencios en torno a la sexualidad de las mujeres mayores”. *Debate Feminista*, número 42, pp. 34-51.
- Frontera Gay (1991). enero, número 1.
- Frontera Gay (1991). número 3. Frontera Gay (1991, julio) número 4
- Frontera Gay (1992). agosto número 6.
- Frontera Gay (1994). febrero, número 17.
- Gascón, D., I. Belo da Fonte y E. García (2012). *Género y Vejez*, Editorial Académica Española.
- García B., A. (1992). *Geografía y Humanismo*, Barcelona, Oikos.
- Garrocho, C. y J. Alanís (2016). *Segregación socioespacial de la población mayor: la dimensión desconocida del envejecimiento*, México, El Colegio Mexiquense.
- Gianini, H. (2004). *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*, México, Anthropos, UAM, Editorial Siglo XXI.
- Gómez C. E. y Ardévol É. (2013). “Ethnography and the field in media(ted) studies: a practice theory approach”. *Westminster Papers*, vol. 9, núm. 3, pp. 27-46.
- Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro. Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Guash, Ó. (1991). *La sociedad rosa*, Madrid, Anagrama.
- Gullete, M. (2000). “Age Studies as Cultural Studies”. En en Cole, T., R. Kastembaum y R. Ray (eds.) *Handbook of the Humanities and Aging*, New York, Springer Publishing Company, pp. 214-234.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. París, Albin Michel.
- Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, SAGE Publications.
- Ham, R. (2019). “Vejez y pensión en México”. *El Correo Fronterizo*, México: Diálogos desde la Frontera (audio).
- \_\_\_\_\_. (2003). *El envejecimiento en México: El siguiente reto de la transición demográfica*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.
- Hareven, T. (2000). *Families, History and Social Change. Life-Course and Cross-Cultural Perspectives*, Boulder, Westview Press.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Transition: The Family and the Life Course in Historical Perspective*. Nueva York: Academic Press.
- Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Hermenéutica de la Facticidad*.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Conferencias y Artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Helminiak, D. (2003). *Lo que la biblia realmente dice sobre la homosexualidad*, Barcelona, EGALES.
- Hernández, A. (2008). “De la dialéctica a la trialéctica del espacio”. En C. Mendoza (coord.) *Tras las huellas de Milton Santos*, Barcelona, UAM, pp. 64-97.

- Herron, R. (2018). "Embodiment and emotion in later life". En Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (coords.) *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge.
- Hiernaux, D. (2019). "La producción del espacio urbano: entre la materialidad y la subjetividad". *Revista Científica de Estudios Urbanos y Regionales*, pp.1-14.
- \_\_\_\_\_. (2010). "La geografía hoy: giros, fragmentos y nueva unidad". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 43-62.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Londres, Bloomsbury Publishing.
- Hooyman, N. y Kiyak, H. A. (2011). *Social Gerontology. A multidisciplinary perspective*, Boston, Pearson.
- Hopkins y R. Pain (2007). "Geographies of age: thinking rationally". *Area*, volume 39, número 3, pp. 287-294.
- Horne P. (1996). "Sodomy to Salome: camp revisions of modernism, modernity and masquerade". En M. Nava y A. O'shea (Eds.) *Modern times: Reflections on a Century of English Modernity*, Londres, Routledge, pp. 129-160.
- Hubbard, P. (2007). "Between Transgression and Complicity". En G. Brown, K. Browne and J. Lim (eds.) *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics*, Ashgate Publishing Company, Burlington, pp. 151-158.
- \_\_\_\_\_. (2000). "Desire/disgust: Mapping the moral contours of heterosexuality". *Progress in Human Geography*, volumen 24, número 2, pp. 191-217.
- Iacub, R. (2018). "La post-gerontología: las políticas de las edades". *Perspectivas. Notas sobre intervención social*, número 12, pp. 31-40.
- \_\_\_\_\_. (2013). "Nuevas reflexiones sobre la postgerontología". *Revista Kairos Gerontología*, volumen 16, número 4, pp. 295-311.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Identidad y envejecimiento*, Buenos Aires, Paidós
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI] (2020). *Censo de población y vivienda 2020*.
- Irigaray, L. (2009). *El Sexo que no es Uno*, Akal, Madrid.
- Islas V., D. (2020). "La Geografía Queer o Geografía Contrasexual: de las corporeidades a la queerificación. El proceso de queerificación de la Zona Rosa en la Ciudad de México". En Paula Soto (coord.) *Espacios géneros y sexualidades. Reflexiones feministas sobre las diferencias espaciales*, México, UAM, pp. 285-314.
- \_\_\_\_\_. (2018). *La Producción del Espacio Queer Religioso. Los casos de la Iglesia Católica Ecueménica en Guadalajara y la Comunidad Católica Eféta en la Ciudad de México*, Tesis de Maestría en Estudios de Género, El Colegio de México.
- \_\_\_\_\_. (2015). "Zona Rosa: El territorio queer de la Ciudad de México. El Consumo de la disidencia, identidades, cuerpos y habitares". *Revista Latinoamericana de Geografía y Género*. volumen 6, número 2, pp. 192-212.
- Jackson, P. (2003). "Introduction". En K. Anderson, M. Domosh, S. Pile y N. Thrift (eds.) *Handbook of Cultural Geography*, Londres, SAGE Publications, pp. 37-45.
- \_\_\_\_\_. (1999). "New cultural geographies?". *Doc. Anal. Geogrphy*, volume 34, pp. 41-51.
- Jagose, A. (1996). *Queer Theory, An Introduction*. New York: New York University Press.
- Johnston, L. (2016). "Gender y Sexuality I: Genderqueer Geographies?". *Progress in Human Geography*, volumen 4, número 5, pp. 668-678.

- Kastenbaum, R. (2000). "Creativity and Arts". En Cole, T., R. Kastenbaum y R. Ray (eds.) *Handbook of the Humanities and Aging*, New York, Springer Publishing Company, pp. 381-403.
- Kauffman, S. (2002). "Ethnography of the particular: the individual case and the culture of death in America". En Rowles, G. and N. Schoenberg (eds.) *Qualitative gerontology*, Springer, Nueva York, pp. 73-94.
- Kimmel, D. (2015). "Theories of Aging Applied to LGBT Older Adults and Their Families". En N. Orel y C. Fruhauf (eds.) *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience*, Washington, APA, pp. 73- 90.
- Knoblauch, H. (2005). Focused Ethnography. *Forum: Qualitative Social Research Socialforschungs*, volumen 6, número 33.
- Knopp, L. (2007). "From Lesbian and Gay To Queer Geographies: Past, Prospects, and Possibilities". En G. Brown, K. Browne and J. Lim (eds.) *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics*, Ashgate Publishing Company, Burlington, pp. 21-28.
- \_\_\_\_\_ (1995). "Sexuality and urban space: a framework for analysis". En D. Bell y G. Valentine (eds.) *Mapping desire: Geographies of Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 149-161.
- Kramsch, O. (1999), "El horizonte de la nueva geografía cultural". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, número 42, pp. 53-68.
- Kulpa, R. y J. Silva (2016). "Decolonizing Queer Epistemologies: ". En G. Brown y K. Browne (eds.) *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 139-142.
- Lacoste, Y. (1974). "A bas Vidal... Viva Vidal !". *Hérodote*, número 16
- Lagarde, M. (2003). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Editorial Horas y horas, Madrid.
- Laguarda, R. (2011). *La calle de Amberes: Gay street de la ciudad de México*, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Ser gay en la ciudad de México*, México, CIESAS-Instituto Mora.
- \_\_\_\_\_ (2004). "La emergencia de los bares gay en la Ciudad de México: el espacio como generador de identidad". En M. C. Collado (coord.) *Miradas recurrentes II. La ciudad de México XIX y XX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Mora, pp. 311-319.
- Lalive D' Epinay, C. (1994) "La construction sociale des parcours de vie et de la vieillesse en Suisse au cours du XX<sup>e</sup> siècle". En G. Heller (ed.) *Le poids des ans. Une histoire de la vieillesse en Suisse romande*. Lausanne: SHSR editions, pp. 127- 150.
- Landzelius, M. (2011). "Gender. Part I". En J. Agnew y J. Duncan (eds.) *The Wiley-Blackwell Companion to Human geography*, Londres, Blackwell Publishing, pp. 486-500.
- Langarita, J. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*, Barcelona, Ballaterà.
- Laplanche, J., Pontalis, J. y Lagache, D. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Levinson, D. (1983). *Hacia una concepción del curso de la vida adulta*, Barcelona, Grijalbo.
- Lévy, J. (2010). "Actores, objetos, entornos: inventar el espacio para entender el mundo". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, UAM , pp. 83-90.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Le tournant géographique: penser l'espace pour lire le monde*, Paris, Belin.

- Ley, D. (1986). "Alternative explanations for inner-city gentrification". *Annals of the Association of American Geographers*, número 76, pp. 521-535.
- Lindón, A. (2016) Las geografías culturales de las afectividades encarnadas. En Lan Diana (comp.) *Geografías en Diálogo. Debates contemporáneos. Tomo II.* (pp. 9-24). Buenos Aires: UNCPBA.
- \_\_\_\_\_. (2012). "¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt?". En A. Lindón y D. Hiernaux (coords.) *Geografías de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 65-86.
- \_\_\_\_\_. (2011). "cotidianidades territorializadas entre la proxemia y la diastemia: Ritmos espacio-temporales en un contexto de aceleración". *Educación Física y ciencia. Memoria Académica*, pp. 15-34.
- \_\_\_\_\_. (2010). "Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial". En P. Kuri y M. A. Aguilar (coords.) *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 13-33.
- \_\_\_\_\_. (2007). "Espacialidades, Desplazamientos y Transnacionalismo". *Papeles de Población*, número 53, pp. 71-101.
- \_\_\_\_\_. (2006). "Geografías de la vida cotidiana". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Tratado de geografía humana*. Barcelona, Anthropos, pp. 356-400.
- \_\_\_\_\_. (1996). "El espacio y el territorio: contexto de significado en las obras de Simmel, Heidegger y Ortega y Gasset". *Estudios sociológicos*, volumen 14, número 40, pp. 227-239.
- Lindón A. y D. Hiernaux (2010). "Compartir el espacio: encuentros y desencuentros de las ciencias sociales y la geografía humana". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la geografía humana*, Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 271- 295.
- \_\_\_\_\_. (2006). "La geografía humana: un camino que recorrer". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Tratado de geografía humana*. Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 5-20.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*, Madrid, Siglo XXI.
- Lopera, J. (2019), La Pulsión En Freud ¿Un Concepto Superado? *CES Psicología*, 12(3). 133-149.
- López, L. (2010). "La geografía cultural en México. Viejas y nuevas tendencias". En D. Hiernaux, *Construyendo la Geografía Humana*, Universidad Autónoma Metropolitana –Anthropos, México, pp. 205-228.
- López Estrada, Silvia (2002). "Work, gender and space in a dynamic society. Women's home-based work in Tijuana, Mexico". *Journal of Developing Societies*, volumen 18, número 2-3, pp. 169-195.
- Low, S. (2017). *Spatializing Culture*, Nueva York, Routledge.
- \_\_\_\_\_. (2011). "Spatializing culture: Embodied space un the city". En G. Bride y S. Watson (eds.) *The new Blackwell companion to the city*, Londres, Wiley-Blackwell, pp. 463-475.
- Lugones, M. (2012). "Queerizando lo decolonial". *Conferencia Magistral, Coloquio Pensando lo Queer en América Latina*, 26 de octubre de 2012, Quito, Ecuador.
- \_\_\_\_\_. (2008). "Colonialidad y género". *Tábula Rosa*, número 9, pp.73-110.
- Luna, A. (1999). "¿Qué hay de nuevo en la nueva geografía cultural?". *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, número 34, pp. 69-80.
- Lynch, G. (2017). *Curso de la vida y género: entre lo individual y las expectativas sociales. El caso de la Argentina*, Tesis de Doctorado en en Estudios Interdisciplinarios de Género y Políticas de Igualdad, Universidad de Salamanca.

- Maffesoli, M. (2004). *El tiempo de las tribus: el ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas, México, Siglo XXI*.
- Malthes, M. (1985). "Posible origen del nombre Tijuana". En D. Piñeira (coord.). *Historia de Tijuana. Semblanza general*, Tijuana, CIH-UNAM-UABC, pp. 25-39.
- Marshall, V. y M. Muller (2003). "Theoretical roots of the life-course perspective". En W. R. Heinz y V. W. Marshall (eds.) *Social dynamics of the life course*. Nueva York: Aldine de Gruyter, pp. 3–32.
- Massey, D. (1998). *Space, place and gender*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Masculinism, Dualism and Technology". En N. Duncan (ed.) *Body Space: Destabilizing geographies of gender and sexuality*, Nueva York, Routledge, pp, 109-126.
- McDowell, L. (1999). *En Género, identidad y lugar*, Valencia, Ediciones Cátedra.
- \_\_\_\_\_. (1996). "Spatializing Feminism". En N. Duncan (ed.) *Body Space: Destabilizing geographies of gender and sexuality*, Nueva York, Routledge, pp. 27-43.
- Mc Mullin, J. (1996). "Teorías de las relaciones de edad y género". En S. Arber y J. Ginn (ed.) *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*, Madrid, Narcea Ediciones, pp. 55-70.
- McQueeney K. y Lavelle, K., (2017). "Emotional Labor in Critical Ethnographic Work: In the Field and Behind the Desk". *Journal of Contemporary Ethnography*, volumen 46, número 1, pp. 81-107.
- Mejía, M. y J. Anguiano (2010). "La Plaza Santa Cecilia: Public Territory in the Process of Being Conquered". En L. Lau, M. Arsarios, F. Zúñiga-González y M. Kryger (eds.) *Queer Geographies*, United States, McNaughton & Gunn, pp. 106-107.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *The incarnate subject: Malebranche, Biran and Bergson on the union of body and soul*, New York, Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Fenomenology of Perception*, Londres, Routledge.
- Michotte, P. (1922). "L'orientation nouvelle en géographie". *Bulletin de la Société Royale de Géographie*, número 1.
- Miller, D. (2016). *How the World Changed Social Media*, Londres, UCL Press.
- Miller, T. (2006). *A Companion to Cultural Studies*, Nueva York, Wiley-BlackWell.
- Milligan, C. y A. Tarrant (2018). "Social and Cultural Geographies of Ageing". En Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (coords.) *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge, pp. 43-55.
- Minca, C. (2001). "Más allá del posmodernismo. Viaje a través de la paradoja moderna". *Documents d'Anàlisis Geogràfica*, número 40, pp. 45-68.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Mogrevo, N. (2012). "Lo queer en América Latina. ¿Lucha identitaria, post-identitaria, asimilacionista o neocolonial?". En Balderston, Daniel y Matute, Arturo, *Cartografías queer: sexualidades y activismo LGBT en América Latina*, Universidad de Pittsburgh.
- \_\_\_\_\_. (2008). "Diversidad sexual un concepto problemático, *Revista de Trabajo Social*, pp. 62-71.
- Monárrez Fragoso, Julia. (2002). "Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001". En Debate Feminista, Volumen 25, pp. 279-305.
- Monchietti, A. (2013). "La vejez como objeto de representaciones sociales". En en L. Gastrón (Coord.) *Dimensiones de la representación social de la vejez*, Buenos aires, EUEM, pp. 45-58.

- Montes de Oca B., L. (2015). “Aplicación de la etnografía enfocada y política”. *Nueva antropología*, volume XVIII, número 83, pp. 25-46.
- Moody, H. (2002). *Aging concepts and controversies*, Thousands Oaks, CA, SAGE.
- Moody, H. y J. Sasser (2014). *Aging. Concepts and Controversies*, Thousand, California, SAGE.
- Moragas, R. (2004). *Gerontología social. Envejecimiento y calidad de vida*. Barcelona, Herder Editorial.
- Moreira, N. y J. Romero (2010). “La juventud en la Sociología Uruguaya: estado del arte”. En Alvarado & Vommaro (Eds.) *Jóvenes, cultura y política en América Latina: Algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lectura (1960-2000)*, Buenos Aires, HomoSapiens ediciones, pp. 89 – 112.
- Morgan, L. y S. Kunkel (2001). *Aging. The social context*, Londres, SAGE.
- Monsiváis, C. (2020). *Que se abra esa puerta*, México FCE.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Diez y va un siglo”. En M. Schuessler y M. Capistrán (coords). *México se escribe con J. una historia de la cultura gay*. México, Editorial Planeta, pp. 263-267.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Prologo. El mundo soslayado (donde se mezcla la confesión y la proclama)”. En S. Novo *Estatua de Sal*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 13-72.
- \_\_\_\_\_ (2002). “Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto”. *Debate feminista*, número 26, pp. 89-115.
- Montes, L. (2015), Entre activistas, funcionarios e industriales. Aplicación de la etnografía enfocada y política en escenarios de gobernanza, *Nueva Antropología*, volumen XXVIII, número 83 pp. 25-47.
- Muñoz, Elsa (2017). *Temas selectos: los cuerpos del placer y del deseo*, México, La Cifra.
- Nair, K. (2005). “The physically Ageing Body and the Use of Space”. En G. Andrews y D. Philips (eds.) *Ageing and Place. Perspectives, Policy Practice*, New York, Routledge, pp.110-117.
- Narváez, Ó. (2011). “Urbanismo gerontológico: envejecimiento demográfico y equipamiento urbano en Aguascalientes”. *Investigación y Ciencia*, volumen 19, número 51, enero-abril, pp.16-24.
- Naphy, W. (2006). *Nacido para ser gay*, México, Editorial Tomo.
- Nash C. (2010). “Trans Geographies, embodiment and experience”. *Gender, Place and Culture*, volumen 17, número 5, pp. 579-595.
- Negróni, C. (2012). “Two Turning Points in the life course: a narrative concept in professional bifurcation” en K. Hackstaff y F. Kupferberg (eds.) *Biography and Turning Points*, Oxford, Policy Press, pp. 41-64.
- Neugarten, B. L. (1999). *Los significados de la edad*. Barcelona, España: Herder.
- Nogué, J. (1992), “El paisaje existencial de cinco grupos de experiencia ambiental. Ensayo metodológico”. En A. García B. (ed.) *Geografía y humanismo*, Barcelona, Oikos – Tu, pp. 87-96.
- \_\_\_\_\_ (1985). “Geografía Humanista y Paisaje”. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, número 5, pp. 93-107.
- Nogué, J. y J. Romero (2006). “Otras geografías, otros tiempos. Nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas”. En J. Nogué y J. Romero (eds.) *Las Otras Geografías*, Barcelona, Tritan la Balnch, pp. 15-51.
- Norton, W. (2006), *Cultural Geography: environments, landscapes, identities, inequalities*. Ontario-Canadá: Oxford University Press.

- Oddone, M. y L. Gastrón (2008). “Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de la vida”. En *Perspectivas en Psicología, Revista de Psicología y Ciencias Afines*, Volumen 5 No 2, Universidad Nacional de Mar del Plata, pp. 1-9.
- Orel, N. y C. Fruhauf (2015). *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience*, Washington, APA.
- Orozco, I., L. Robles, F. Vázquez y L. Reyes (2006). “Introducción. Nuestra posición sobre la vejez”. En L. Robles, F. Vázquez, L. Reyes e I. Orozco (eds.) *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, México, COLEF, pp. 14-35.
- Ortega A., M. (2003). “Hacia una vejez y seguridad social inciertas”. En Vázquez, Felipe (comp.). *Contando nuestros días*, México CIESAS, pp. 147-186.
- Ortega, V., J. (2000). *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*, Barcelona, Ariel.
- Ortiz A., V. M. (2015). “México 2014: ¿Tiene sentido lo Cuir?” en F. R. Lanuza y R. M. Carrasco (eds.) *Queer & Cuir Políticas de los irreal*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 39-52.
- Osorio, P. (2006). “La longevidad más allá de la biología. Aspectos socioculturales”. *Papeles del CEIC*, número 22. n° 22.
- Oswin, N. (2011). “Sexuality. Part I”. *The Woley-Blackwell Companion to Human geography*, Londres, Blackwell Publishing, pp. 465-474.
- Padilla, A. (2007). “El Centro Histórico de la Ciudad de Tijuana: su significación cultural, en M. Acuña y M. Ortíz (coords.). *Tijuana. Identidades y Nostalgias*, Tijuana, Ayuntamiento de Tijuana, pp. 121-138.
- Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*, UAM, UNAM, México.
- Pasini, W. (2005). *Los nuevos comportamientos amorosos: la pareja y las transgresiones sexuales*, Barcelona, Ares y Mares.
- Peace, S., C. Holland y L. Kellaher (2005). “Making Space for Identity, en G. Andrews y D. Philips (eds.) *Ageing and Place. Perspectives, Policy Practice*, New York, Routledge, pp.188-204
- Periódico Oficial del Estado de Baja California (2014). “Decreto de Patrimonio Cultural al Parque Teniente Guerrero”. 31 de enero de 2014, pp. 14-24.
- Philo, C. (1999). “Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al giro cultural y a la geografía social”. *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, número 34, pp. 81-99.
- Pijpers, R. (2020). “Experiences of older LGBT people ageing in place with care and support: A window on ordinary ageing environments, home-making practices and meeting activities”. *Sexualities*, pp. 1-20.
- Piñeira, D. (2003). *Tijuana en la historia: una expresión fronteriza de la mexicanidad*, Tijuana, Ediciones Ilsa.
- Piñeira R., D., J. Figueroa y M. Robles (1985). “Inicios de Tijuana como asentamiento urbano”. En D. Piñeira, J. Ortiz y M. Robles (coords.) *Historia de Tijuana. Semblanza general*, Tijuana, UABC-Ayuntamiento de Tijuana, pp. 60-68.
- Piñeira, D. y G. Rivera (2012). *Tijuana. Historia de una ciudad fronteriza*, Tijuana, UBC.
- Pires, T. (2019). “Sete Teses sobre a geograficidade”. *Revista de ANPGE*, volumen 16, número 29, p. 178-216.
- Plaza, M., C. Requena y P. Álvarez (2017). “La narrativa gerontológica. Perspectiva subjetiva del conocimiento de la vejez”. *Revista de Psicología*, número 2, pp. 57-66.
- Preciado, P. (2020). *Manifiesto contrasexual*, Madrid, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Un apartamento en Urano*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Testo Yonqui*, Barcelona, Anagrama.

- \_\_\_\_ (2003). “Multitudes queer. Notas para una política de los anormales”. *Revista Multitudes*, pp. 1-8.
- Pred, A. (2007). “The coreography of existence”. *Economic Geography*, volumen 53, número 2, pp. 207-221.
- Podmore, J. (2016). “Desaggregating Sexual Metronormatives: Looking Back at Lesbian Urbanism”. En G. Brown y K. Browne (eds.) *Geographies of Sex and Sexualities*, New York, Routledge Companion, pp. 21-28.
- Powell, J. L. (2006). *Social Theory and Aging*, Nueva York, Rowman and Littlefield.
- Rada, F. (2016). *La diversidad en el curso de la vida. Cambios y continuidades en el envejecimiento de los gays, lesbianas y trans*, Buenos Aires, Editorial Teseo.
- Radkowski, G. (2002). *Anthropologie de l’habiter. Vers le nomadisme*, París, Presses Universitaires de France.
- Raffestin, C. (2007). “A propòsit d’algunes paradoxes limitològiques”. *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, volumen 50, pp. 121-133.
- \_\_\_\_ (1989). “Théories du réel et géographicit  ”. *Espaces Temps*, pp. 40-41.
- \_\_\_\_ (1987). “Pourquoi n’avons-nous pas lu   ric Dardel?”. *Cahier du Géographique du Québec*, volume 34, número 81, pp. 471-481.
- Relph, E. (1976). *Place and placelessness*, Londres, Pion.
- Ricoeur, P. (2008). *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE.
- \_\_\_\_ (2006), La vida: Un relato en busca de narrador. *  gora*, 25(2). 9–22
- \_\_\_\_ (2003), La memoria, la historia, el olvido. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_ (1999) Historia y narrativa. Barcelona: Editorial Paidós
- Rosalez, E. C. y P. Rojas (2000). “Andropausia y Sexualidad,   una paradoja?”. *Colombia Médica*, volumen 31, número 1, pp. 16-29.
- Rose, G. (2007). “Performing Space”. En D. Massey, J. Allen y P. Sarre (coords.) *Human Geography Today*, Cambridge, Polity Press and Blackwell Publisher Ltd, pp. 247-259.
- \_\_\_\_ (1997). “Sitting knowledge: positionality, reflexivities, another tactics”. *Progress in Human Geography*, volumen 21, pp. 305-320.
- Rowles, G. (2018). “Being in Place: identity and placerealties of older adults, en Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (coords.) *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge, pp. 203-2014.
- \_\_\_\_ (1979). *Prisoners of Space? Exploring the geographical experience of older people*, Boulder, WstView Press.
- Rowles, G. y H. Chaudhury (2005). *Home and identity in late life: international perspectives*. New York, Springer Pub.
- Rowles, G. y Bernard, M. (2013). *Environmental gerontology making meaningful places in old age*, New York, Springer.
- Ruíz, Ramón (2001). “La Leyenda negra”. En Manuel Ceballos (coord.) *Encuentro en la frontera: mexicanos y norteamericanos en un espacio común*, Ciudad de México, COLMEX, COLEF.
- Rubino, A. (2019). “Hacia una (in)definición de la disidencia sexual”. *Luthor*, número 39, pp. 62-80.
- Salvarezza, L. (1998). *La Vejez. Una mirada gerontológica*, Buenos Aires, Paidós.
- Sassen, S (2006). *Contra geografías de la Globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Salinas F., H. (2008). *Políticas de disidencia sexual en México*, México, CONAPRED.

- Sánchez, A. y A. López (2000). “Visión geográfica de los lugares gay de la ciudad de México”. *Cuicuilco Nueva Época*, volumen 7, número 18, pp. 1-23.
- Santos, X. (2006). “Espacios Homosexuales”. En J. Nogué y J. Romero (coords.) *Las Otras Geografías*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, pp. 493-509.
- Sapin, M. et al (2007) *Le parcours de vie. De l’adolescence au grand age*.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*, México: Era.
- Seamon, D. (1980). “Body-Subject, Time-space Routines, Places-Ballets”. En A. Buttimer y D. Seamon (eds.) *The Human Experience of Space and Place*, Nueva York, St. Martin Press, pp. 148-165.
- \_\_\_\_\_ (1979). *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*, Londres, Croom Helm.
- Sedgwick, E. (1990). *Epistemology of the closet*, University of California, Press.
- Segato Rita (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México/Argentina, *Pez en el árbol/ Tinta limón*.
- Silva Herrera, J. (2006). “Andropausia. Estado actual y conceptos básicos”. *Universitas*
- Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (2018). *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge.
- Skinner, M., D. Coutier y G. Andrews (2015). Geographies of aging: Progress and possibilities after two decades of change. *Progress in Human Geography*, pp. 1-24.
- Smith, N. (1992). “Contours of a Spatialized Politics: Homeless, Vehicles and the Production of Geographical Scale, *Social Text*, número 33, pp. 54-81.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*, Malden, Mass Blackwell.
- \_\_\_\_\_ (1989). *Postmodern Geographies: the reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres y Nueva York, Verso.
- Sota G., E. (2015). *Religiosidad Profana. Estudio de caso sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios*, México, Universidad Iberoamericana.
- Soto, P. (2013). “Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones”. En M.A. Aguilar y P. Soto, *Cuerpos, Espacios y Emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales*, México, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 197-220.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Los giros de las geografías de género: re-pensando las diferencias”. En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los Giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes* Barcelona, Anthropos, UAM , pp. 217-240.
- Staszak, J. (2001). “L’espace domesqtique, pour una geographie de l’intérieur”. *Annales de Géographie*, volume 10, número 620, 339-363.
- Sunyer, P. (2010). “La geografía histórica y las nuevas tendencias en la geografía humana” en A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.) *Los giros de la Geografía Humana. Desafíos y horizontes*, México, Anthropos, pp.143-173.
- Swarts, C., M. Buting, C. Fruhauf y N. Orel (2015). “The Meaning of Spirituality in End-of-Life Decisions among LGBT Older Adults”. En Orel, N. y C. Fruhauf (2015). *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience*, Washington, APA, pp. 91-110.
- Taylor, S. y R. Bogdan (1990). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Barcelona, Paidós.

- Todd, M. (2021). *Pride. The story of LGBT Equality Movement*, Nueva York, Welbeck.
- Tomlinson, J. (2003). *Globalización y cultura*, México, Oxford University.
- Torres, K. (2018). "Rechazan migrantes LGBT en Playas de Tijuana". *El Sol de Tijuana*, 11 de noviembre de 2018. <https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/rechazan-a-migrantes-lgtb-en-playas-de-tijuana-2652829.html>
- Tuan, Y. (2015). *Geografía Romántica. En busca del paisaje sublime*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_\_. (1977). *Space and Place. The perspective of experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. (1974). *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Inglewood Cliff, N.J., Prentice Hall
- Tulle, E. y E. Mooney (2002). "Moving to age appropriate Housing". *Sociology*, volumen 36, número 3, pp. 685-702.
- Turco, A. (2010). "Figuras narrativas de la geografía humana". En A. Lindón y D. Hiernaux (dirs.). *Los giros de la Geografía humana. Desafíos y horizontes*, Barcelona, Anthropos, UAM, pp. 91-120.
- Valencia, M. (2015). "Del Queer al Cuir: Ostranénie geopolítica y espistémica desde el Sur Glocal". En F. R. Lanuza y R. M. Carrasco (eds.) *Queer & Cuir Políticas de los irreal*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 19-37.
- Valentine, G. (2003). "Sexual politics". En J. Agnew, K. Mitchell y G. Toals (eds.) *A companion to political Geography*, Oxford, Blackwell, pp. 383-430.
- \_\_\_\_\_. (1996). "(Re)negotiating the heterosexual street". En N. Duncan (ed.) *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 146-55.
- Valenzuela, J. M. (2015). "Decálogo para repensar las certezas". *Alternativas*, número4, pp. 1-51.
- Vanderwood, P. (2008). *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*, México, EL COLEF, El COLMICH,
- \_\_\_\_\_. (2007). "Los años de fiesta y dolor". En M. Acuña y M. Ortíz (coords.). *Tijuana. Identidades y Nostalgias*, Tijuana, Ayuntamiento de Tijuana, pp. 221-257.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006) "La investigación cualitativa". En Vasilachis de Gialdino, I. (coord). *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa, pp. 23-60.
- Vázquez, F. (2003). *Contando nuestros días*, México, CIESAS.
- Vázquez, F., L. Robles y L. Reyes (2006). *Miradas sobre la vejez. Un enfoque antropológico*, México, El Colegio de la Frontera Norte y Plaza y Valdés.
- Velasco, Laura (1995). "La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas". En L. Velasco (ed.) *Estudiar la familia, comprender a la sociedad*, PUEG/CONAPO/DIF/UAM-Azcapotzalco, México.
- Velásquez, E. (1985). "Gay and Lesbian in Tijuana". entrevista en *Out San Diego* 16 de diciembre de 1985, Lambda Archives <https://lambdaarchives.org/out-in-san-diego-december-16-20-1985/>
- Veloz Contreras, Areli (2019). *Las retóricas de la moralidad en la frontera. Un análisis histórico de la sexualidad en Tijuana*, Tijuana, Secretaría de Cultura.
- \_\_\_\_\_. (2017). "Las contiendas por la ciudad: criminalización, muertes y organización política en torno a la diversidad sexual en Tijuana". *Culturales*, volumen, 1, número 1, pp. 85-120.
- Venebra, M. (2021). "Fragilidad del futuro: fenomenología de la vejez". *Areté. Revista de Filosofía*, volumen XXXII, número 2, pp. 415-435.

- Veras, E. (2010). "Historia de vida:¿ un método para las ciencias sociales?". *Cinta de moebio*, número 39, pp.142-152.
- Verduzco, Basilio, Nora L. Bringas y Basilia Valenzuela (1995). La ciudad compartida. Desarrollo urbano, comercio y turismo en la región Tijuana-San Diego, Guadalajara, Universidad de Guadalajara-El Colegio de la Frontera Norte.
- Villar, F. y R. Serrat (2015). "El envejecimiento como un relato: una invitación a la gerontología narrativa". *Revista Kairpós Gerontología*, volumen 18, número 2, pp. 9-29.
- Visser, G. (2016). "Sexualities and Urban Life". En G. Brown y K. Browne (eds.) *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*, Londres, Routledge, pp. 55- 62.
- Viteri, M. A., J. F. Serrano y S. Vidal-Ortíz (2011). "¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?", presentación del dossier, Íconos. Revista de Ciencias Sociales, número 39, pp. 47-60.
- Wagner, F. et al (2018). "Qualitative Research in Gerontology and Geriatrics". En García-Peña, C. et al , *Aging Research – Methodological Issues*, Cham, Springer International Publishing, pp. 73-82.
- Walsh, K. (2017). "Construction of Old-Age Social Exclusion: in place and shaped by place". En Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (coords.) *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*, Routledge, pp. 252-266.
- Weeks, J. (2012). *Lenguajes de la sexualidad*, Nueva Visión, Madrid.
- Weiland, S. (2000). "Social Science Toward the Humanities: Speaking of Lives in the Study of Aging". En Cole, T., R. Kastembaum y R. Ray (eds.) *Handbook of the Humanities and Aging*, New York, Springer Publishing Company, pp. 235-257.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península.
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual*, Barcelona, EGALES.
- Wright, J. (1947). "Terrae Incognitae: The Place of Imagination". *Geography Annals of the Association of American Geographers*, volumen 35, pp. 1-15.
- Ybáñez Z., E(2012). "Llegar a viejo en la frontera norte: El envejecimiento demográfico en Baja California". *Frontera Norte*, volumen 25, número 50, pp. 35-64.
- Ybáñez, E. y R. Alarcón (2007). "Envejecimiento y migración en Baja California". *Frontera Norte*, volumen 19, número 38, pp. 93-125.
- Yuni, J. y C. Urbano (2008). "Envejecimiento y Género". *Revista Argentina de Sociología*, año 6, número 10, pp. 151-169.
- Zeta (1991). Homosexuales indignados con acciones del ayuntamiento, 23 de enero de 1991.
- Ziga, I. (2009). *Devenir Perra*. Melusina, Barcelona.
- Zusman, O. (2006). "Geografías históricas y fronteras". En D. Hiernaux y A. Lindón, *Tratado de Geografía Humana*, México, UAM, Anthropos, pp. 170-186.
- \_\_\_\_\_ (2002). "Geografías disidentes. Caminos y controversias". *Documents d'Análisi Geogràfica*, pp. 23-44.

El autor es geógrafo humano por la Universidad Autónoma Metropolitana y Maestro en Estudios de Género por El Colegio de México. Ha publicado artículos y capítulos de libro sobre espacios contrasexuales para el placer, el consumo y religiosidades. También ha desarrollado una carrera académica impartiendo clases nivel superior. Egresado del Doctorado en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: david.roman.iv@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.

Forma de citar

Islas V., David Román (2022). “¿Volver al clóset? Gerontoespacios contrasexuales en Tijuana: prácticas sexoafectivas y de sociabilidad”. Tesis de Doctorado en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte A.C., México. 234 pp.