

DAVID ROMÁN ISLAS VELA

¿Volver al clóset?

GEOGRAFÍAS
DEL ENVEJECIMIENTO
CONTRASEXUAL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

¿Volver al clóset?

*Geografías del envejecimiento
contrasexual*



Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Rector

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda
Secretaria General

Dra. Diana Tamara Martínez Ruíz
Secretaria de Desarrollo Institucional

***Seminario Universitario Interdisciplinario sobre
Envejecimiento y Vejez (SUIEV)***

*Dra. Verónica Montes de Oca Zavala
Coordinadora*

¿Volver al clóset?

*Geografías del envejecimiento
contrasexual*

David Román Islas Vela



Universidad Nacional Autónoma de México
México, 2024

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Islas Vela, David Román, autor.

Título: ¿Volver al clóset? : geografías del envejecimiento contrasexual / David Román Islas Vela.

Descripción: **Primera edición.** | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría de Desarrollo Institucional, 2024.

Identificadores: LIBRUNAM 2246854 (impreso) | LIBRUNAM 2246873 (libro electrónico) | ISBN 9786073095228 (impreso) | ISBN 9786073095235 (libro electrónico).

Temas: Hombres adultos mayores homosexuales -- Baja California -- Tijuana. | Identidad sexual -- Baja California -- Tijuana. | Vejez -- Baja California -- Tijuana. | Envejecimiento -- Aspectos sociales -- Baja California -- Tijuana.

Clasificación: LCC HQ76.3.M62.T555 2024 (impreso) | LCC HQ76.3.M62 (libro electrónico) | DDC 306.7660972—dc23

Los contenidos de la obra fueron analizados con software de similitudes por lo que cumplen plenamente con los estándares científicos de integridad académica, de igual manera fue sometido a un riguroso proceso de dictaminación doble ciego con un resultado positivo, el cual garantiza la calidad académica del libro, que fue aprobado por el Comité Editorial de la Secretaría de Desarrollo Institucional.

La edición y publicación de este libro fue financiada con recursos del Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Envejecimiento y Vejez (SUIEV).

AVISO LEGAL

¿Volver al clóset?

Geografías del envejecimiento contrasexual

Esta edición de un ejemplar (18.5 MB) fue preparada por la Secretaría de Desarrollo Institucional, la formación fue realizada por Liliana Moreno Palma, la elaboración de la portada estuvo a cargo de Paulina Munguía Esquivel y la revisión, corrección de estilo y el cuidado de la edición estuvo a cargo de Ivonne Arlette Jagüey Camarena y de David Román Islas Vela.

Primera edición electrónica: 27 de septiembre de 2024

D.R. © 2024, Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria, Alcaldía de Coyoacán, Código Postal 04510, Ciudad de México, México

Secretaría de Desarrollo Institucional

Ciudad Universitaria, 8o. Piso de la Torre de Rectoría, Alcaldía de Coyoacán, Código Postal 04510,

Ciudad de México, México

ISBN: 978-607-30-9523-5

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México/ Made in Mexico

Contenido

Agradecimientos	13
Prólogo	15
Introducción	19
Abriendo las puertas del clóset de los estudios culturales, la geografía humana cultural, geográfico y geronte. Apuntes sobre la obra y la investigación	21
El quehacer metodológico de toda investigación.....	26
<i>Narrativas corporales como método de análisis</i>	29
<i>Gerontes entrevistadxs</i>	32
Episodio I. Geografías del Envejecimiento Contrasexual. Salir del clóset para queerificar el edadismo y el heteropatriarcado en las Ciencias Sociales	37
Capítulo I. Geografías del envejecimiento y contrasexualidades: cuerpos, agencias y gerontoespacios	41
1.1 La geografía cultural, epicentro transdisciplinar: entre los estudios culturales y la geografía humana	42
<i>Vitales para comprender la vejez desde la geografía: la geograficidad</i>	50
<i>Vitales para comprender la vejez desde la geografía: entre el lugar y el paisaje</i>	54
<i>Vitales para comprender la vejez desde la geografía: del territorio a la territorialidad</i>	55
1.2 Geografías del envejecimiento: semióticas de la vejez y del cuerpo.....	58
<i>Semióticas de la corporeidad geronta</i>	60
1.3 Gerontoespacios: cuerpos, envejecimiento y emociones	67
1.4 Geografías del envejecimiento contrasexual: queerificar desde el cuerpo geronte	70
Episodio II. Una Sodoma a la tijuanaense: cosmopolita, transfronteriza e hipersexualizada	83

Capítulo II. Apuntes sobre una Tijuana que envejece	85
2.1 México está envejeciendo.....	85
2.2 Baja California: contrastes y resistencias del envejecimiento poblacional	87
2.3 Tensiones del envejecer tijuanaense	90

Capítulo III. Sodomías de ayer y hoy. Una geografía histórica

de la Tijuana contrasexual	95
3.1 Tijuana, a la sombra femenina de la urbe cosmopolita.....	96
<i>Topogénesis de Tijuana: de los cuerpos femeninos y el consumo prohibido (1910-1930)</i>	97
<i>El nacionalismo viril que también se asentó en Tijuana (1930-1970)</i>	100
<i>Tijuana cosmopolita: el florecimiento económico y diversidad social (1970-actualidad)</i>	101
3.2 Tijuana sexualizada: de la Sodoma del norte al Arcoíris de la Revu.....	104
<i>Parque Teniente Guerrero: la topogénesis del territorio contrasexual tijuanaense (1925-1970)</i>	105
<i>La insurrección de la Plaza Santa Cecilia y los grupos LGBTIQ+ (1970-1980)</i>	108
<i>Espacios militantes y organizaciones LGBTIQ+: la conquista política del espacio (1980-1991)</i>	111
<i>La germinación política: de la redada del 91 a las manifestaciones (1991-2000)</i>	116
<i>La Tijuana del arcoíris: el turismo, el activismo y la acogida de migrantes LGBTIQ+ (2000-actualidad)</i>	119

Capítulo IV. Geografías Sodomitas en Tijuana. Una etnografía

de los paisajes etarios	121
--------------------------------------	-----

Episodio III. Los Gerontoespacios Contrasexuales. Producir lugares

desde el cuerpo, la vejez, el placer y lo orgásmico	133
--	-----

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

5.1 De las geografías jóvenes contrasexuales: construyendo narrativas corporales en Tijuana	135
---	-----

<i>Declararse o decirse contrasexual en la Tijuana hipersexualizada</i>	142
5.2 La vejez contrasexual performativa: envejecer antes de tiempo	148
5.3 El cuerpo, la primera geograficidad: tiempos y espacios biológicos, culturales y políticos	154
<i>Entre Safo, Lesbos y la lenchitud: semióticas del cuerpo geronte lésbico</i>	157
<i>Los jotos también envejecen: semióticas del cuerpo geronte homosexual</i>	158
<i>Semióticas de los cuerpos trans*: entre el género, el sexo y la edad</i>	159

Capítulo VI. Gerontoespacios sexoafectivos de las contrasexualidades en Tijuana..... 165

6.1 Tijuana la erótica y la placentera. Geografías del placer de las vejeces contrasexuales.....	167
<i>i. El cruising: el contacto efímero de los cuerpos</i>	170
<i>ii. Bares y cantinas: lugares de ambiente donde todo es diferente</i>	180
<i>iii. Las saunas y los vapores: exudando las voluptuosidades del cuerpo contrasexual</i>	188
<i>iv. La hostilidad de la calle, la seguridad de la casa: prácticas sexoafectivas en el hogar</i>	197
6.2 Semióticas del deseo y el placer: corporeidades eufóricas, gerontoespacios ardientes.....	202

Capítulo VII. De cómo habitar Tijuana desde lo geronto y la contrasexualidad..... 213

7.1 Los gerontoespacios íntimos: la casa de las jotas, de las lenchas y las vestidas	214
7.2 Territorios gerontos y contrasexuales en Tijuana: entre topofilias y topofobias	226

Episodio IV. ¡Gerontitud Divino Tesoro! La vejez que rompe los clósets edadistas, sexuales y patriarcales..... 235

Conclusiones. Nunca se vuelve al clóset: la politicidad corpórea de lxs gerontes contrasexuales	237
Epílogo. Preludios del envejecer contrasexual en el siglo XXI.	
Millennials y Centennials en camino a la gerontitud	253

Adendum. Diario de campo de un geógrafox contrasexual	261
<i>Conexiones y reflexiones en campo: la conversación y el rapport</i>	262
Bibliografía	275

*A mi madre,
la persona que más admiro en el mundo,
cada logro tiene una parte de usted.*

*A mi hermana,
la estela que dejaste en mi vida será eterna.*

Agradecimientos

Esta obra no hubiera sido posible sin el apoyo de la Dra. Verónica Montes de Oca, coordinadora del Seminario Universitario Interdisciplinario de Envejecimiento y Vejez (SUIEV) de la Universidad Nacional Autónoma de México. Gracias Vero, por tu generosidad, tu compromiso y tu dedicada lectura a este libro desde que se estaba cocinando, mientras hacia el doctorado. También quiero agradecer al SUIEV por la oportunidad para que trabajos emergentes, respecto al envejecimiento, se pongan en la mesa.

Este libro es producto de la investigación doctoral que realicé en El Colegio de la Frontera Norte. Por ello, quiero reconocer el tiempo, dedicación y empatía que el Dr. Salvador Cruz tuvo conmigo al acompañarme en mi formación como doctor en estudios culturales. Asimismo, a la Dra. Nora Bringas por los ánimos que me inyectaba para darle sustento y solidez a mi investigación. Sin duda, son mis referentes para ser generoso, atento, empático y crítico en la profesión docente y de investigación. No quiero dejar de agradecer a la Dra. Joseli Maria Silva, quien fungió como mi lectora externa, ella es indiscutiblemente una institución en las geografías feministas y de la sexualidad.

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 hacia la vejez. También, agradezco a Oscar Marbán por compartirme parte de su archivo LGBTIQ+, sus geografías y vivencias en el activismo junto a Max Mejía.

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 éramos foráneas, siempre salimos avante. 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 juntxs. Quiero agradecer a Emily, mi mejor amiga por más de 20 años. Ahora pienso que envejeceremos juntxs como lxs hermanxs que somos. Gracias por impulsarme para emprender este viaje hasta Tijuana y cumplir con mis objetivos. ¡Te quiero!

También quiero agradecer a mi familia. A mi Paulina Dorotea Constanza del Rocío, quien hizo tan amenas las jornadas de escritura con sus juegos, ocurrencias y ronroneos. A mi tía, Lourdes, quien 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. Y a mis sobrinx: Paola, Leonel, Brandon y Braulio, por el hilo indeleble que siempre nos unirá. Gracias por su apoyo y comprensión.

Y, por último, quiero agradecer a mi madre, Cristina, quien siempre confió en mí y me alentó a seguir. De quien aprendí el sentido de resiliencia. Siempre estaré orgulloso de usted. ¡Gracias, por tanto, mamá!

Prólogo

Cuando conocimos esta investigación, y su proceso de construcción, a través de la mirada particular del autor; reafirmamos nuestra postura respecto a incentivar y mantener la generación de *espacios* –semilleros de nuevas propuestas– y promover la publicación de investigaciones que con sensibilidad, pertinencia y originalidad crean puentes para acercarnos a realidades complejas, diversas y emergentes. Con pleno convencimiento, pensamos que sería una aportación muy valiosa para el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Envejecimiento y Vejez (SUIEV), y por supuesto, para la UNAM.

Esta obra sitúa y contextualiza un verdadero esfuerzo interdisciplinario para entender otras formas de envejecer desde una postura no hetero-normada donde afloran sexualidades diversas a través de conceptos, términos y una gran riqueza teórica, donde nuevas geografías, cuerpos, espacios, entornos y significados confluyen para despertar nuestras mentes y sensibilidades.

En esta inmersión, la lectura de este texto, emanado de los estudios culturales, la geografía humana y los estudios sobre envejecimiento, el autor nos guía con una reflexividad permanente a repensar y transformar las nociones comunes acerca del espacio, las configuraciones territoriales y las formas inherentes en las que se vinculan con la experiencia humana, especialmente aquellas que escapan de la normatividad establecida, por las grandes estructuras heteropatriarcales e imposiciones de género, como es el caso de las *vejeces contrasexuales*.

El proceso de construcción de este libro posee una particularidad temporal y espacial. Nos traslada a Tijuana, una zona fronteriza en México, relevante en la historia y el desarrollo político del movimiento contrasexual; además constituye una zona en donde convergen condiciones asociadas a la migración, la urbanización, las prácticas represivas y la condición de marginación; todas estas condiciones han permeado las experiencias de habitar de las *vejeces contrasexuales* tijuanaenses, las cuales no están totalmente desvinculadas de las experiencias de las *vejeces contrasexuales* del resto de nuestro país.

El camino teórico-metodológico de este libro muestra una capacidad para innovar desde perspectivas teóricas consolidadas y dar un giro crítico y creativo, con nuevos términos y argumentaciones donde se va tejiendo la interdiscipliniedad. A este mosaico, el autor integra el Enfoque de Curso de Vida, la teoría *queer* y las geografías feministas y de la sexualidad. Desde este entramado, el

análisis cualitativo que subyace, en los casos estudiados, da cuenta de los vínculos que se construyen en los espacios, lugares desde los cuales identificamos las narrativas emocionales, afectivas y corporales en dónde el deseo deja huella, en las historias que atestiguan la experiencia. Desde esta lógica, las espacialidades permiten vincular las conexiones entre el tiempo histórico y sus remanentes en los espacios que habitamos. Habitar, se vuelve entonces, una construcción en la que nuestra corporeidad también se transforma en un espacio en el que está plasmada nuestra memoria geográfica, histórica, sexual, política, social y cultural; a través de ella construimos nuestras experiencias y nos relacionamos con el mundo.

Las corporeidades de las vejeces, especialmente de las *vejeces contrasexuales*, evidencian las relaciones socioespaciales y la manera en cómo habitamos los espacios, incluida nuestra corporeidad misma. *Volver al clóset*, es un texto que cuestiona aquellas prácticas de discriminación edadista, viejista y heteropatriarcal que han estigmatizado, encerrado, aislado y normado las corporeidades y espacialidades de las contrasexualidades, violentando su manera de habitar y el ejercicio de sus derechos humanos.

Esta propuesta, hoy es un libro, un regalo, una puerta, un vehículo para transitar hacia múltiples posibilidades de ¡salir del clóset!; vivir y experimentar el placer, el deseo, el erotismo, nuestros vínculos y su afectividad; desde todas las aristas que conforman cada uno de los momentos de nuestra vida. Además, muestra fehacientemente que es posible construir puentes inter y transdisciplinarios para generar nuevas propuestas conceptuales y metodológicas, que nos permitan abordar en su complejidad la realidad social e incidir en prácticas que la transformen en sintonía con el bienestar colectivo. Pensar en las *vejeces contrasexuales* y los *gerontoespacios*, es dar lugar a las trayectorias de participación política y el legado generacional que comenzaron quienes nos han antecedido y han realizado contribuciones significativas en la demanda, defensa y reconocimiento de los derechos, las identidades y la libertad.

Queremos agradecer a David Islas, el autor, por poner su cuerpo, intelecto, pasión, redes y afecto en este proceso. Especialmente, agradecemos a las personas que participaron de esta investigación, enriqueciéndola con sus experiencias, vivencias y orientaciones, así como a las personas dictaminadoras que con profesionalidad, ética y humanismo desde la Secretaría de Desarrollo Institucional y el SUIEV, contribuyeron con su tiempo y reflexiones al proceso editorial de este libro.

Quienes lean esta obra concluirán que la vejez se presenta ante nosotros como la oportunidad de cuestionar la normatividad sobre los cuerpos, las determinaciones edadistas y las representaciones que moldean nuestras identidades, así como también la posibilidad para transformar nuestros significados para habitar y habitarnos desde la plenitud y goce de nuestros derechos. Hoy, la estafeta es nuestra.

Verónica Montes de Oca Zavala y Valeria Itzel Espinosa Hernández
Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Envejecimiento y Vejez
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

<< ¿Por qué estudias a los viejos? ¿No te aburre? ¡Eres joven! ¿Buscas un sugar-daddy?>> Como agujas puntiagudas son lanzadas estas preguntas hacia mí cuando comparto que me interesan los estudios del envejecimiento, que mis preocupaciones académicas y personales están trazadas hacia la experiencia de envejecer. No puedo evitar analizar los discursos de mis amigxs, estudiantes, colegas, familiares e inclusive de mis ex profesores de doctorado, cuando me cuestionan mi genuina preocupación por el envejecimiento. Y es que la vejez, lo viejo, lo geronte o la adultez mayor está cargada de estigmas, desaprobación y violencias de las que, muchas veces, no nos damos cuenta de que ejercemos porque se ha naturalizado esta etapa como “poco importante”.

En cierto sentido, me da un poco de rabia que las preguntas lleven un tono de rechazo más que de sorpresa, porque en esas preguntas que lanzan como interrogatorio, se espera una justificación por tocar lo que nadie quiere encarnar. Y justo, en esas conversaciones me he percatado que todxs mantenemos una distancia virtual con la vejez, pues es una realidad ineludible, pero para la gran mayoría es preferible mantener la miopía para no encarnar todos los discursos negativos y decadentes que tarde o temprano se harán realidad.

Mi respuesta siempre plantea la violencia sutil que se esconde en cada comentario, en la invalidación de la vejez como experiencia de vida y como construcción social, más que biológica. La vejez no es abstracta, no es natural, no es fisiológica o cronológica, más bien encarna todos los significados, códigos, símbolos y discursos para habitar desde ahí el mundo. Al ser encarnada la vejez, se intersecciona con la etnia, la clase, el sexo, el género, la identidad sexual, la orientación sexual, el deseo y/o el placer. No envejecemos igual, ni como hombres, ni como mujeres, ni como heterosexuales, lesbianas, homosexuales o intersexuales. Entonces, ¿cómo envejeceremos si somos Lesbianas, Gays, Bisexuales Travestis, Transgéneros, Transexuales, Intersexuales, Queer (LGBTIQ+¹) y demás denominaciones identitarias y de prácticas sexoafectivas y placenteras, no normativas, que no reproducen la heterosexualidad obligatoria.

¹ El uso de las siglas LGBTIQ+ reconoce las tres representaciones *trans* en una sola letra T. Esto, de ninguna manera pretende desdibujar las identidades, más bien, como se verá a lo largo del texto, se

Este conglomerado de sujetxs son contrasexuales porque contravienen, dinamitan y subvierten la cisheteronormatividad, es decir, todas aquellas normas sociales, culturales y jurídicas que se instauran en las instituciones naturalizadas, desde donde se justifica la violencia que se les ejerce (Butler, 1990, 2006; Islas, 2020; Preciado, 2008, 2020). Lxs sujetxs contrasexuales o contrasexualidades amplían los horizontes y las posibilidades para experimentar el deseo, el placer, lo orgásmico; evidencian lo ficticio de las identidades binarias hombre y mujer; y dilucidan las políticas del Estado y la sociedad para domesticar el cuerpo hacia la heteronormatividad (De Lauretis, 2011; Islas, 2020; Preciado, 2003, 2020, 2021).

Las respuestas brindadas a mis cuestionadores se dirigen a reconocer estas diferencias del envejecer, más aún, para quienes son parte de las contrasexualidades; pues en nuestros cursos de vida, en la juventud y la adultez, ha sido difícil tomar espacios y lugares para visibilizarnos, entonces, por qué no hacer una retrospectiva sobre las generaciones pasadas. Sí, para nuestras generaciones contrasexuales actuales, hay más visibilidad, hay derechos, nos hemos mediatizado, pero ¿dónde están aquellxs que nos abrieron las puertas? Porque las contrasexualidades también envejecemos –y lo digo, en primera persona del plural, para tomar conciencia y evidenciar mi compromiso– pero, desde qué lugares, en qué condiciones, cómo recrean sus hogares, sus relaciones afectivas, sexuales, placenteras a través de los efectos que tienen las tramas de sus trayectos de vida en su envejecer encarnado.

Empero, con la mediatización de lo LGBTIQ+, los alcances políticos, los discursos activistas, la militancia y la visibilidad desde las infancias hasta las adulteces; a pesar de todo lo anterior el envejecimiento contrasexual no tiene representación, ni es una preocupación, aunque vastas son las necesidades y situaciones adversas a las que se enfrentan en el sistema heteropatriarcal. Tal pareciera, las vejeces han quedado relegadas al olvido y esa miopía es producto del edadismo, del cual también somos sujetxs. Desde aquí, esta preocupación por el envejecer contrasexual –me interpela profundamente porque estoy a mi-

utilizará la palabra *trans**, donde el asterisco implica un posicionamiento de apertura a las diversas expresiones identitarias en proceso de transición y transitadas desde el sexo, el género y la sexualidad. Luego entonces, en la letra “T” dentro del acrónimo y la palabra *trans** están incluidas las personas travestis, transgénero, transexuales y cualquier otra identidad, corporeidad o sujetx que emerja (Radi, 2020; Millet, 2020).

tad del camino para que las políticas etarias me consideren una persona mayor–; las vejeces contrasexuales han encarnado violencias al visibilizarse, politizarse y salir del clóset cuestionando la heterosexualidad, el placer, el orgasmo, la genitalidad, el cuerpo; además, las identidades gerontas, en el imaginario colectivo, son consideradas casi universales desde la abuelidad romantizada, como inocente, y al mismo tiempo violentada al desexualizarla.

En este sentido, las respuestas que he dado ante los cuestionamientos que muestran edadismo, sustentan mi quehacer como investigador, como geógrafo contrasexual y del envejecimiento. Esta obra es producto de mi trabajo terminal de doctorado en estudios culturales en el Colegio de la Frontera Norte, desde una perspectiva transdisciplinaria que construye puentes entre la geografía humana, la teoría *queer* y los estudios del envejecimiento. Es importante plantear explícitamente que, desde los estudios culturales y las geografías contrasexuales, es necesario contar con un sentido crítico de las relaciones socioespaciales para abordar las realidades diversas, sobre todo, para posicionarse como investigador al adentrarse a estas. Por ello, ha sido de suma importancia para mi proceso de reflexividad enunciarme como sujetx, antes que investigador, puesto que es desde ese lugar donde he interaccionado con lxs entrevistadxs para construir y reconstruir conocimientos, saberes científicos, académicos e interpersonales. Así ha sido mi proceso de escritura, de creatividad y reflexividad, haciendo conexiones entre lxs entrevistadxs, la academia, las interpelaciones de mis círculos sociales, estudiantes, amigxs, colegas y mi experiencia. El producto final es esta obra, sin duda, cargada de emociones, afectos e intenciones; misma que pretende romper estereotipos y abrir horizontes para repensar y dialogar sobre las vejeces que nos abrieron camino a las generaciones contrasexuales adultas, jóvenes e infantes actuales.

**Abriendo las puertas del clóset de los estudios culturales,
la geografía humana cultural, geográfico y geronte.
Apuntes sobre la obra y la investigación**

El título de esta obra plantea la pregunta *¿Volver al clóset?*, esta cuestiona la relación espacial del encierro, el retiro, la retención, el estigma, el exilio o la mutilación social de las contrasexualidades. El clóset es un lugar político desde donde se está y se es contrasexual supeditado al disciplinamiento de la hetero-

norma (Brown, 2000; Sedgwick, 1990). Salir del clóset implica la territorialización de la sexualidad como parte del cuerpo y la identidad, en tanto que existen un abanico amplio de formas de placer, eróticas y sexoafectivas, que al volverse públicas y socializarlas impugnan el sistema hegemónico y desterritorializan la heterosexualidad obligatoria (Edelman, 2005; Islas, 2020; Preciado, 2020). Entonces, pareciera que las contrasexualidades gerontas han vuelto al clóset, al ser exiliadas por la edad de los centros de convivencia LGBTIQ+; mayoritariamente estos espacios promueven el consumo, el ocio o la militancia. Sin embargo, considero que ese clóset simbólico es una forma de disciplinamiento edadista, del sistema cisheteropatriarcal; también la vejez está sujeta a las heteronormas sobre el comportamiento, las identidades, la sexualidad, el deseo y el placer. Es más fácil ‘enclosetar’, de modo que el título de esta obra es un cuestionamiento crítico que invita a repensar los horizontes de la contrasexualidad con relación a la visibilidad comercial o militante. ¿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.

Esta mirada espacial responde al quehacer de las geografías del envejecimiento contrasexual, desde la cual he confeccionado esta obra, para indagar los procesos de configuración de lugares, territorios y paisajes a través de las experiencias cotidianas de las vejeces contrasexuales. Con ese objetivo, planteo el concepto de gerontoespacio, entendido como el lugar cargado de memorias, afectos, emociones y prácticas que dilucidan los complejos cursos de vida de lxs sujetxs. En el gerontoespacio el cuerpo dispone del lugar para plasmar su experiencia y su modo de habitar desde su envejecimiento corporal, psicológico, biológico, social, pero también de manera geográfica e histórica. Es una modelación espacial desde la experiencia de lxs sujetxs para relacionarse con el mundo, donde el sentido y significación del lugar esclarece las relaciones culturales, de poder y económicas que atraviesan la experiencia del envejecer. A lo largo de este trabajo se muestra la vejez como una experiencia ineludible del curso de vida contrasexual, visibilizando sus desventajas dentro del régimen hegemónico, pero también respecto al edadismo o viejismo ejercido por la población LGBTIQ+.

La multiescalaridad de los gerontoespacios se dilucida en la trama de exclusiones, inclusiones y reivindicaciones en los sistemas hegemónicos, donde anclan sus vivencias desde el cuerpo placentero y sexuado, también desde su poder de agencia para subvertir las biopolíticas socioculturales y del Estado. Es decir, los gerontoespacios contrasexuales son trincheras y refugios, en tensión

con los sistemas hegemónicos, que expresan modos de vida, de sentir, de experimentar y de constituir las identidades no heteronormadas desde otros lugares de enunciación.

Los cursos de vida de las vejeces contrasexuales concatenan tiempos y espacios que influyen en las formas de configurar sus gerontoespacios, y con ello las formas concebir el mundo, el estar en lo público, en lo privado o en relación con sus propias corporeidades. En la actualidad, mayoritariamente, las contrasexualidades gerontas pertenecen a una generación que emergió políticamente para demandar derechos, reconocimiento y seguridad, en el espacio público. Así, en los años setenta y ochenta del siglo XX, las movilizaciones de grupos transexuales, homosexuales, lésbicos y feministas se convirtieron en las primeras cohortes politizadas desde un posicionamiento subversivo y transgresor que asentó los cimientos de los derechos y políticas de las que gozamos actualmente.

Esta generación es la piedra angular para la visibilidad y la politización de las contrasexualidades quienes cuestionan, subvierten y dinamitan el régimen heteropatriarcal desde sus cuerpos abyectos que amplían las posibilidades sexoafectivas, placenteras, orgásmicas y eróticas (Preciado, 2003, 2020). En este proceso, la desterritorialización del heteropatriarcado dio por resultado la emergencia de espacios y lugares comerciales, militantes y en la vida cotidiana donde impugnan por sus identidades y la libertad. La cohorte contrasexual que hoy puede ser considerada geronta, 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*², la cual fue partícipe de convulsiones sociales y políticas; y cambios en el modelo económico. Esta generación contrasexual desafió las redadas, las persecuciones, los abusos y las violencias del Estado y de la sociedad heteronormada. Estos trayectos de vida cimentaron la militancia, el activismo; y al mismo tiempo, dieron origen, mediante dinámicas comerciales, a una cultura LGBTIQ+ (Guasch, 1991; Islas, 2015; Laguarda, 2009).

Sin embargo, la conquista de espacios para la sociabilidad, la militancia y los espacios comerciales atraviesa por un fenómeno de congelamiento generacional, es decir que, pareciera que las juventudes o adulteces jóvenes pueden apropiarse de ellos y relacionarse sexoafectivamente sin ningún juicio edadista. Situarse ante el régimen heteropatriarcal influye en el ritmo de las experiencias; mientras avanza el curso de vida se intersectan categorías que nos constituyen como

² 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.

sujetxs, para mirar desde múltiples aristas: vejez, género, orientación sexual, racialidad, pobreza y los contextos espaciotemporales en que nos desenvolvemos.

En las últimas décadas, el envejecimiento ha comenzado a ser un tema de interés y discusión en las ciencias sociales y las 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, contiene necesidades específicas y particulares para cada grupo de sujetxs, la mirada clínica tiene que dilucidar las diversas necesidades requeridas. Claro ejemplo son las vejeces contrasexuales, quienes a lo largo de sus trayectos de vida han experimentado rechazos y violencias, y al mismo tiempo han sido objeto de regulación política y sociocultural para disciplinar sus formas sexoafectivas de relacionarse. En primer lugar, por ser la primera generación visible a lo largo de su curso de vida. Y, en segundo lugar, porque cuestionan las ideas e imágenes de cómo vivir la vejez. Los estigmas sobre el envejecimiento en relación con el aletargamiento social, la inmovilidad espacial o la enfermedad también recaen en las contrasexualidades. Si el detonante de las contrasexualidades es la forma de socializar y ejercer el placer y la sexoafectividad como desestabilizadores de la matriz heterosexual, entonces ¿cómo evoluciona esa característica dinamitadora?

Ahora bien, en esta investigación descentralizo la mirada y los intereses de los estudios LGBTIQ+ en México que han estado enfocados en los procesos geográficos e históricos de la Ciudad de México, Guadalajara y Puebla. Mi interés dimensiona la importancia que tiene el norte del país, como lo es la zona fronteriza, sobre la cual, recientemente, han comenzado a emerger estudios sobre las contrasexualidades. La ciudad fronteriza se caracteriza por su sentido cosmopolita, migrante, turístico, binacional e hipersexualizado (Bringas y Gaxiola, 2012; Félix, 2011), en la cual, el envejecimiento no tiene una alta representatividad demográfica, pero las dinámicas migratorias, culturales, socioespaciales, políticas y económicas permean en la forma de experimentarlo.

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 se 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 que, Tijuana tenga relevancia

en el panorama nacional e internacional respecto al movimiento contrasexual, la complejidad urbana, migratoria y fronteriza.

Los estudios del envejecimiento han emergido desde la antropología, la sociología y la gerontología social crítica, empero, no se ha prestado la suficiente atención para indagar en las experiencias de lxs sujetxs contrasexuales y sus trayectorias de vida, las cuales han sido conformadas por distintas etapas coyunturales: represión política, social, expulsión del núcleo familiar, precarización laboral y 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, pues en él y a través de él lxs sujetxs observan, experimentan y se relacionan con el mundo. De tal forma que, 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 de sus trayectorias de vida. Por ello, esta obra plantea las rutas epistemológicas y metodológicas de una geografía del envejecimiento trazada por la mirada contrasexual.

En este sentido, la brújula que ha dirigido esta investigación parte de la premisa: las vejeces contrasexuales tienen poca visibilidad en el espacio público o se enfrentan a la marginación, exclusión y estigmatización, pero desde la periferia articulan territorios físicamente inconexos, politópicos, para mantener prácticas de sociabilidad y sexoafectivas, lejos de los imaginarios sociales asociados a la cultura y la militancia LGBTIQ+. La materialidad corpórea se convierte en un territorio que transgrede las biopolíticas y 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 conciencia de su ser (Dardel, 1952), también la corporeidad es atravesada por categorías que la significan en el tiempo y en espacios determinados, es decir, configuran sus geograficidades. El espacio se convierte en un elemento crucial para comprender los procesos socioculturales; es donde lxs sujetxs anclan sus historias de vida, dialogan con el mundo y plasman su existencia (Bachelard, 2012; Giglia, 2012; Lindón, 2012).

De acuerdo con estos planteamientos, indagar sobre cómo las vejeces contrasexuales, desde sus corporeidades, prácticas sexoafectivas y de sociabilidad, configuran gerontoespacios, paisajes y gerontoterritorios en Tijuana. El trabajo implicó reconstruir geográfica e históricamente: paisajes y territorios contra-

sexuales habitados por lxs entrevistadxs en Tijuana. Asimismo, logré desentrañar, de la mano de lxs entrevistadxs, sus estrategias para afrontar los sistemas hegemónicos violentos, la heteropatriarcalidad y el edadismo. De esta manera, las vejeces contrasexuales configuran sus propios espacios dotándolos de la experiencia de la edad, lo que considero: los gerontoespacios. Estos gerontoespacios son constituidos desde sus hogares, los lugares de encuentro sexual y los espacios para la sociabilidad como es el caso de la Plaza Santa Cecilia, que forma parte del paisaje LGBTIQ+ de Tijuana.

En los gerontoespacios se destensa la relación entre la sexualidad y la vejez gracias que son performados para simplemente desplegar al sujetx fuera del estigma de las normas etarias. Así inicia 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 deconstruidxs y desestigmatizadxs que se resexualizan y transexualizan. Las contrasexualidades gerontas siguen transgrediendo desde la cotidianidad de sus vidas, desde sus hogares, en los barrios donde habitan. El punto más importante de este trabajo consiste en plantear que el cuerpo contrasexual, con el paso del tiempo, se convierte en un desestructurador del régimen heteropatriarcal, un estructurador y articulador de gerontoespacios desde donde las vejeces contrasexuales habitan la ciudad de Tijuana y siguen abriendo la brecha para las generaciones contrasexuales sucedientes.

El quehacer metodológico de toda investigación

En todo trabajo de investigación es necesario reconocer el proceso de reflexividad y los afectos, de quienes realizamos investigación, mismos que se generan en el campo al momento de ejecutar las estrategias metodológicas. No es, únicamente, un proceso en el que se realizan entrevistas, encuestas o descripciones densas para acumular datos e información, sino que se trata de reconocer las relaciones interpersonales que entablamos con las personas para poder construir conjuntamente el conocimiento. Evidentemente, tengo un claro posicionamiento crítico y ético en mi quehacer investigativo al interactuar con lxs gerontes que me han compartido sus gerontoespacios, a lo largo de sus cursos de vida. Mi quehacer metodológico fue profundamente reflexivo, el cual me permitió entablar un *rapport* hondamente genuino y ético para la confección de esta obra. La investigación que desarrollo en este libro fue realizada en Tijuana, Baja California, entre 2019 y 2022, cuyo punto de partida teórico-metodológico fue el

Paradigma del Curso de Vida (PCV) desde donde desarrolle los métodos: diario de campo, etnografía y entrevistas profundas, que recogen las nueve historias de vida presentadas en este trabajo. Empero, antes de presentar el camino metodológico, quiero reconocer que mi inspiración, para comenzar y desenvolverme en el proceso investigativo, fue poder desarrollar un trabajo de campo experiencial, tal como lo plantea el geógrafo gerontológico Graham Rowles (1979).

Esta propuesta metodológica plantea que, hacer una geografía de las vejeces implica un trabajo conjuntamente intersubjetivo, pues requiere evocar emocionalidades y experiencias del pasado para comprender el ahora, con el fin de dar sentido a la constitución de sus geografías actuales. La propuesta nodal de Rowles (1979) plantea las relaciones interpersonales entre entrevistador y entrevistadxs, mediante las cuales existe una construcción conjunta del conocimiento, una exploración directa de las prácticas socioespaciales. De esta manera, quien investiga 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 me ayudó a comprender las prácticas espaciales de las contrasexualidades gerontas mediante el acompañamiento, la realización de 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.

En este sentido, el Paradigma de Curso de Vida (PCV) abrió los horizontes para generar las estrategias de la entrada a campo, las interacciones con lxs entrevistadxs y el proceso de análisis de las entrevistas. Desde una perspectiva *queer*, el PCV permite 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 conexiones profundas.

La premisa central es que, las experiencias de lxs sujetxs no están desprovistas ni desarticuladas de los tiempos y espacios pretéritos que influyen en sus

prácticas: en el presente, entre ellos, en los grupos sociales a los que han pertenecido (Blanco, 2011; Elder, 2001, 2002; Hareven, 2000). Por lo tanto, se 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) (Baltes et al., 2006; Hareven, 2000).

Los conceptos clave que conforman el PVC son: trayectoria, transición y puntos de inflexión (*turning points*), los cuales ayudaron a un profundo análisis de las narrativas recogidas. 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 et al., 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 (Elder et al., 2006; Hagestad y Vaughn, 2007). Y finalmente, los puntos de inflexión o *turning points* como aquellos eventos coyunturales que marcaron un cambio drástico en el curso de vida (Andrews et al., 2006; Elder y Sahanan, 2006; Negroni, 2012). Por ejemplo, la salida del clóset de las contrasexualidades.

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 develar 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 marcha. 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 y el contexto espaciotemporal en que se desenvuelven. La tercera dimensión es *multidireccional*, se enfoca el curso de vida en los diferentes escenarios socioespaciales en que se desarrolla, los patrones de comportamiento y reacción ante 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 comenzar pensando 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 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 modeladorxs 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 (Bachelard, 2012; Dardel, 1952; Halbwach, 1997; Seamon, 2023; Tuan, 1974, 1977). El espacio en las narrativas del curso de vida da cuenta de los sistemas culturales y de las formas de anclarse en el mundo.

La mirada geográfica que propongo desde el PCV permite desarrollar una geografía histórica desde las narrativas de lxs sujetxs, mirando las experiencias actuales de estxs y su conexión con los modelos culturales del pasado, permitiendo dilucidar las transformaciones socioculturales. Analíticamente, la concatenación de tiempos y espacios que constituye la experiencia de lxs sujetxs en la vejez no sólo es hablar de los procesos socioculturales enmarcados en el tiempo, sino de la construcción de experiencias espaciales, las formas de habitar y comprender los cambios anclados a sus corporeidades. Inextricablemente existe una conexión espacio-tiempo que también está relacionada con la interescalaridad: el cuerpo y los tiempos de lxs sujetxs en la casa, el barrio o los espacios de sociabilidad y tiempo comunitario; y, finalmente, el Estado-nación o procesos globales y los tiempos históricos o macrosociales.

Narrativas corporales como método de análisis

La propuesta metodológica que planteé, desde el PVC, es recurrir a la corporeidad narrativa, no sólo en el análisis, sino como método de investigación. 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 (Heidegger, 2007, 2014; Merleau-Ponty, 2001; Moreira y Romero, 2010; Ricoeur, 2003, 2006). Ahora bien, planteo que las narrativas corporales son aquellas construcciones orales,

semióticas y performativas de lxs sujetxs desde donde se logra clarificar la relación intrínseca que existe entre performatividad y espacio. Es decir, cuando lxs sujetxs narran 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). Es importante rescatar el cuerpo como un texto cultural que contiene los mundos de significaciones de los contextos sociales, espaciales y temporales en los que se ha ido desarrollando. Las transiciones en el curso de vida de lxs sujetxs ponen de por medio al cuerpo como eje del relato. El cuerpo forma parte de nuestras historias, al dejarse ver, ser visto, afectar, ser afectado, performar o disrumpir, donde se carga de símbolos, significados y de las relaciones de poder en las que está inserto, por lo que adquiere la categoría de corporeidad (McDowell, 1999; Rose, 2007).

Como metodología, las narrativas corporales permiten reconstruir las experiencias espaciales de las vejeces contrasexuales a lo largo de su curso de vida. En primer lugar, porque colocan el cuerpo contrasexual envejecido como efecto de un proceso sociocultural e ineludiblemente biológico. Es decir, cómo se relacionan las contrasexualidades con su propio cuerpo en relación con el proceso de envejecimiento, la sexualidad, el placer, lo erógeno, los cambios físicos y emocionales; así como la representación que tienen sobre sí mismas. En segundo lugar, la forma como lxs entrevistadxs se relacionan en las diferentes escalas espaciales: casa, vecindario, antros, lugares de convivencia y para encuentros sexuales; pero sobre todo con otras corporeidades. Es decir, se coloca el cuerpo de las contrasexualidades y sus prácticas espaciales respecto a los contextos en los que se desenvuelve, y con las otras corporeidades con quienes dialoga. En tercer lugar, a partir de estas experiencias que se territorializan en el cuerpo, cómo se producen gerontoespacios desde la performatividad de lxs sujetxs.

Mi propuesta metodológica de las narrativas corporales se enfoca 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 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 (Heidegger, 2007; Ricoeur, 1999, 2003). 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, los significados y la asociación entre estos para la configuración del mundo.

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

En este sentido, y con base en estas perspectivas metodológicas, las técnicas de recopilación de información fueron: diario de campo, etnografía espacial y entrevistas. La etnografía espacial fue central para adentrarme al campo, orientado hacia la inmersión en las prácticas cotidianas de lxs colaboradorxs, principalmente, en los lugares de convivencia, ubicados en el Centro Histórico de Tijuana. En la tradición etnográfica se pretende describir, puntualizar e interpretar actividades, creencias, costumbres, prácticas, discursos e interacciones (Low, 2017; Rowles, 1979). Sin embargo, hay que tener en cuenta que, en el contexto actual, los tiempos y las exigencias académicas, no permiten realizar inmersiones etnográficas prolongadas. El doctorado de tres años en El Colegio de la Frontera Norte, aunado al contexto de pandemia y postpandemia por COVID-19 fueron limitantes que encausaron el desarrollo de una etnografía espacial focalizada, la cual se caracteriza por enfocarse en los aspectos fundamentales que interesan a la pregunta de investigación (Knoblauch, 2005; Montes de Oca, 2015). Las visitas cortas, la reconstrucción de los eventos socioculturales, a la luz de las narrativas de lxs entrevistadxs, y la información histórica previa son de suma importancia para comprender 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 y los elementos que definen la investigación (Knoblauch, 2005).

La reconstrucción de los espacios, con el material etnográfico, focalizado en las relaciones socioespaciales me ha permitido enriquecer la narrativa de lxs entrevistadxs para comprender las interacciones, la importancia del espacio y los elementos que, a veces, en las entrevistas no quedan del todo claros. 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.

Ahora bien, las entrevistas realizadas estuvieron enfocadas a las historias de vida. Esta técnica surge del recorrido vital de la persona 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 et al., 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 et al., 2017; Villar y Serrat, 2015). Las narrativas, como producto de las entrevistas abiertas, hilan espacios y tiempos que construyen corporeidades a través de su curso de vida.

Desde la mirada espacial, es importante dar coherencia y sentido a las narrativas de lxs entrevistadxs reconstruyendo sus escenarios socioespaciales y los significados atribuidos, asociando intertextualmente las multiescalaridad espacial: el cuerpo, la casa, el 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. Estos escenarios 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 (Gianini, 2004; Lindón y Hiernaux, 2010). Los escenarios urbanos no son definidos por el investigador 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 en Tijuana (Islas, 2018; Lindón, 2010; Pred, 1977).

Gerontes entrevistadxs

El perfil de lxs gerontes que entrevisté fue definido, en primera instancia, por la edad de 60 años o más. Aunque, anteriormente, les he llamado entrevistadxs, también considero que son colaboradorxs de la investigación pues han contribuido al ejercicio de construcción del conocimiento. Desde este punto me desmarco de las frases tradicionales como ‘sujetos de investigación’ y de todo sentido extractivista que no reconoce el papel fundamental que lxs entrevistadxs juegan en toda práctica investigativa.

En este sentido, lxs colaboradorxs entrevistadxs en la investigación realizada son hombres homosexuales, mujeres lesbianas, mujeres *trans** y un hombre que se define como heterosexual, pero mantiene relaciones sexuales placenteras con otros hombres. El número total de las entrevistas es nueve, aunque el número de posibles colaboradorxs ascendía a 21, la mayoría son conversaciones no grabadas. Aunque el registro de las prácticas espaciales de lxs gerontes contrasexuales fue registrado en el diario de campo y la etnografía, se complementan con conversaciones informales que surgieron durante la interacción en los espacios visitados.

Es importante mencionar que la elección de las nueve entrevistas tiene validez desde tres ópticas y posicionamientos. En primer lugar, durante la realización de la investigación, como mencioné con anterioridad, emergió la pandemia por COVID-19, esto dificultó que lxs gerontes aceptaran entrevistas fuera de sus contextos de socialización o en sus hogares, puesto que fueron consideradxs un grupo poblacional en riesgo. Mi inmersión en campo fue en septiembre de 2019, desde mi llegada a Tijuana, empero, el encierro en la ciudad se implementó hasta el mes de marzo de 2020, por lo que muchas posibles entrevistas se vieron mermadas.

En segundo lugar, con la reapertura de los negocios en la ciudad, en septiembre de 2020, lxs gerontes, con quienes ya tenía contacto previo, se negaron a seguir dando entrevistas grabadas debido al riesgo que sentían de ser exhibidxs y estigmatizadxs por no quedarse en casa. Algunxs me daban entrevistas sin ser grabadas, retomo algunos de sus casos o fragmentos de sus entrevistas, capturadas a mano. Por último, seguir pensando que un alto número de entrevistas da validez a una investigación refuerza lineamientos neopositivistas en las ciencias sociales. Desde los estudios culturales y la geografía cultural humanística, las entrevistas no son de ninguna manera una recopilación de anécdotas, más bien permiten reconstruir los espacios sociales, culturales y políticos que le dan sentido a las narrativas. Tal como lo he expuesto en el PCV, las narrativas corporales, la reconstrucción de los escenarios urbanos y los sistemas culturales no son producto de una individualidad sino de la relación entre lxs sujetxs y la estructura que permiten dilucidar y desentramar sus dinámicas.

En este sentido, la forma en la que fui contactando a lxs entrevistadxs fue por efecto bola de nieve, es decir, los primeros contactos propiciaron la posibilidad de conocer a más personas y de adentrarme en ciertos contextos donde pude establecer contactos. Del abanico de identidades sexuales me interesaba contactar al menos dos personas de cada orientación sexual para contrastar y mantener puntos en común en las formas de habitar en Tijuana. Los perfiles de lxs entrevistadxs se encuentra en la tabla 1.

Tabla 1. Perfiles de lxs entrevistados

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, realizó su transición a los 30 años.
Gloria	Mujer transexual. 61 años. Realizó su transición desde la infancia.
Darío	Hombre homosexual. 62 años. Soltero.
Antonio	Hombre homosexual. 60 años. Vive 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.

Fuente: Elaboración propia a partir de la información brindada por lxs entrevistadxs.

Esta obra está confeccionada para realizar un recorrido afectivo, emocional, empático, crítico, analítico, político y comprometido. En este trabajo se consideran los lazos que se crean y se estrechan entre la realidad, lxs entrevistadxs/colaboradorxs y lxs investigadorxs. Es por ello, que los hilos conductores de este libro mantienen y elucidan el conocimiento situado, objetivo y reflexivo en los nueve capítulos que se distribuyen a lo largo de cuatro episodios.

El primer episodio contiene el capítulo teórico que desarrolla el campo emergente de las geografías del envejecimiento contrasexual. En este se plantean las genealogías transdisciplinarias de la geografía humana humanística-fenomenológica, los estudios del envejecimiento, la teoría *queer* y los estudios culturales. Resultado de esta reunión orgiástica de perspectivas, se plantean los horizontes y conceptos clave de las geografías del envejecimiento contrasexual.

El segundo episodio se abre con un capítulo orientado a presentar un panorama sociodemográfico de la investigación sobre el envejecimiento en Tijuana, Baja California, y México. Con esta presentación se enmarcan las dinámicas poblacionales gerontas. Al mismo tiempo se ponen en evidencia las limitantes binarias de las encuestas y censos poblacionales, al considerar las diferencias por identidad, sexualidad y conformación familiar.

El cierre de esta sección se realiza con el capítulo etnográfico contrasexual, en este se reconstruyen los paisajes etarios donde se desenvuelven social y sexoafectivamente lxs gerontes contrasexuales. En seguida, realizo un recorrido geográfico-histórico sobre el proceso de territorialización de las contrasexualidades en Tijuana, desde el origen de la ciudad hasta la actualidad.

El tercer episodio está conformado por tres capítulos que nos muestran las relaciones interescales del proceso de envejecimiento contrasexual: cuerpo, hogar, lugares de encuentros sexoafectivos, placenteros, orgásmicos y de socialización.

En el primer capítulo, hago un análisis inicial de resultados enfocado a dilucidar los procesos de envejecimiento contrasexual y la configuración de sus narrativas corporales. Este capítulo está conformado por tres tiempos. El primero analiza los eventos coyunturales que han marcado los cursos de vida de las vejeces contrasexuales. El segundo tiempo está centrado en el análisis de la territorialización de la vejez en el cuerpo de las contrasexualidades. En el tiempo final abordo el proceso de envejecimiento biológico/fisiológico a la luz de los procesos semióticos, culturales, sociales y políticos.

En el segundo capítulo, recreo analíticamente la configuración de las geografías contrasexuales a través de las prácticas sexoafectivas. Como primer momento, me enfocaré en el proceso de configuración de gerontoespacios sexoafectivos a través del *cruising*, bares, saunas, aplicaciones de ligue y la casa. El segundo momento, presento un análisis sobre semióticas del afecto, el deseo, el placer y lo orgásmico, con el fin de comprender cómo las contrasexualidades reconfiguran sus corporeidades gerontas mediante los actos sexuales.

El tercer capítulo presenta el proceso de configuración de gerontoterritorios cotidianos en Tijuana desde donde se impulsa el proceso queerificación a partir de las prácticas de sociabilidad. En un primer tiempo, analizo la casa como primer territorio estructurador de la experiencia de la vejez contrasexual y como primer espacio de sociabilidad. En un segundo tiempo me concentro 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 vejees contrasexuales habitan en Tijuana.

El episodio IV está destinado, en primer lugar, para presentar las conclusiones, las cuales 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, aquí se plasman los alcances que tiene esta investigación y las vetas analíticas que aparecieron durante su confección. Y, en segundo lugar, se plantea a manera de epílogo, el ensayo donde se vislumbra el preludio del proceso de envejecimiento de las actuales generaciones contrasexuales millennials y centennials.

El episodio V tiene la intención de reconocer el proceso de reflexividad de lxs investigadorxs. Esta sección está dedicada a presentar el proceso personal, íntimo y profesional de afrontar el campo, las estrategias vertidas para generar el *rapport* y la carga de emociones que emergieron durante la realización de la investigación y la confección de esta obra.

Episodio I.

Geografías del Envejecimiento Contrasesexual

Salir del clóset para queerificar el edadismo y el heteropatriarcado en las Ciencias Sociales

*Yo soy el monstruo que os habla.
El monstruo que vosotros mismos habéis construido
con vuestro discurso y vuestras prácticas clínicas.
Yo soy el monstruo que se levanta del diván y toma la palabra,
no como paciente sino como ciudadano y como vuestro semejante
monstruoso.*

Paul B. Preciado

Capítulo I. Geografías del envejecimiento y contrasexualidades: cuerpos, agencias y gerontoespacios

*La geograficidad es la existencia manifestada en la espacialización.
Es una relación afectiva y emocional de los humanos con la Tierra.*

Eric Dardel

Habitar la Tierra o morarla es una expresión cultural que le da sentido a la existencia y a las formas de vida para comprenderse a sí mismas como individuos sociales que dejan 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 un componente espacial, donde se materializan 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 también los afectos, las emociones y sensaciones que se configuran en el espacio y a través de él (Claval, 2010; Dardel, 1952; Lindón, 2012, 2017).

Por ello, propongo una geografía del envejecimiento que va más allá de la materialidad espacial, de la cartografización sociodemográfica, y se adentra, desde una perspectiva cultural y *queer*, en las formas como se modelan los espacios vividos desde la experiencia encarnada del envejecer, de los cursos de vida y las relaciones que se establecen con el mundo mediadas por los espacios, lugares y paisajes.

La vejez tiene una dimensión sociocultural que semiotiza los cuerpos, cargándolos de valores, significados y símbolos (Arber y Ginn, 1996). Como premisa, planteo que la semiotización del cuerpo envejecido mantiene una relación tensa con la agencia de lxs sujetxs gerontes, lo que deviene en la configuración de espacios impresos de esa experiencia y posicionamiento etario. Aunado a ello, las diferentes categorías que atraviesan y constituyen a lxs sujetxs gerontes como el género, la orientación sexual, la nacionalidad, el lugar de residencia o el curso de vida son elementos intrínsecos en las formas de producir gerontoespacios y articular gerontoterritorios en las ciudades donde habitan.

En este sentido, en el primer episodio de la obra planteo los principios epistemológicos y ontológicos de la geografía del envejecimiento o una gerontogeografía, que nos permite observar las prácticas y comportamientos espaciales de la vejez como una realidad cultural, social, política y demográfica. En la epistemología de las geografías del envejecimiento es innegable la construcción de puentes transdisciplinarios que se alejen de miradas absolutistas, de discursos médicos y sobre todo de perspectivas violentas en contra de lxs sujetxs gerontes contrasexuales. Como se verá a lo largo de este pasaje, la ontología epistémica de estas geografías gerontológicas son el cuerpo y la corporeidad, puesto que, es donde se concatenan los planteamientos del espacio culturalizado, la contrasexualidad y la vejez.

1.1 La geografía cultural, epicentro transdisciplinar: entre los estudios culturales y la geografía humana

Los seres humanos somos seres geográficos e históricos, pues los lugares que habitamos quedan anclados en nuestras existencias al permanecer y apropiarnos de ellos. Para poder plantear el desarrollo de la geografía del envejecimiento es necesario reconocer los cimientos provenientes de la geografía humanística, sensible e inmaterial, que da soporte a las categorías conceptuales. En la historiografía de los estudios espaciales, a principios del siglo XX, se atribuía a la geografía 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 discutía la espacialidad de la sociedad (Lindón y Hiernaux, 2010; Philo, 1999). El espacio se pensaba y se elevaba más allá de su materialidad como producto de las acciones de los seres humanos en y con él (Di Meo, 2005; Ortega, 2000).

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 las primeras 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 socia-

les. Ejemplo de ello, Georg Simmel (2002), 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 este se constituye también en la mente, y a su vez influye en el sentido emocional de los urbanitas (Lindón, 1996; Low, 2011). 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 (Jackson, 1999, 2003; Philo, 1999).

En esta misma línea de pensamiento, algunos sociólogos y antropólogos de la época como Le Play, Robert Park, Lois Wirth y Stuart Mill, 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 pueden transformarse mas no difuminarse. Cada fragmento del espacio corresponde a un sentido inteligible que los grupos sociales le brindan, y de forma dialéctica este les otorga estructura y sentido a los grupos asentados en él (Halbwachs, 1997).

Estos autores colocaron en la mesa –aunque no explícitamente– los procesos culturales no como productos, sino como parte de una esfera autónoma que articula la realidad social al igual que las esferas política, económica y social, estas brindan significado a cada práctica de lxs sujetxs (Alexander, 2000; Anderson, 2018, 2019). Este enfoque abrió los horizontes para comprender cómo los sistemas de significados, códigos y valores articulan el mundo y los grupos sociales, dejando huella en el espacio para identificarse y encontrar sentido al cotidiano vivir (Buttimer, 1980; Samuels, 2014; Seamon, 2023).

Sin embargo, en esta misma época, en la geografía humana se desarrollaba la geografía cultural de la escuela de Berkley liderada por Carl O. Sauer, quien planteaba que la cultura era superorgánica, inmutable y su apreciación se daba en el paisaje a través de largos periodos de tiempo a través de su morfología (Claval, 1999; Hernández, 2019; Sauer, 2006). Es decir, el espacio era concebido desde su materialidad, a diferencia de las investigaciones contemporáneas discutidas anteriormente. Sin embargo, el legado paisajista de Sauer ha perdurado en la tradición de la geografía en México y América Latina, utilizando el paisaje casi como sinónimo de geografía cultural, existe un abuso del concepto de pai-

saje. Aunque, es fundamental reconocer los trabajos de Alicia Lindón, Daniel Hiernaux, Santos Almeida e Ignacio Larreche –citados en esta obra– los cuales abren horizontes para comprender la geografía cultural a través de otras categorías espaciales como: el sujetx, el cuerpo, el lugar y la territorialidad. Estas rutas son, cada vez, más visibles en nuestros países iberoamericanos, son herencia de la nueva geografía cultural gestada en los años 80, misma que renovó la epistemología de dicha disciplina, influenciada por los estudios culturales y las geografías humanísticas y fenomenológicas.

La escuela de estudios culturales de Birmingham en los años sesenta y setenta sentó las bases para concebir la cultura y el espacio desde una dimensión simbólica, semiótica, experiencial, política y económica imbricadas en relaciones de poder (Cosgrove, 2008; Jackson, 2003; Mitchell, 2000). Para Raymond Williams (1980, 2008), 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. Por lo tanto, la cultura le brinda politicidad a la vida común, al ser un elemento diferenciador respecto a las alteridades, al Estado y los grupos de poder (Cosgrove, 2008; Williams, 1980, 2008).

Entonces, desde el lugar de enunciamiento se crea una relación indisociable sujetx-espacio, en tanto que, los lugares donde lxs sujetxs recrean su universo les permite relacionarse, posicionarse, reivindicarse y diferenciarse de las otredades, dejando su huella en los lugares que hablan de su existencia. Esta nueva forma de concebir la cultura desde la geografía adquiere una dimensión política al reconocer las diferentes categorías que constituyen a lxs sujetxs, como: la clase social, la etnia, la raza, la orientación sexual o la edad. 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 semiótico y simbólico en el que están insertas las prácticas sociales y la subjetividad de lxs sujetxs (Jackson, 1999, 2003; Miller, 2006).

En este sentido, la influencia de los estudios culturales para la conformación de una nueva perspectiva en la geografía cultural permitió incorporar otras vetas de análisis, como lo político, lo simbólico y lo cotidiano en la teoría geográfica, propició un replanteamiento de la categoría del 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, donde la experiencia de lxs sujetxs es el motor de su construcción que deviene en la configuración de geografías, lugares, paisajes, territorios y territorialidades.

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 dan sentido a la vida cotidiana. Por lo tanto, el espacio está constituido por una base cultural, que remite a la dimensión simbólica de las prácticas humanas y que le da sentido, significado y orden al mundo de los grupos humanos.

La cultura como elemento intangible y simbólico de la sociedad se caracteriza por permear en todas las áreas de la realidad social, económica, política o artística, siendo el espacio la expresión de los códigos, valores y significados de los grupos sociales para comunicarse con el mundo (Mitchell, 2000; Wagner et al., 2018). La cultura es una dimensión socioespacial que permea en todos los ámbitos de la vida social (Claval, 1999, 2014; Kramsch, 1999). Por ello, el vuelco de las ciencias sociales hacia las dinámicas culturales como estructuradoras 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 (Alexander, 2000; Claval, 2002). La autonomía analítica de la cultura permite explicar su interferencia en la configuración de ciertas estructuras culturales en las que se forman los significados, y en donde acontece la vida social (Alexander, 2000; Claval, 2014; Wagner, 2002).

Al mismo tiempo que emergían los estudios culturales, en los años setenta se gesta la llamada geografía humanista, la cual renovó toda la disciplina geográfica, enfocándose en la dimensión fenomenológica, existencialista y subjetivista del espacio con relación al sujeto como eje central de análisis (Ley y Samuels, 2014; Samuels, 2014; Seamon, 2023). La generación de geógrafos humanistas como Anne Buttimer, David Seamon, Yi-Fu Tuan, Edward Relph, entre otros, fueron quienes reconocieron y 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 la experiencia de los sujetos que la habitan. Otro ejemplo, Eric Dardel (1952), desde la marginalidad académica, argumentaba 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 estos son parte constitutiva del paisaje humano. Los estudios culturales colocaron a la geografía humana en el panorama de las ciencias sociales y humanidades mediante una concepción inmaterial subjetiva e intersubjetiva del espacio,

esta perspectiva espacial estaba alejada del positivismo, el materialismo y el ambientalismo, perspectivas que dominaban la teoría geográfica desde finales del siglo XIX. Con ello, se pone en el centro de la discusión la relación de los humanos con el espacio cuya impronta es afectiva, emocional, sensorial y perceptual (Ley y Samuels, 2014; Mitchell, 2000; Tuan, 1974).

Sin lugar a duda, la perspectiva cultural que se ha desarrollado a lo largo de esta obra geográfica permite entablar vínculos y diálogos transdisciplinarios para establecer el eje epistemológico de las geografías del envejecimiento. Por ello, ontológicamente cada una de las categorías espaciales –sujetx, geograficidad, cuerpo, lugar, territorio, paisaje– están interconectadas a través de un proceso de semiotización a partir de la experiencia, de los sentires y los afectos encarnados por la corporeidad.

Al respecto, estas bases epistemológicas encausan la mirada, desde la geografía posestructuralista, para comprender los procesos de configuración de los espacios, desde su dimensión más sentida, significativa en conexión con las estructuras política, económica y social. La configuración de los espacios tiene un enfoque humanístico, mientras que, para los *neomarxistas* este proceso es denominado *la producción del espacio*, dicha denominación ha tenido mayor resonancia en las ciencias sociales.

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 este, durante su proceso de producción (Lefebvre, 1974, p. 129), las prácticas y actividades sociales y económicas que brindan identidad a los espacios en su proceso de producción. En la producción del espacio, la dimensión espacial es observable, pragmática y paratáctica, aunque el autor enuncie y argumente sobre la dimensión mental, más bien, esta implica la identificación de los lugares a través de las prácticas (Hernández, 2008; Hiernaux, 2019; Nogué, 1985). Es decir, lo mental o lo vivido refiere a la identificación de las prácticas con el lugar en que se 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 decires, 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 lxs sujetxs al espacio. Aunque cabe señalar que el geógrafo neomarxista Edward Soja (1996) 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 (1996) 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 sujetx mismx, 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 fenomínico de lxs sujetxs y en la marginación; el pensamiento humanista quedó velado a la luz de su libro. Este ocultamiento obedeció a la inestabilidad de la geografía humana para establecerse como disciplina social (García, 1992; Lindón y Hiernaux, 2010; Pires, 2019). 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 tríada 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 dan por resultado los lugares.

Para Yi-Fu Tuan (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 lxs sujetxs realizan para, en función de su bagaje experiencial, ubicar y clasificar dicho espacio material donde se encuentran ubicadxs; la *sensación* es resultado de la experiencia en el lugar, es decir, cómo se sienten lxs sujetxs estando directamente en dicho espacio. Esta perspectiva de Yi-Fu Tuan consolidó el pensamiento de la geografía humanista, reconoció a lxs sujetxs como agentes modeladorxs de los lugares desde su experiencia sensible y el cuerpo, como aquella materialidad que las encarna. Esta propuesta coloca la experiencia corporal como aquella que dota de significados el espacio material, intersubjetivo y personal.

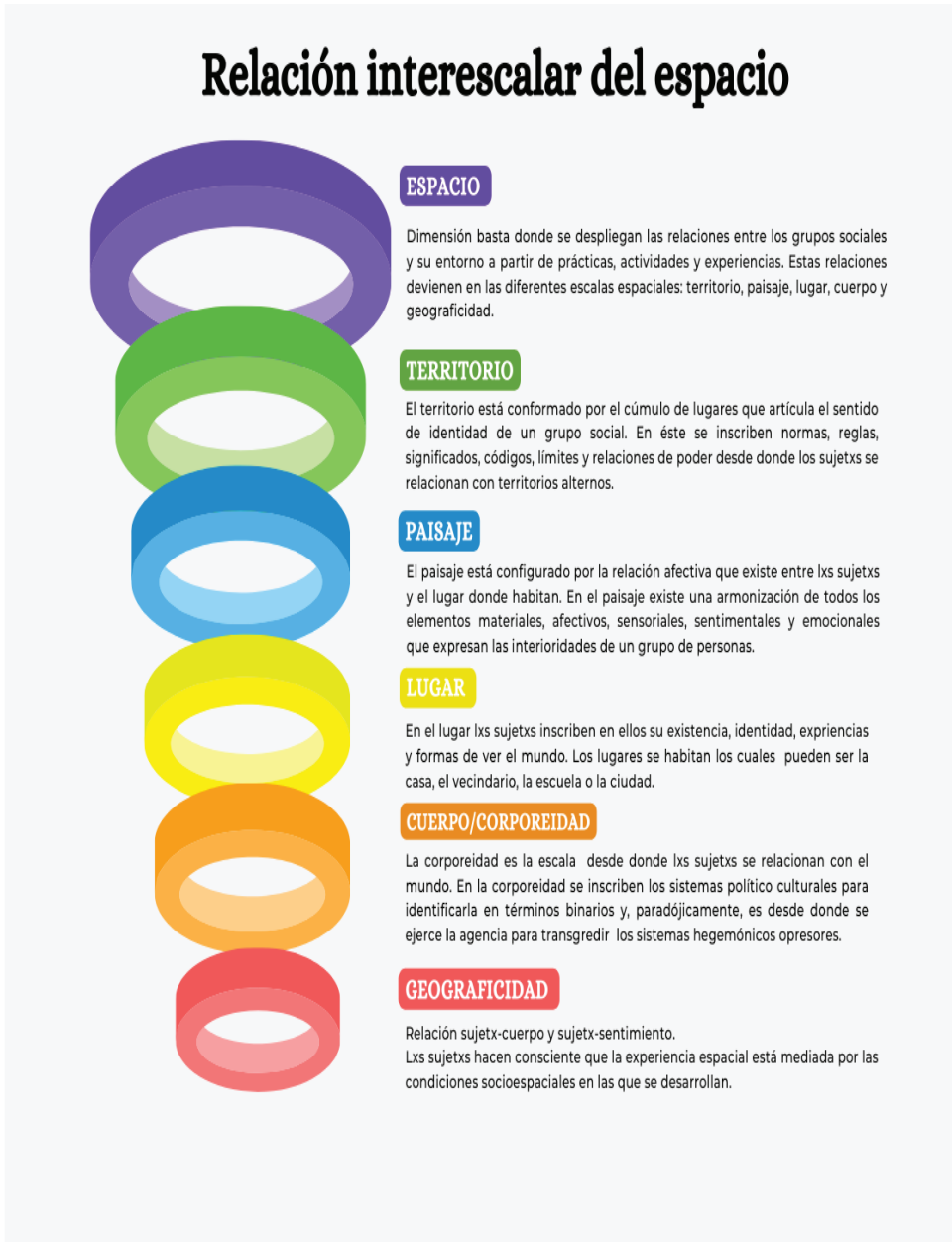
Por esta razón, lxs geógrafxs humanistas, aunque recientemente reconocidxs en las ciencias sociales, son lxs precursorxs, quienes pensaron el espacio como

un producto intersubjetivo de lxs sujetxs en tanto que 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 y prácticas que están ancladas a este 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, las experiencias, las subjetividades y las memorias de lxs sujetxs 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, 1999, 2005; 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 y lo global. Esta multiescalaridad refiere a un espacio interconectado que resulta de las relaciones socioculturales, políticas, económicas y demográficas (Ortega, 2000; Nogué, 1985), tal como se puede mostrar en el esquema 1.

Esquema 1. Multiescalaridad espacial



Fuente: Elaboración propia.

Vitales para comprender la vejez desde la geografía: la geograficidad

La interesalaridad espacial en los seres humanos inicia con 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 (Arboleda y Hernández, 2017; Dardel, 1952; Bondi et al., 2007; Thrift y Kitchin, 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 lxs sujetxs toman conciencia de su espacialidad en la manera como habitan el mundo y se relacionan con él (Dardel, 1952). La geograficidad como concepto ha pasado por diversos momentos y concepciones. Paul Michotte (1922) acuñó el término geograficidad para referirse a la característica espacial de los objetos, es decir que, 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, y 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 estas se refiere 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 (1922). 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 generar un vínculo histórico como sujetxs.

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 seres humanos, puesto que es a partir de reconocerse como sujetxs situadxs, desde el lugar de enunciación, las formas de habitar el mundo y 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, p. 2), los afectos que se viven en los lugares que habitan les recuerda quiénes son, de dónde vienen y a dónde se dirigen, es decir, traza sus cursos de vida. De ahí que, considero de suma importancia retomar el pensamiento de este geógrafo francés. En primer lugar, porque desde su perspectiva, la geograficidad se configura desde el individuo, su interioridad, emociones, afectos y cómo estos se plasman en los lugares que habita. Es decir, que se reconoce al sujetx, como ser espacial e histórico porque su 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 los planteamientos de Dardel fueron pioneros en la geografía humana y la concepción del espacio. Al respecto, el tercer elemento 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 modeladoras 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 conciencia 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 dan cuenta que su experiencia en el mundo, por donde transitan, se constituye por las categorías socioculturales que atraviesan al sujetx, como la edad, la etnia o el nivel socioeconómico, así como el entorno geográfico e histórico donde se

sitúa (Besse, 2013; Nogué y Romero, 2006). La geograficidad no puede quedarse únicamente en una construcción subjetiva del mundo mediante las experiencias de lxs sujetxs. Entonces, la premisa de partida es 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, 2023). Es decir que, lxs sujetxs no pueden estar alejados de las afecciones, emociones y sentimientos, que son encarnados en las corporeidades, 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, generan experiencias en estos 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 conciencia de su lugar dentro del régimen heteropatriarcal y los disciplinamientos a los que están sujetxs, subvirtiéndolo y desterritorializándose de dicha hegemonía biopolítica (Butler, 2006; Preciado, 2003, 2020). Por lo cual se genera una experiencia particular donde estxs sujetxs toman conciencia de su ser dentro del régimen heteropatriarcal. Por esta razón, al plantear las geograficidades de las contrasexualidades en la vejez, la mirada está colocada en los procesos biográficos, de conciencia sobre el paso del tiempo en su propio cuerpo contrasexual y 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, p. 84), es decir, están situadas sus corporeidades y son atravesadas por reglas y normas para modelarlas.

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 apropian, habitan y donde 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 (Arboleda y Hernández, 2017; Duncan, 1996; McDowell, 1999; Thrift y Kitchin, 2009). 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 (McDowell, 1999; Smith, 1992; Thrift y Kitchin, 2009). Por ello, en mi propuesta, parto de la premisa: 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 el 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 (Brown et al., 2016; Landzelius, 2011; Valentine, 2003). La performatividad de las identidades, la socialización de los 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, 2007; 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, 2002, 2006). 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 este. Estas geograficidades se producen en la cotidianidad de la vida, a través del tiempo y se entretienen para darle sentido a la vida de los sujetos (Dardel, 1952; Pires, 2019). La cotidianidad de las geograficidades es un proceso de trascendencia de los sujetos del ser/estar pues al habitar y anclarse al mundo dejan 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 sujetxs donde depositan la materialidad de su ser, es decir, su corporeidad.

Vitrales para comprender la vejez desde la geografía: entre el lugar y el paisaje

La interesclaridad espacial, como se presenta en el esquema anterior, permite dilucidar las diferentes interconexiones de lxs sujetxs con el mundo. Así, para Heidegger (1994) en su conceptualización de lugar, él coloca a lxs sujetxs en el espacio con relación a su existencia, “el ser/estar ahí” en la forma como 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, 2023). 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.

De acuerdo con lo anterior, el espacio comienza a tomar forma y 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, 2023). 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, a su vez juega un papel importante en la conformación de las identidades de lxs sujetxs, les brinda seguridad y sentido de pertenencia.

El lugar no tiene una escala definida, puede ser el hogar, el barrio, la calle, la ciudad o un estado; el paisaje como categoría espacial permite definir los límites del lugar en función de las experiencias de lxs sujetxs. Es decir, el paisaje, como lo comprendo, es un conjunto de geografías de lxs sujetxs, quienes tienen elementos experienciales en común, los cuales van delimitando el sentido existencial que le refieren a un lugar apropiado, cuyo resultado es un ambiente, una atmósfera invisible, simbólica que 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 (Dardel, 1952; Nogué, 1985). De esta manera, así como el lugar segmenta el espacio para brindar 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 (Dardel, 1952; Nogué, 1992, 1985).

Vitales para comprender la vejez desde la geografía: del territorio a la territorialidad

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 marcada y delimitada por un conjunto de lugares y paisajes en los que un grupo de sujetxs 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 que entenderse sólo como una extensión física continua, sino también puede ser constituido por lugares separados y discontinuos que permiten encontrar un sentido de identidad entre diferentes sujetxs que comparten ciertas características, experiencias y posiciones. Por ello, al 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 (Di Meo, 1999, 2005; Lindón, 2010). Es decir, el vínculo existente entre todos los lugares que dan sentido a la cotidianidad de lxs sujetxs. La territorialidad es entendida como las relaciones de lxs sujetxs con su territorio, esta 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 lxs constituyen como sujetxs.

Ahora bien, esta diferenciación con la otredad permite encontrar 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 este pretende controlarlo y castigarlo mediante el reglamento de género binario (Butler, 2006; Preciado, 2003, 2020). La frontera se convierte en un diferenciador cultural, de las distintas categorías que envuelven a lxs sujetxs, como la orientación, la identidad o la edad y permanecen en una continua negociación con el sistema hegemónico.

Con esto, quiero apuntar que la frontera es inherentemente una construcción cultural que también está espacializada, más allá de los términos tradicionales de una frontera entre territorios nacionales (Arriaga, 2012; Zusman, 2006). Las fronteras como espacios de transición también son geografías experimentadas por lxs sujetxs, son aprehendidas por lxs sujetxs subjetiva y cognitivamente para diferenciarse de los otros, a partir de su corporeidad, donde se concatenan las categorías sociales que les 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 como 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 lo 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 a donde no puede llegar el poder hegemónico, donde lxs sujetxs tienen cierta capacidad de agencia para actuar sobre esos límites, y lo hacen dialogando con la frontera y el ente hegemónico.

En este sentido, el cuerpo contrasexual, como primera geografía, experimenta la frontera del sistema heteropatriarcal al encontrarse situado 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 (Anderson, 1997; Arriaga, 2012) 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 transgrede las

normas, las reglas o las leyes que 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 (Raffestin, 2007; Zusman, 2006).

En esta investigación, es preciso retomar el concepto de frontera para definir la relación entre la otredad heteropatriarcal y edadista de los territorios y las contrasexualidades gerontas que se van tejiendo mediante sus geografías. Aunado a ello, la realidad estudiada está ubicada en Tijuana, por lo que 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 respecto 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, que definen límites de acción en los espacios contrasexuales destinados o producidos para el segmento joven.

Presentar estos vitrales geográficos es de suma importancia en tanto que desde disciplinas más tradicionalistas como la gerontología social, se sigue considerando que la geografía es únicamente una ciencia que se encarga del estudio de distribuciones, de problemas ambientales o de la materialidad cartográfica del espacio. Asimismo, dilucidar la espacialidad intrínseca en los seres humanos permite reconocer, desde una mirada posestructuralista y posmoderna, esas relaciones, tensiones y resistencias entre lxs sujetxs y las estructuras, que se manifiestan en las formas de habitar, vivir y experimentar los espacios por donde transitan sus existencias y su curso de vida. Por ejemplo, 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.

1.2 Geografías del envejecimiento: semióticas de la vejez y del cuerpo

El trabajo tradicional de la geografía del envejecimiento está relacionado con los estudios sociodemográficos y la distribución de la población mayor de 60 años. Aunque esto da un panorama general de las dinámicas espaciales de la población y su impacto; el interés por recuperar las formas de recorrer espacial y temporalmente los espacios radica en que las conformaciones socioespaciales y culturales están cargadas de valores y códigos vividos, dichas conformaciones están plasmadas por quienes hoy se encuentran en la vejez. También distinguir la espacialidad material, urbana y la arquitectura ergonómica para construir lugares más accesibles a las vejeces. Más bien, mi perspectiva sobre la geografía del envejecimiento presta atención a la vejez como experiencia, lugar de enunciación, de relación con el mundo y de aportación a este desde los espacios que habitan.

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*, centró su atención en los significados de los espacios habitados por las vejeces. A este trabajo le prosiguió ¿Prisioneros del espacio?, tesis doctoral de Graham Rowles (1979), en la que se cuestiona sobre la movilidad espacial, los alcances de la conquista por el espacio y el cuestionamiento de la casa como lugar de aletargamiento y confinamiento que define la sociedad edadista. Esta obra de Rowles devela los diálogos interdisciplinarios entre la gerontología, la geografía humana, humanista, y los estudios culturales, mismos que colocan a lxs sujetxs y sus espacios como centro de análisis de la experiencia del envejecimiento.

Voltear la mirada hacia las vejeces para considerar sus experiencias y contextos socioespaciales e históricos devino en un interés por comprender el proceso de envejecimiento de forma situada, emocional, reflexiva y afectiva (Milligan y Tarrant, 2018; Skinner et al., 2015; Skinner et al., 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, 2013, 2018). 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; Daniel, 2020; Skinner et al., 2018; Yuni y Urbano, 2008).

Con ello, las temáticas desde las geografías del envejecimiento abrieron puentes interdisciplinarios, reconceptualizando el espacio con la intersección de las teorías gerontológicas y las múltiples perspectivas que se entrecruzan en la experiencia de lxs sujetxs gerontes. Así, como lo plantean Skinner, Andrews y Coutchin (2018) en *Geographical Gerontology*, la diversidad de formas de envejecer requiere de acercamientos desde múltiples aristas, como es el caso de esta investigación que se acerca a los estudios del envejecimiento, la teoría *queer*, los estudios culturales, las geografías feministas y de género. Entonces, la multidimensionalidad de la vejez se ve proyectada en estos diálogos transdisciplinares que permiten dilucidar la complejidad de la vejez como episteme y configuradora de realidades poco observadas, estigmatizadas y relegadas.

Con base en ello, defino la geografía del envejecimiento y uso como sinónimo: georontogeografía, como la disciplina que se encarga de estudiar la configuración de lugares, territorios habitados por gerontes donde se plasman las relaciones que establecen con la hegemonía heteropatriarcal y edadista que permea en la experiencia del envejecimiento. En esta configuración espacial se dilucida el ejercicio de la agencia como sujetxs gerontes para dejar huella de sus cursos de vida, de las condiciones sociales, políticas, económicas, sexuales y de género, de los tiempos y espacios que sus corporeidades han encarnado. Por ello, como premisa planteada en esta investigación, el cuerpo geronte se convierte en un lugar de enunciación, de ruptura, que muchas veces dinamita las nociones, estigmas, estereotipos y prejuicios en torno a cómo envejeces. Aunado a ello, el género, el sexo, la orientación sexual y el ejercicio de la sexualidad son categorías encarnadas que también modelan lugares y territorios que develan las desigualdades del sistema edadista y heteropatriarcal.

La epistemología de las geografías del envejecimiento parte de la premisa de dimensionar la espacialidad e historicidad del cuerpo geronte como modelador de espacios, de paisajes, de lugares y de ambientes, que logran visibilizar las condiciones en que se vive y se experimenta la vejez. Como bien lo enunciaré en los párrafos posteriores, es importante vislumbrar el cuerpo como el eje epistémico de los gerontoespacios, una corporeidad que encarna la vejez biológica, pero que performa los relojes sociales, culturales, políticos y económicos de esta etapa etaria. Aunque si bien, también pueden ser subvertidos dichos estatutos del envejecer (Navarro, 2020; Burry, 1996), nuevamente encontramos que es la corporeidad ese vehículo y campo de batalla, que detona en los espacios que

habita su semiotización. Por lo tanto, el cuerpo como primer productor o configurador de los espacios, es esa primera ancla geográfica e histórica que performa los códigos socioculturales.

Semióticas de la corporeidad geronta

El acercamiento hacia el tema de la vejez desde los estudios culturales tiene como punto de partida la edad y el proceso de envejecimiento, este último no sólo es un evento biológico y cronológico, sino que en este 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 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 (Daniel, 2020; Mc Mullin, 1996; Milligan y Tarrant, 2018). 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, es pertinente identificarlo como viejismo (*ageism* en inglés) (Iacub, 2013; Rada, 2016; Salvarezza, 1998). Entonces el viejismo es un mecanismo diferenciador, estigmatizante y marginador hacia lxs personas mayores (Rada, 2016), por lo tanto, la palabra viejo o vieja para referirse a una persona en edad avanzada puede resultar ofensiva en nuestro esquema y sistema de valores.

Por tal motivo, aunque se ha optado por utilizar la denominación: adultos mayores como forma de referirse a las personas de 60 años o más, yo he

optado por utilizar la palabra geronte, geronto o vejece para referirme a lxs sujetxs que se encuentran en esta etapa etaria. La conceptualización de geronto, geronte o vejece, 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 respecto al 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 (Andrews y Philips, 2005; Skinner et al., 2015; Tulle y Mooney, 2002). Por lo tanto, la adscripción y producción de los 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 la edad puede ser clasificada desde lo fisiológico, cronológico y social, aunque el hilo conductor de las tres es la lectura sociocultural (Arber y Gin, 1996; Mc Mullin, 2004). Ninguna de las edades tiene un significado per se, todos los cambios, aunque sean biológicos, pasan por sistema interpretativo de la codificación cultural.

En la definición de la vejez, la edad fisiológica y los cambios en el organismo pareciera que son imprescindibles, absolutos y legítimos, sin reparar que dicha evolución del cuerpo obedece también a factores socioculturales como la alimentación o el trato que recibió el 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; Moody, 2002; Moragas, 2004). Lo anterior, se vincula con 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, la estructuración sociocultural de las edades sigue un discurso médico que legitima las acciones políticas para su clasificación. Ejemplo de esto, es que se haya definido que la vejez inicia a los 60 o 65 años (Andrés et al., 2013), durante las Asambleas Mundiales sobre el Envejecimiento, llevadas a cabo en 1982 y 2002. La definición de la edad, desde el sistema político, también está basada 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 (De Beauvoir, 2016). Delimitar el inicio de la vejez desde una decisión política es una forma de control biopolítico sobre la población, de intervención sobre los cuerpos, sus actividades, y la percepción sociocultural que se debe tener sobre las personas gerontas al cumplir 60 años.

Por ello, cuando Gaullier (1998) 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 cumplir en la sociedad: las expectativas, las normas y la renovación demográfica, todas ellas van delimitando las autorrepresentaciones de lxs sujetxs en torno a su edad. Es decir, 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 (Mc Mullin, 1996; Neugarten, 1999). 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).

Mi conceptualización de vejez se da con la llegada 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 el acercamiento a la edad límite de la esperanza de vida (De Beauvoir, 2016; Garrocho y Alanís, 2016; Moody y Sasser, 2014; Ortega, 2003). La llegada a los 60 años permite discutir, criticar y analizar la ductilidad de dicha definición, colocando los cuerpos gerontes como lugares de resistencia frente a la clasificación social etaria y heteropatriarcal, las limitaciones y las desventajas, pero también las estrategias de lxs gerontes para sortear el viejismo. Es innegable que, decir la edad, en números, implica un ejercicio de ubicación etaria respecto

a las expectativas del comportamiento de lxs sujetxs, como la desexualización, la menopausia, las identidades como: la abuelidad, la enfermedad o la incapacidad, que responden a estigmas y estereotipos.

Con esto, quiero decir que las diferentes dimensiones de las edades: fisiológica, social y cronológica se territorializan 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 que se asignan a los gerontes (Andrés et al., 2013), mediante las ideas de desexualización, deserotización, infantilización, cuerpos enfermos o carga económica y social para la familia (Arber y Ginn, 1996; Orel y Fruhauf, 2015; Hooyman y Kiyak, 2011). Las huellas del paso del tiempo en los cuerpos se materializan y se les atribuyen estos significados que les despojan de una agencia ante el sistema heteropatriarcal etarista que privilegia los cuerpos jóvenes. Asimismo, el cuerpo geronte es identificado por la pérdida de elasticidad en la piel y melanina en el vello corporal, dificultades motrices y 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).

Mas allá de la definición política de la vejez, mi perspectiva escrudina y se interna en la experiencia de encarnarla, esto implica cambios individuales tanto a nivel psicológico, emocional, sexual y en las relaciones sociales. El concepto de vejez, que planteo, dilucida e 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 como la contrasexualidad. La relevancia de esta postura biocultural y desde los estudios críticos del envejecimiento es que, se retoman las experiencias y narrativas de lxs sujetxs envejecidxs y la forma en que van tomando conciencia 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, la vejez debe considerarse como episteme de las geografías del envejecimiento al reconocer a lxs sujetxs 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 han desenvuelto a lo largo de su curso de vida. Entonces, la vejez es la síntesis y consecuencia de aspectos personales, biológicos, culturales y socioeconómicos, de experiencias e interacciones sociales acumuladas a lo largo de la vida (Vázquez, 2003, pp. 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 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 vejeces 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, así ejercen su capacidad de agencia para denotar cómo viven las vejeces desde sus lugares de enunciación (Burry, 1996; Mc Mullin, 2004; Tulle y Mooney, 2002), ya sea como mujeres u hombres heterosexuales, homosexuales, bisexuales o transexuales. Es decir, las vejeces plasman sus experiencias en los lugares donde habitan, desde donde se relacionan con el mundo. Por eso, considero hablar de geografías del envejecimiento en plural, pues la pluralidad plantea ontológicamente los diversos posicionamientos de lxs sujetxs y evidencia que envejecer es una experiencia dinámica que se desarrolla espaciotemporalmente.

Por lo tanto, este concepto de vejez me permite reconocer la agencia de lxs sujetxs y explorar las formas subversivas, contestatarias y de agencia ejercidas por las contrasexualidades, en la vejez, mismas que transgreden el sistema heteropatriarcal y edadista; y así comprender sus formas de habitar, transitar y relacionarse con el mundo, además las vejeces contrasexuales cuestionan el 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 (Daniel, 2020; Navarro, 2020; 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, 2016; Daniel, 2020).

De esta manera, la vejez no es homogénea, hay un estatus social conquistado a través del tiempo y las historias de vida (Daniel, 2020; Navarro, 2020), que definen los recursos con los que lxs sujetxs envejecidxs cuentan para hacer frente al reloj social en el que se les encasilla, a las políticas públicas, a la precarización económica y social, en cuanto a la interacción social, los cuidados y el acceso a servicios de salud. El curso de vida de las vejeces influye

en sus experiencias y subjetividades (Bengston, 2009), además, 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, los códigos, los eventos históricos o sociales y los contextos espaciotemporales que comparten las vejeces en sus trayectorias de vida, hacen que se conformen cohortes generacionales. Las vejeces contrasexuales de Tijuana son un ejemplo, 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, la represión y el acoso por parte del Estado, de parte de 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 lxs gerontes, sino también en sus cuerpos (De 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, 1979; Skinner et al., 2018).

Ahora bien, el cuerpo como primera escala espacial es una construcción sociocultural que tiene sentido, en tanto que, su posicionamiento espacio temporal 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 dichx sujetx viejx. Aunado a ello, las corporeidades gerontas concatenan a través de sus trayectorias de vida marcas de tiempos y espacios por donde han habitado, transitado y experimentado el mundo (Hopkins y Pain, 2007; Rowles, 2018). Por lo tanto, el cuerpo geronte es semiotizado mediante 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 (Vázquez, 2003).

Las corporeidades gerontas contrasexuales funcionan 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 (1979), 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 ellxs (Peace et al., 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* y 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.

La corporeidad geronta se semiotiza debido a los significados sociales adjudicados que significan su actuar, sus prácticas y sus materialidades biológicas. Estos significados delimitan, más no determinan, sus experiencias y las formas de apropiarse en los lugares que habitan, que visitan y las relaciones que establecen con los contextos socioespaciales. Finalmente, la semiotización del cuerpo depende de la época, del contexto sociohistórico y geográfico de lxs sujetxs a lo largo de su curso de vida. En este sentido, cuando lxs gerontes habitan sus espacios íntimos, desde sus cuerpos, sus hogares, los espacios de socialización y para las prácticas sexoafectivas, los están dotando de emocionalidad y afectividad, resultado de las relaciones con ese mundo en el que están insertxs (Lindón, 2016; Rowles, 2018). De esta manera, dejan plasmada su experiencia, su

existencia y sus memorias a través de los códigos y significados que performan en su corporeidad, dando por resultado los gerontoespacios.

1.3 Gerontoespacios: cuerpos, envejecimiento y emociones

Los estudios críticos del envejecimiento, el humanismo geográfico, la fenomenología y las perspectivas feministas gerontológicas colocan la capacidad de agencia de las vejeces como punto de partida para comprender sus universos y experiencias (Arber y Ginn, 1996; Hooymann y Kiyak, 2011; Iacub, 2013; Orozco et al., 2006). Esto resulta relevante debido a que se reconoce la experiencia de lxs sujetxs, encarnada en las corporeidades viejas, se intersecta con otras variables sociales como la clase, la etnia o el estrato socioeconómico, como elementos constitutivos de la configuración de lugares, donde lxs sujetxs 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 et al., 2015).

Dicho de otra manera, y desde la perspectiva *queer* de esta investigación, las contrasexualidades gerontas configuran sus propios espacios donde plasman sus geografías, sitúan sus corporeidades e imprimen sus cosmovisiones y formas de habitar el mundo, lo que he acuñado como gerontoespacio.

El gerontoespacio contrasexual es configurado por las prácticas y las relaciones de las sexualidades no hegemónicas o LGBTIQ+ que se identifican como gerontes, y plasman en sus lugares, donde asientan su existencia, la memoria, sus condiciones sexuales, afectivas, económicas, culturales. Aunado a ello, los gerontoespacios son expresiones de la vivencia geronta en la vejez que está mediada por la sociedad cisheteronormativa, desde donde negocian las experiencias corporeizadas del ser y estar en la casa, el barrio, la colonia, la nación o la globalización digital. Asimismo, los gerontoespacios son producto del ejercicio de agencia que los cuerpos gerontes plasman sobre ellos. Esto quiere decir que, aún desde la periferia, siguen manteniendo una relación en tensión con el edadismo para poder significar y reivindicar su existencia.

En este sentido, 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 conciencia del paso del tiempo y espacio a lo largo de su trayectoria de vida; el segundo, la percepción del mundo, es decir la forma en la que 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), accionados por la semiotización del cuerpo geronte que inicia la topogénesis de los gerontoespacios definidos por los atributos, significados y símbolos que los constituye como cuerpos gerontes y su habitar en el mundo, el cual coloca en el centro de atención a las juventudes y lxs adultxs en edades productivas, reproductivas y con capacidad de gasto para dinamizar el mercado.

El término gerontoespacio, lo planteo desde una mirada fenomenológica y existencialista, el cual se 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, 2023). 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).

En esta obra es importante situar la corporeidad geronta contrasexual respecto al régimen edadista y heteropatriarcal. Los geógrafos Skinner, Andrews y 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, respecto a los roles de la edad, hacia las personas 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 lxs gerontes están insertxs 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 aisladx o cómo interactúan con otras generaciones, mediante los procesos de arraigo a los lugares (Cloutier, 2017; Milligan y Tarrant, 2018; 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 enfocan en los cuerpos gerontes para una mejor habitabilidad. Por ejemplo, Rowles y Chaudhury (2005) y Pijpers (2020) reflexionan sobre 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.

Herron (2018) considera que las emociones y el cuerpo envejecido son elementos que se plasman en los espacios domésticos, por ejemplo, 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 (Milligan y Tarrant, 2018). El trabajo de Orel y Fruhauf (2015) reflexiona sobre la conciencia del proceso de envejecimiento LGBTIQ+. En este tenor, esta investigación plantea a partir del concepto de geografía ese proceso de conciencia 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 y las relaciones sexoafectivas.

La premisa, de la que parto, pone énfasis en que las contrasexualidades, a través de sus geografías y cursos de vida, toman conciencia de su posicionamiento como otredades sexuales gerontas, 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 encarnados en sus corporeidades, convirtiéndose

en un factor importante para comprender sus prácticas espaciales actuales, la articulación de sus espacios de socialización y de desarrollo sexoafectivo.

Finalmente, la vejez como 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 vejeces 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.

1.4 Geografías del envejecimiento contrasexual: queerificar desde el cuerpo geronte

La teoría *queer* apeló al reconocimiento de las experiencias de lxs sujetxs que contravienen y subvierten los estatutos normativos y hegemónicos del sistema heteropatriarcal, sobre las identidades, el placer y las formas corporales (Domínguez, 2019; Jagose, 1996; Preciado, 2020). 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 performa los cuerpos, caracterizada por su maleabilidad, ficción y transmutación (Butler, 2006; De Lauretis, 2015; Domínguez, 2019), de ahí la importancia de reconocer el principio epistemológico en torno a la sexualidad subversiva del sistema heteropatriarcal (De 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; Brown y Knopp, 2008; Soto, 2010). Este diálogo se concibió gracias a los estudios culturales que colocaron en el centro de la discusión: 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; McDowell, 1999; Rose, 2007). 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 impresas 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 (Butler, 2002, 2006; De Lauretis, 2015; Wittig, 2005). 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 (1990) 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 sexogenéricas e identitarias que subvierten los cánones del sistema heteropatriarcal. Aunque cabe destacar que el trabajo de Gayle Rubin (1986) *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 (Butler, 1990; Domínguez, 2019; Preciado, 2003, 2020). 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 binario para diferenciar la materialidad sexual de los cuerpos y así establecer normas y reglas de comportamiento (Butler, 2006; De Lauretis, 2011; Preciado, 2020). 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, el género se construye en tanto es enunciado y da sentido a las performatividades, que son encarnadas por cuerpos sexuados mediante la continua repetición de prácticas diferenciadas, femeninas y masculinas, lo que da pie a su naturalización. El género es acto discursivo y performativo que está conformado por la tríada: género, práctica sexual y deseo (Butler, 2002, 2006). Esta tríada 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; Helminiak, 2003). De modo que, lo *queer* vino a desnaturalizar el género binario; visibilizar y cuestionar la compleja realidad sexo-genérica que rompe con la tríada divina: género, práctica sexual y deseo. Estas tesis de la teoría *queer* me han conducido a 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 gerontas, la edad se convierte en un elemento que cuestiona doblemente la sexualidad no heteronormada, que irrumpe en el sistema heteropatriarcal, el cual centra su atención en las juventudes y propicia 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 en esta etapa. Por otra parte, las mujeres cis o *trans**, quienes a lo largo de su trayectoria de vida han sido desprovistas de su sexualidad, a menos que esta sea leída a la luz de la mirada de los jóvenes como *las cougar*³ o las trabajadoras sexuales, pero en estos casos es la mirada masculina la que les quita toda agencia de su sexualidad y les da este 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 todxs lxs sujetxs que contravienen los estatutos de género, que no converge con la realidad histórico-geográfica de América Latina (Domínguez, 2019; Kulpa y Silva, 2016; Lugones, 2012). 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 bolle- ra con mayor ímpetu en la academia ibérica (Falconi et al., 2014; Llamas, 1998). 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 (Domínguez, 2019; Kulpa y Silva, 2016; Lugones, 2012).

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, p. 31) lo *cuir* pretende visibilizar y tender puentes de experiencias de sujetxs periféricxs en el sistema heteropatriarcal, que se identifican, reconocen y visibilizan compartiendo una historia de vulnerabilidad y colonialidad compartida. Es decir, 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,

³ Las mujeres cougar son aquellas que tienen más de 40 años, activas, independientes y con capacidad de gasto quienes mantienen relaciones sexuales y afectivas con hombres o mujeres más jóvenes.

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 epistemológica y enfocar la atención en la multiplicidad de categorías y contextos en los que lxs sujetxs contrasexuales se desarrollan y que son atravesados por categorías 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 (Kulpa y Silva, 2016; Lugones, 2008, 2012). 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 a 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 sobre las formas en las que 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 hacia nuestras realidades latinoamericanas para incentivar el diálogo con otras realidades no occidentales u occidentalizadas, que esto 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 el 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 confi-

guradores y reestructuradores del espacio (Islas, 2018, 2020; Johnston, 2016). Como se abordó en el apartado anterior, el cuerpo contrasexual es la primera escala espacial y la primera geograficidad, por lo tanto, el cuerpo plasma en los lugares donde se sitúa: su existencia, un sentido de transgresión y subversión al performar sus identidades sexogenéricas, 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, aquellxs 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 ampliar sus posibilidades de placer.

Para Preciado (2020), 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, al 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 cuanto a 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 políticxs 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 los códigos socioculturales en estos, 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 a lxs sujetxs, más allá de una acción política, militante o de resistencia grupal, así como 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, las formas de generar vínculos sexoafectivos y de sociabilidad que están dirigidos por el sentido del deseo y del 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 (Foucault, 2004, 2009; Preciado, 2003, 2019).

El planteamiento de nombrar contrasexualidades a todxs 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 también, la complejidad de las categorías socioculturales en nuestras realidades latinoamericanas que se intersectan en las corporeidades, producto de la colonización y los procesos postcoloniales. Ejemplo de esto, 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 dichxs sujetxs que forman parte de la diversidad sexo-genérica (Mogrevo, 2012; Salinas, 2008), esto con el fin de latinoamericanizar la teoría *queer*. El concepto de disidencia sexual remite a un posicionamiento de desacuerdo, separación y sentido crítico frente al sistema dominante heteropatriarcal (Figari, 2009; Mogrevo, 2008; Salinas, 2008). 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 (Mogrevo, 2008, 2012; Rubino, 2019; Salinas, 2008).

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. Preciado (2020) menciona que lo contrasexual es una forma de desconocer el Estado o las instituciones heteropatriarcales, pero paradójicamente también argumenta que las contrasexualidades no pueden eludir su posición como sujetxs políticxs y, paulatinamente, ir transformando el sistema (Preciado, 2003; 2020, p. 23). En este sentido, las contrasexualidades desde la cotidianidad de sus prácticas, la performatividad

del placer/saber para relacionarse con el mundo, sin ser necesariamente críticxs, militantes o separatistas, dinamitan el género y el sistema heteropatriarcal.

Entonces, las contrasexualidades son todxs aquellxs sujetxs incómodxs 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 comprender el placer, el cuerpo y las subjetividades para constituir sus propios mundos, sus propios territorios. Así, todxs aquellxs sujetxs incómodxs 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 metropolitana transnacional, pero también es punto de llegada y partida de migrantes de todas partes del mundo. Ese cosmopolitismo permea esta 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 une 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 desmarcándose de las formas de control y poder que el sistema heteropatriarcal ejerce sobre ellas (Johnston, 2016; Preciado, 2003), ejerciendo así su capacidad de agencia sobre sus propios cuerpos mediante la performati-

vidad 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 (De Beauvoir, 2016; Preciado, 2008, 2020). 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 (Domínguez, 2019; McDowell, 1996, 1999; Smith, 1992). La teorización sobre el cuerpo, como escala espacial, permite analizar los procesos sociales de su constitución como corporeidad modelada por el poder, que en el contexto actual de la globalización también tiene injerencia en este (Bru, 2006; Soto, 2013).

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 donde se manifiesta el género que, en el caso de las contrasexualidades, estas ejercen una ruptura con los espacios heteronormados porque articulan espacialidades donde está permitido el libre ejercicio de sexualidades fuera de la norma. Así, lxs sujetxs dotan de significados al 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 (Binnie, 1997; Brown y Knopp, 2008). La geografía *queer*, o geografía contrasexual para la perspectiva latinoamericana, problematiza el reconocimiento de las contrasexualidades como sujetxs ontológicxs 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 (Binnie, 1997; Binnie y Valentine, 1999; Islas, 2020). En otras palabras, la performatividad es la repetición de actos que dan forma al *habitus* y *hexis* corporal de lxs sujetxs y están cargados de poder para normativizarlos y regularlos (Bourdieu,

1999; Domínguez, 2019; Preciado, 2020). 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 desapehender 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 (Butler, 2006; McDowell, 1995; Rose, 2007; Valentine, 1996).

Cabe señalar que, como he problematizado anteriormente, lxs sujetxs de la teoría *queer* están definidos por Preciado (2003, 2020) como sujetxs contrasexuales, o 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 sujetxs que han desestabilizado el régimen heteropatriarcal. A partir de aquí, me referiré 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 sujetxs 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 las 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 (Binnie, 1997, 2007; Cream, 1995; Knopp, 2007). 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 propicia que sus corporeidades asienten y despliegue su existencia, identidades, deseos, aspiraciones o placeres, significándolos y demarcando sus límites frente al mundo heteropatriarcal.

Este proceso, algunos geógrafos contrasexuales, lo identifican como sexualización de los espacios a través del vínculo de la cotidianización de la per-

formatividad 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; Brown et al., 2016; Johnston, 2016; Valentine, 2003). De esta manera, las contrasexualidades plasman sus identidades en los espacios mediante los actos performativos adscribiéndose a ellos e inscribiéndolos en sus cuerpos puesto que como sujetxs configuran geografías para comprender y darle sentido a su sexualidad e identidad (Brown y Knopp, 2008; Landzelius, 2011; Valentine, 1996; Oswin, 2011). Los espacios sexualizados pueden ser de consumo, religiosos, para encuentros sexuales o domésticos.

Sin embargo, el proceso de sexualización es amplio y cabría también como parte del análisis la heterosexualización de los espacios. Por esta razón, con base en lo discutido en 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, pp. 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 del análisis que hace el autor sobre el barrio Soho en Londres, he retomado 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, 2018, 2020). 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, reconocerse como contrasexualidades gerontas, así como sus prácticas de sociabilidad y sexoafectivas implica que 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 prácticas sexoafectivas.

De esta manera, la geografía contrasexual en esta investigación coloca 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 geograficidad, 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, es el caso del empleo, las religiosidades, la militancia, espacios culturales o lugares para el ejercicio libre de la sexualidad, dicha trayectoria 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, el interés por desarrollar las geografías del envejecimiento contrasexual se ubica en comprender que el espacio es un vitral desde donde se logran apreciar las desigualdades, violencias y agencias de lxs sujetxs gerontes. El cuerpo se convierte en esa materialidad semiotizada para encarnar, desechar y dinamitar todo discurso impuesto por los sistemas hegemónicos, esto mediante la performatividad, es decir, el acto de ser/estar y habitar un espacio despliega toda la experiencia de gerontitud contrasexual.

En primer lugar, hay que mencionar que las geografías del envejecimiento contrasexual consideran que la vejez es performativa, en tanto que, lxs sujetxs no heteronormadxs evidencian la naturalización del comportamiento geronte. Así, lxs gerontes contrasexuales irrumpen con otras identidades asociadas a la vejez, como la abuelidad; rompen con la desexualización, la deserotización y la búsqueda de espacios para la recreación de prácticas sexoafectivas.

En segundo lugar, lxs cuerpos gerontes contrasexuales dinamitan el edadismo y el heteropatriarcado desde los lugares que habitan. O sea, desde sus gerontoespacios, las vejezes contrasexuales evidencian que los comportamientos

gerontes son ficticios, y también están sometidos al disciplinamiento para construir identidades que convengan a los sistemas hegemónicos.

En tercer lugar, cuando lxs gerontes contrasexuales construyen sus gerontoespacios como son los lugares de reunión, socialización o sus hogares, desentraman las relaciones de poder del disciplinamiento etario, pues rompen las ideas binarias de la abuela y el abuelo. De esta manera, impulsan el proceso de *queerificación* de los espacios. Es decir que, desde sus cuerpos gerontes y contrasexuales amplían, para la sociedad heteronormada, otras formas de vivir, experimentar, sexualizar y gozar la corporeidad; y al mismo tiempo otras maneras de constituir familias, las relaciones del hogar y visibilizarse como sujetxs dignxs.

Finalmente, para las geografías del envejecimiento contrasexual es relevante reconocer que la experiencia geronta de lxs sujetxs abyectxs dejan huella por donde transitan. Al mismo tiempo, estas huellas dilucidan las manifestaciones violentas de las redes de poder que hay que atender para mejorar las condiciones en las que habitan las vejeces actuales y venideras. El espacio habitado, a lo largo de los cursos de vida, contiene vestigios de guerra, arqueologías de la agencia geronta y contrasexual que se elevan a un nivel simbólico, semiótico, emocional y político. Los gerontoespacios contrasexuales son expresiones de la politicidad de las vejeces, de sus cursos de vida y de la *queerificación* que siguen instando para derruir, desestabilizar, dinamitar y hackear al violento sistema edadista cisheteropatriarcal.

Episodio II.

Una Sodoma a la tijuanense: cosmopolita,
transfronteriza e hipersexualizada

*Donde todos coinciden,
porque las inclinaciones son casi una nacionalidad.*

Carlos Monsiváis

Capítulo II. Apuntes sobre una Tijuana que envejece

*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; Piñera y Rivera, 2012). En estos 134 años de existencia, la ciudad de Tijuana ha sido construida y vitalizada por generaciones de migrantes que la han dotado de identidad, esencia y personalidad compleja. 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 espacial de Tijuana, respecto a las vejez que la habitan y los trayectos de las contrasexualidades como modeladoras del paisaje y las dinámicas urbanas de la ciudad. Los panoramas sociodemográficos presentados se organizan de acuerdo con las escalas espaciales. El primer panorama corresponde al envejecimiento de México. A continuación, presento un análisis sobre el envejecimiento en Baja California. Y finalmente, realizo un análisis desde la geografía de la población sobre el envejecimiento en Tijuana.

2.1 México está envejeciendo

Los estudios sociodemográficos sobre el envejecimiento de la población alertan sobre el impacto político, económico y sostenible para los Estados (Banco

Interamericano de Desarrollo [BID], 2018; Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL], 2022). 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). Las estimaciones de la CEPAL (2022) para Latinoamérica sobre esta dinámica demográfica prevé que habrá un aumento del 64% de la población de 60 años para el 2030 (BID, 2018). 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, 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 en México. Hoy por hoy *lxs hijxs del Milagro Mexicano* representan el 12% de la población, las previsiones demográficas para 2030 consideran un aumento de la población adulta mayor de 14.3% y para 2050 del 20% (Consejo Nacional de Población [CONAPO], 2020; El Colegio de la Frontera Norte [COLEF], 2016). En las últimas tres décadas, la población de personas 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, este sector representó el 8.9%.

Ahora bien, aunque se diga que México es un país que comienza su proceso de envejecimiento (Bárceñas, 2018; COLEF, 2016; CEPAL, 2022), 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 integra el país. De acuerdo con los datos del Censo de Población 2020 del INEGI (Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI], 2020) se sabe que las entidades federativas con mayor porcentaje de personas mayores son la Ciudad de México (16%), Veracruz y Morelos (14%), Oaxaca y Sinaloa (13%). Entre los estados con menor porcentaje de población mayor de 60 años sobresalen Colima (4.8%), Baja California Sur (5.2%), y Campeche (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 del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) (2020) indican que, más del 41.1% de la población mayor vive en situación de 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 sus necesidades básicas. El acceso limitado de esta población a recursos económicos, al empleo y la dependencia económica de 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 señala Margarita Maass (Universidad Nacional Autónoma de México [UNAM], 2017) el 20% de las personas mayores en México viven solas y olvidadas; mientras que el 16% sufren maltrato dentro de sus propias familias. Por ello, es importante comprender los contextos, cómo estos datos sociodemográficos son atravesados por condiciones socioculturales.

En este sentido, para el estudio de las vejeces contrasexuales en Tijuana, Baja California, es importante tener en cuenta el contexto sociodemográfico y los indicadores de los estilos de vida de esta población fronteriza. Tal como se verá en los siguientes dos segmentos, las dinámicas poblacionales como la migración y el contexto fronterizo, que caracterizan Tijuana, tienen un impacto en el proceso de envejecimiento y las condiciones en las cuales se enfrenta, como el acceso a la salud, a ingresos económicos o la situación de marginalidad.

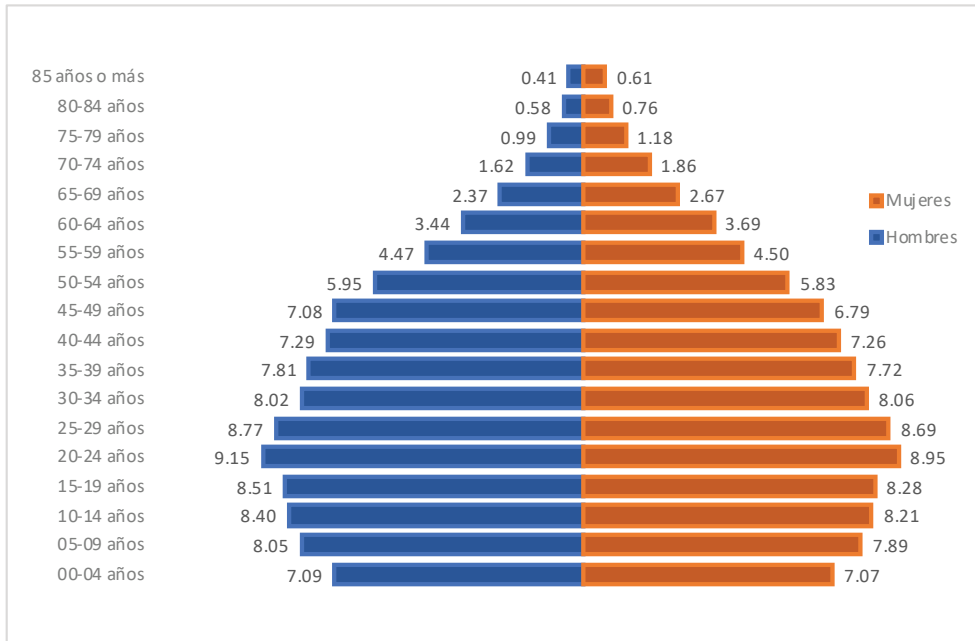
2.2 Baja California: contrastes y resistencias del envejecimiento poblacional

El estado de Baja California presenta un proceso de envejecimiento más lento, ocupando el lugar 29, respecto al porcentaje de la población de personas 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 1). El grueso de la población del estado oscila entre los 15 y 39 años, siendo el grupo de 20 a 24 años el más grande. Cabe destacar que en dicho grupo etario se encuentra el mayor proceso de producción y reproducción poblacional, de acuerdo con lo anterior, 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 la 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.

Gráfico 1. Pirámide poblacional de Baja California, 2020



Fuente: Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2020.

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 Alarcón, 2007). La población joven emigra a Estados Unidos dejando una 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.

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 en Tijuana y el 27.8% en 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 sexto 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 envejecimiento⁴ es el segundo más reducido de los seis municipios, como se puede observar en el mapa 1.

Mapa 1. Índice de envejecimiento en Baja California



Fuente: INEGI, 2020.

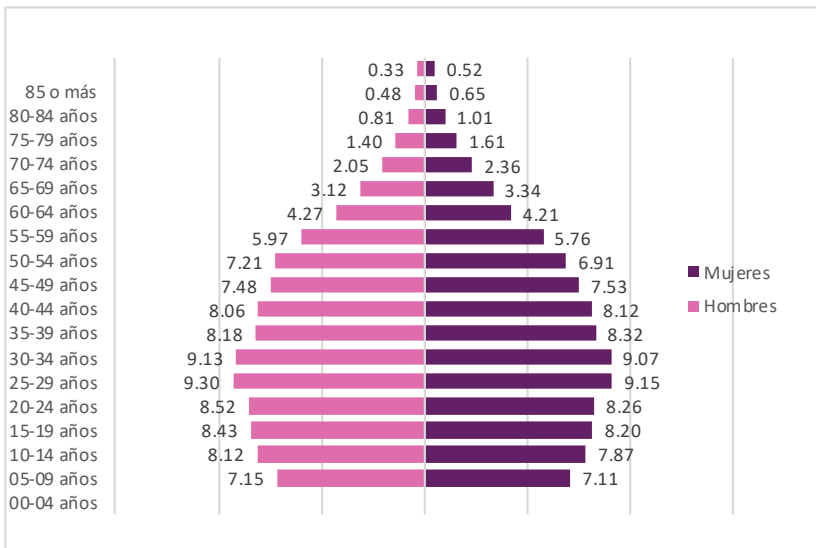
⁴ El índice de envejecimiento es la relación de la población de 60 años y más de edad, entre la población de 0 a 14 años, cuyo resultado generalmente se expresa por 100.

2.3 Tensiones del envejecer tijuanes

Las dinámicas migratorias de Tijuana son un hecho que renueva la 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.

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

Gráfico 2. Pirámide poblacional de Tijuana, 2020

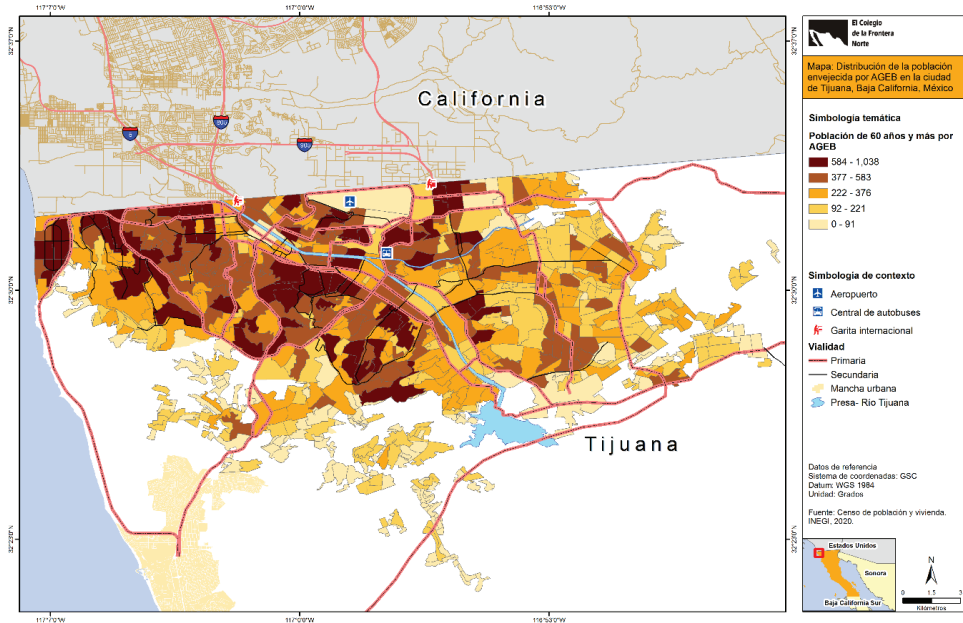


Fuente: Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2020.

En Tijuana, como se puede observar en la gráfica 2, la población de 60 años o más representa el 8.8%, la pirámide poblacional es sostenida por 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.

Mapa 2. Población envejecida en Tijuana



Fuente: INEGI, 2020. Elaborado por la Dra. Nora Bringas.

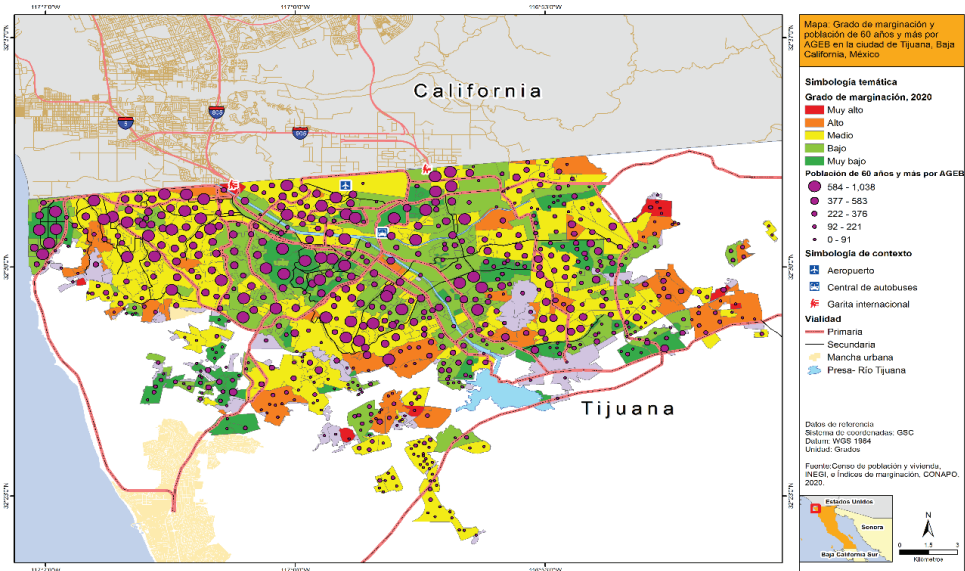
La población geronta en Tijuana se conforma por 54% mujeres y 46% hombres. La mayor parte de la población geronta de Tijuana se distribuye en colonias urbanizadas y con acceso a servicios de la ciudad. Tal como se representa en el mapa 2, Playas de Tijuana, El Soler, El Mirador, las colonias Alemán y Altamira, cercanas al centro histórico, así como las colonias Hipódromo, 20 de noviembre o la zona de Otay, son las áreas donde habitan las vejeces de 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 a la red de apoyo (Bobadilla et al., 2018; 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 en las mujeres, es decir el 65% de las mujeres de 60 años o más, tijuanaenses, no tienen trabajo remunerado, esto genera vulnerabilidad por cuestiones de género y vejez.

En este sentido, es importante observar que, parte de la estructura familiar brinda redes de apoyo: económico, emocional o moral, y que estas influyen en el proceso de envejecimiento (Bobadilla et al., 2018; Maldonado, 2019; Orel y Fruhauf, 2015). 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 dependiente, en las diferentes esferas: económica, psicológica y emocional (De Beauvoir, 2016). 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 de la familia (Salgado y Wong, 2007), lo que implica, entonces, una violencia económica. Los datos del INEGI (2020) arrojan que en Tijuana hay más mujeres solas que afrontan su vejez, el 8.5% se encuentran solteras, mientras que el 32% son viudas. En cambio, la viudez en los hombres representa el 11% y la soltería el 8%. Esto es debido a que la vejez, como expectativa heteropatriarcal, codifica los relojes sociales para llegar a esta etapa después de haber cumplido con los mandatos de la reproducción y el matrimonio (Burry, 1996; Mc Mullin, 1996; Orel y Fruhauf, 2015). Entonces, la soltería en los hombres 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 3). De esta manera, el acceso a servicios, a transporte y a la movilidad en la ciudad es más viable y factible.

Mapa 3. Grado de marginalidad y población geronta



Fuente: INEGI, 2020. Elaborado por la Dra. Nora Bringas.

Habitar cerca de zonas de menor marginación, permite que el empleo y la generación de ingresos sea más fácil para sostenerse. En menor proporción, las vejeces con menos recursos habitan las zonas de mayor marginación, hacia el este y el sur de Tijuana. Sin embargo, pese a que la mayor parte de las personas mayores en Tijuana viven en zonas de marginación muy baja o baja, el acceso a la salud, uno de los servicios indispensables en la vejez, es medio. La atención a 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 en la vejez y cómo habitan las ciudades en el marco de aspectos importantes como el ingreso, el acceso a la salud y la situación de marginalidad. A lo largo del curso de vida, asumirse públicamente como homosexuales, lesbianas o transexuales implicaba la expulsión de la familia, como una estrategia para sobrevivir lograron conformar familias no consanguíneas (Kimmel, 2015; Pijpers, 2020; Vries, 2015). La evolución de dichas cofradías indica muchas de las formas de hacer familia en la vejez y los retos a los que se enfrentan las vejeces como: la enfer-

edad, 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 vivencia de las contrasexualidades gerontas, también como *lxs hijxs 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 homosexuales y transexuales, 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 (Guasch, 1991; Naphy, 2006). Es decir, los grupos sociales en desventaja, como las contrasexualidades, lograron politizarse y tener una mayor visibilidad. El cuestionamiento está enfocado en indagar sobre dónde se encuentran esas contrasexualidades, cómo ha sido su 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 servicio médico, institucional y social. Dichas experiencias quedan veladas a la luz de la mirada heteropatriarcal, de los datos arrojados sobre la vulnerabilidad de las personas 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 logra 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.

Capítulo III. Sodomías de ayer y hoy. Una geografía histórica de la Tijuana contrasexual

*Dios no ha muerto, pero ya no tiene tiempo de enterarse de todo o,
si lo hace, desiste de la lluvia de fuego sobre Sodoma y Gomorra,
y al prescindir de su pedagogía ígnea
inaugura el amplio criterio.*

Carlos Monsiváis

¿Y si exploramos las arqueologías contrasexuales de la Tijuana actual? También hay que reconocer las luchas, los cuerpos y lxs sujetxs que han construido la Tijuana actual para que el arcoíris se levante sobre la Avenida Revolución, la Calle Sexta y la Plaza Santa Cecilia. Es imprescindible hablar de aquellxs que comenzaron a darle sentido a los lugares más recónditos para ligar, para darse un beso, tomarse de la mano o dejarse llevar por los placeres y goce de los cuerpos con la libido a flor de piel.

Trazar las genealogías de aquellas prácticas inmorales de hombres que gozan de hombres, de mujeres que disfrutaban del orgasmo con otras mujeres, de los cuerpos disruptores del cissexismo y de las prácticas placenteras no hegemónicas. Esas generalogías son las arquitecturas permanentes que semiotizaron Tijuana desde 1925 en el Parque Teniente Guerrero. Ese sentido intangible del espacio, cargado de significados y simbolismos eróticos, para encuentros fugaces, de relaciones eternas y orgasmos pagados, ha trascendido el tiempo y se ha convertido en formas de comunicación aprehendidas por el paso de generaciones.

Tijuana, la hipersexualizada, la mujer, la ciudad feminizada. Sí, así como todxs quienes somos contrasexuales hemos tenido una amiga que nos ha apoyado, acogido y se convirtió en nuestra cómplice de joterías, también la Tijuana de las mujeres públicas. Las llamadas paraditas de Tijuana fueron la cuartada para que –entre los recovecos– los homosexuales, las lesbianas y las mujeres *trans** pudieran tener los ‘queberes’ del goce, mientras ellas violentadas sostenían las perversidades del sistema del cisheteropatriarcado. Y desde ahí, desde ese reconocimiento a nuestras hermanas, hay que reconstruir nuestra Sodoma tijuana actual.

3.1 Tijuana, a la sombra femenina de la urbe cosmopolita

Tijuana, la ciudad más septentrional de México, fue fundada jurídicamente el 11 de julio de 1889 (Acuña, 2007; Piñera y Rivera, 2012). Los historiadores David Piñera (Piñera et al., 1985; Piñera, 2003, 2007; Piñera y Rivera, 2012), Gabriel Rivera (Piñera y Rivera, 2012), Crosby (1994), Miguel Malthes (1985) y Manuel Acuña (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 (Acuña, 2007, p. 53; Malthes, 1985; Piñera y Rivera, 2012, p.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 las 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 la zona de las aguas termales, hoy conocida como Aguacaliente donde posteriormente se establecieron balnearios y negocios exclusivos para los estadounidenses y clases altas (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; Piñera, 2003; Piñera y Rivera, 2012). A lo largo de la Calle Olvera aparecieron cantinas, fondas y hoteles, el primero de ellos fue 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 ya era una parada obligatoria (Padilla, 2007; Piñera, 2003).

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 et al., 1995). La ranchería 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 a la Avenida Revolución, 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 identifican a la ciudad han pasado por diferentes etapas, Gaxiola (2010) identifica tres períodos en los que se ha ido construyendo la imagen de la ciudad, mismos que retomo para hacer una periodización de la historia de Tijuana.

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

El primer período acontece en la coyuntura de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la vecindad de la base naval de San Diego permitió que los marines estadounidenses viajaran a Tijuana, a lugares de ocio, entre alcohol y sexo (Acuña, 2007; Piñera, 1985; Piñera y Rivera, 2012; Valenzuela, 1991). A ello se sumó 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, p.89; Piñera y Rivera, 2012, p. 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 (Piñera, 2003; Piñera 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 (Barrón, 1996; Piñera et al., 1985, Piñera, 2003; Verdusco et al., 1995), 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, el vicio y el ocio. La “decadencia” moral de la sexualidad ha estado vinculada a la presencia del trabajo sexual y las contrasexualidades. 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 de superioridad moral, de civilidad y jurídicas, que regulaban las prácticas sexuales y de consumo de productos embriagantes. Lo moral alcanza el espacio cuando en este se regulan los cuerpos, sus comportamientos, aspiraciones y formas de relacionarse entre diferentes géneros (Hubbard, 2000; Valentine, 2003). 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 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 (Bell y Binnie, 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). Es decir, no sólo es el cuerpo mercantilizado de las mujeres, sino los cuerpos masculinos de los consumidores que generan un motor para dialogar a través del deseo y del placer sexual, inserto en relaciones de poder entre el consumidor y el cuerpo consumido.

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 en nicho de mercado, colonizador y consumidor de lo exótico (Acuña, 2007; Félix, 2011). Segundo, la explotación de los recursos humanos, sexuales, y de las leyes que tenía Tijuana, es decir, aprovechar la flexibilidad de las leyes respecto al alcohol y el trabajo sexual (Félix, 2011; Piñera y Rivera, 2012; Vanderwood, 2007). 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 Estrada, 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 existe, hasta la actualidad, 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 (Heidegger, 1994, 2014; Islas, 2018; Lindón, 2016). 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 parte 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 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 (Félix, 2011; López Estrada, 2002; Veloz, 2019). A esto se añade que, desde el inicio de las actividades económicas de la ciudad ya había lugares de encuentros

homosexuales; y en los años setenta la aparición de los primeros bares contrasexuales en la Plaza Santa Cecilia, los cuales también motivaron el turismo y se convirtieron en un nicho de mercado (Bringas y Gaxiola, 2012; Veloz, 2019). Ello dilucida la miopía heteropatriarcal de la academia (Rose, 2007; Scott, 2000; Witting, 2005), siendo los historiadores, en su mayoría hombres, las prácticas narradas en sus trabajos fueron analizadas desde un posicionamiento masculino, donde pareciera que los hombres son los únicos constructores del espacio.

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 esta época el nacionalismo acaparó el protagonismo de la vida económica, política y sociocultural como consecuencia de la crisis económica de 1929 (Vanderwood, 2007; Piñera, 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 (Piñera, 2003, 2007; 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) comenzó a sostener una economía local en ciernes; inclusive la apertura de un casino en las Islas Coronado propiedad del gánster Al Capone (Piñera y Rivera, 2012; Taylor, 2007; Veloz, 2019).

La “leyenda negra” sobre el emporio del vicio y la corrupción moral de Tijuana (Acuña, 2007; Piñera y Rivera, 2012; Ruíz, 2001) pretendió ser disipada, enarbolando una nueva moralidad de los tijuanaenses trabajadores. Como lo menciona Félix Berumen (2011, p.89), inició un proceso de mexicanización y descolonización para diferenciarse de aquellos gringos que visitaban la ciudad.

El trabajo sexual, al principio fungió como una de las piedras angulares, ahora comenzaba a ser estigmatizado junto con el prototipo de migrantes que acudían. La apuesta era cambiar la imagen de Tijuana, los cuerpos inmorales comenzaron a ser velados, excluidos y marginados (Veloz, 2019).

En Tijuana había una limpieza social y la idea de instaurar un modelo moralizante, impulsando el trabajo “digno”. Así, en los años cuarenta la implementación del Programa Bracero (1942-1964), durante 22 años, favoreció la migración México-Estados Unidos para recolectar mano de obra agraria (Piñera et al., 1985; Piñera y Rivera, 2012); en estos años, aproximadamente, 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 (Piñera y Rivera, 2012; Crosby, 1994). En este período, 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).⁵ 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; López Estrada, 2002; Velasco, 1995).

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 el tercer periodo de la historia de Tijuana se identifique con el desarrollo urbano de la ciudad, ligado en parte al turismo y a la migración (Gaxiola, 2010). Sin embargo, en el desarrollo de una nueva imagen, aparece la mexicanidad como elemento cultural del paisaje urbano, que coincidió con la llegada de grupos indígenas y el eclecticismo de culturas propias del vasto territorio que es México (Félix, 2008, 2011; Valenzuela, 1991; Velasco, 1995).

⁵ Datos consultados en la página del INEGI, 2021.

Ahora entonces, el trabajo sexual fue velado ante la migración de trabajadores que renovaron la estructura poblacional, las prácticas laborales y limpiaron, un poco, la imagen hipersexualizada. La complejidad urbana se apoderó de la ciudad, el anonimato comenzó a formar parte de la ciudad y asimismo las prácticas de lo prohibido y lo moralmente reproblable dejan de ser el centro de atención. La renovación de la imagen de Tijuana, durante los años sesenta y setenta, implicó que las actividades moralmente reproblables fueran relegadas hacia la periferia de la ciudad, donde no pudieran estar a la vista de los visitantes (Alonso y Balbuena, 2004; Félix, 2011). La Calle Coahuila, cerca de la línea fronteriza, fue confinada para el trabajo sexual; la Avenida Revolución, como arteria principal, albergó comercios con una imagen “familiar” hacia los extranjeros y turistas, hasta hoy (Acuña, 2007; Beltrán, 2012; Bringas y Gaxiola, 2012; Verduzco et al., 1995).

En los años ochenta, se impulsó la creación del centro financiero y de negocios en lo que hoy se conoce como Zona Río, 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, fueron las maquiladoras, las cuales propiciaron 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 (Anguiano, 2019; Veloz, 2019).

Las *contrageografías* de Tijuana de servicios de consumo sexual, de ocio y para las contrasexualidades se conectaron 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, las *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 bares que recibían a clientela homosexual, sobre la Calle Argüello, donde hoy se encuentra la Plaza Santa Cecilia, los cuales convivían con los negocios de artesanías de las comunidades mazahua y mixteca (López Estrada, 2002; Velasco, 1995). 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 Estrada, 2002; Velasco, 1995).

Con esta mirada de renovación moral y limpieza social, por parte del gobierno local, la Plaza Santa Cecilia enaltecía el nacionalismo mexicano y la masculinidad exacerbada. Por una parte, el indigenismo y su exhibición al “primer mundo” como fondo llevaba la intención de dar una imagen “positiva” y digna de las mujeres mexicanas trabajadoras, como las artesanas indígenas o las maquiladoras. Por otra parte, los mariachis que son el epítome del hombre macho mexicano coadyuvarían a contrarrestar la degradación moral de la masculinidad mexicana que la presencia de los homosexuales dejaba a la vista en los bares establecidos 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 imágenes con las que se ha limpiado la apariencia de la ciudad. La figura de Juan Soldado, el mártir migrante, se convirtió en una leyenda bien aprehendida de una Tijuana naciente entre migrantes, aunque este personaje fue acusado de violación y robo (Vanderwood, 2008). Sin embargo, pese a las múltiples intenciones de limpieza social y moral de la ciudad, las contrageografías seguían siendo parte de la realidad de la ciudad (Barrón, 1996). Con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno de Tijuana, de pensamiento conservador, los espacios para el trabajo sexual, las contrasexualidades y el esparcimiento nocturno tuvieron que ser gestionadas por los gobernantes (Barrón, 1996; Félix, 2011). Es una realidad latente, tanto así que, en 1991 se creó la 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 la visibilidad y defensa de este sector de la población, teniendo a Max Mejía como portavoz (Frontera Gay, 1990a, 1990b, 1991b). Y, en 1995 se realizó la primera manifestación LGBTIQ+ en 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, 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 (Anguiano, 2019; Bringas y Gaxiola, 2012).

La complejidad sociocultural y espacial ha modelado a Tijuana 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 (Bueno, 2020); y la apertura de Casa Arcoíris para lxs migrantes LGBTIQ+, principalmente centroamericanos. En este contexto histórico, Tijuana sigue desarrollándose 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, las cuales se han reforzado bajo la idea del trabajo como dignificante y diferenciador del oprobio.

3.2 Tijuana sexualizada: 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 de los centros históricos de las grandes ciudades, en espacios degradados económica y socialmente (Binnie, 1995; Guasch, 1991; Knopp, 2007; Valentine, 1996). 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 la Ciudad de México, Puebla, Guadalajara o Veracruz (Islas, 2018; Monsiváis, 2012). Las zonas de tolerancia en estas ciudades, a excepción de la Ciudad de México, también se configuraron en la periferia de los centros históricos y en la marginalidad social (Islas, 2015; Sánchez y López, 2000). En 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 encuentran el poder económico, político, cultural y turístico del país (Islas, 2020; Laguarda, 2011).

En cambio, en 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 a través de los procesos de apropiación de espacios de la periferia al núcleo urbano. Por ello, este proceso lo he segmentado en cinco períodos, a partir de los momentos coyunturales de la ciudad, donde las contrasexualidades lograron reivindicarse, tener visibilidad y representación política, y donde el espacio público juega un papel central.

Parque Teniente Guerrero: la topogénesis del territorio contrasexual tijuanaense (1925–1970)

Cuando tenía 13 o 15 años conocí en el Parque Teniente Guerrero a Agustín, era un hombre mayor de 50 años. Llegué al parque cuando comenzaba 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 de 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. Después de terminar, él me hizo lo mismo y cuando me vine me puse llorar porque me dio culpa. 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 tranquilizo: '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 hacerlo' [...] 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 desde siempre...

(Pedro)

En 1959, Pedro tenía 13 años, a su corta edad descubrió el mundo erótico y el 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 entre quienes

aman y desean igual. 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 han dado sentido y dinamismo al Parque Teniente Guerrero, incluyéndolo como uno de los puntos de referencia turísticos para el servicio sexual (Bringas y Gaxiola, 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 del Estado de Baja California, 2014, p. 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 estas se han configurado cercanas a los espacios de trabajo sexual, moralmente decadente para el sistema heteropatriarcal; tal como lo han argumentado algunos geógrafos de la sexualidad David Bell (2007), Lawrence Knopp (1995, 2007), John Binnie (1995, 1997; Binnie y Valentine, 1999), Gill Valentine (1996, 2003), entre otros.

La apertura de un espacio público como el parque, alejado de la vigilancia heteronormada, 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 en su juventud 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 se 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 cosa que trabajar y trabajar.

(Pedro)

El performance de cuerpos con códigos de vestimenta para identificarse devino en una performatividad, una cotidianidad nocturna que ha sobrevivido casi 100 años. Y también, 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, 2020). El deseo y la libido son la brújula para socializar y conocer el mundo desde su primera geograficidad, su corporeidad, ejerciendo así su sentido de agencia. El cúmulo de experiencias de lxs sujetxs mediante las cuales logran establecer un paisaje existencial, un sentido en común que logra anclarse en 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 enunciación, tal cual, las contrasexualidades en Tijuana. El ligue en contextos heteronormados generaba una excitación al 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; el trabajo sexual y el alcohol fueron vistos 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 quinto capítulo, las contrasexualidades configuraron su propio lugar en la periferia de la heterosexualidad.

Asimismo, hubo una expansión de las 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, como puntos de disfrute y goce para las contrasexualidades, hasta hoy en día. El parque Teniente Guerrero fue y sigue siendo un punto de encuentro, conocido públicamente y es uno de los mitos que acompaña la historia de la ciudad, el lugar donde van los trabajadores sexuales (Anguiano, 2019; Bringas y Gaxiola, 2012). 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, 2017, 2019), será una de las primeras tomas del espacio público y politización, como grupo social.

La insurrección de la Plaza Santa Cecilia y los grupos LGBTIQ+ (1970-1980)

En los años setenta comenzaron a movilizarse las contrasexualidades en Estados Unidos, Europa y México. Los disturbios en Stonewall Inn (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 formaron agrupaciones activistas como Queer Nation, Act Up o la Metropolitan Community Church. (Black y Morris, 2013; Bronski, 2012). Entonces, la vecindad de Tijuana con Estados Unidos fue crucial para la organización de las primeras agrupaciones militantes de la ciudad.

Por otra parte, en México, la capital era el territorio por excelencia para las contrasexualidades, desde los años treinta y cuarenta ya contaba con lugares que recibía abiertamente a esta población (Capistrán, 2010; Laguarda, 2009, 2011; Monsiváis, 2020). En esta década de movilizaciones, en 1971, la intelectual Nancy Cárdenas formó el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), liderado por Jacobo Hernández, y en 1978 tuvo su primera aparición en público, en México y América Latina. Un año después se organiza la primera marcha LGBTIQ+ 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 LGBTIQ+ 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, así como la poca vigilancia policiaca favorecieron la apertura de comercios frecuentados por homosexuales. 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 Antonio, comunicación personal, 15 de mayo de 2022). En estos años, el gobierno municipal impulsó un programa para la remodelación de la imagen de la ciudad, entre las decisiones tomadas, el 22 de noviembre de 1980 se inauguró la Plaza del Mariachi, 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 la Ciudad de México y San Juan en Guadalajara, donde ya habían sido reubicadas las mujeres mazahuas que vendían sus 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), colocó a las contrasexualidades en el escenario y las discusiones públicas, no sólo se ubicaban en los bares y cantinas, sino que existía una apropiación espacial en la ciudad, para su visibilidad y sus prácticas sexoafectivas. Así 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 que 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 afuera de los lugares. En esa época no era tan inseguro, eso se vino después cuando llegaron 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 Ranchero, 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 golpearte.

(Darío)

La presencia cotidiana de las contrasexualidades, en los espacios, fue 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 dilucida 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 tijuanense, 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 enunciación 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 del

comportamiento van delimitando un espacio apropiado, por un grupo de sujetos, emerge el territorio. En palabras de Di Meo (2005), el territorio se conforma por un componente social y otro experiencial que resulta del cotidiano vivir, mismos que han logrado configurar la Plaza Santa Cecilia como 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 LGBTIQ+ 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 que el mal del norte no se propagara al sur. Sin embargo, la Plaza Santa Cecilia y el bar Equipales, ubicado en la Calle Séptima, ambos ya comenzaban a hacer pugna en la Tijuana heteronormada, más allá de los espacios ocultos para el *cruising* y el ligue callejero (Frontera Gay, 1990a, 1991a, 1991b). Aquí comenzaba el avance hacia la arteria principal de la ciudad, la avenida turística y la imagen de Tijuana para el mundo.

Espacios militantes y organizaciones LGBTIQ+: la conquista política del espacio (1980-1991)

La vecindad de Tijuana con San Diego hizo que en 1978 emergiera la primera organización LGBTIQ+ tijuanaense, el Frente Internacional por las Garantías Humanas en Tijuana (FIGHT) fundado 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 a través de sus actividades de ocio, espectáculo, consumo y reunión de las contrasexualidades tijuanaenses permeó un sentido político y de reivindicación ante la sociedad y el gobierno. Los espacios de resistencia y activismo son configurados a partir de actividades militantes, en tanto que hay una conciencia política de transformar y subvertir la realidad heteropatriarcal (Brown et al., 2007; Visser, 2016). En el bar-café Emilio's, como centro de reunión del FIGHT, se tomaron medidas para aten-

der los primeros casos de VIH/SIDA en la ciudad y la gestión de ayuda con las organizaciones LGBTIQ+ 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 (Frontera Gay, 1990a, 1991a, 1991b, 1992). Con la llegada de la epidemia del VIH-SIDA en 1983, se conformó la Organización Tijuana del SIDA.

El activismo fue de la mano con la ayuda de organizaciones LGBTIQ+ de San Diego, para la atención médica y ayuda jurídica, referente a los despidos injustificados y las demandas de atención a la salud pública hacia el gobierno de Tijuana y de Baja California (Frontera Gay, 1990a, 1990b). En entrevista, para el programa *Out San Diego* (Moore y Dilno, 1985a), Emilio Velásquez denunciaba estos atropellos y al mismo tiempo enarbolaba la conformación de FIGHT como grupo activista y de resistencia. El Emilio's Café fue un espacio político y militante, de reunión y socialización; algo similar a lo que en 1986 haría Luis González de Alba en la Ciudad de México con El Taller. Aunado a ello, este espacio también renovó la vida nocturna contrasexual de Tijuana. Ubicado en el número 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 (Anguiano, 2019; Frontera Gay, 1990a, 1991a, 1991b, 1992). 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, gays, 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 gays, 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 la importancia de lo que representa para el proceso de politización de las contrasexualidades tijuanaenses. Empero, se puede dilucidar la diferenciación, una lectura pigmentocrática y clasista respecto a la idealización de un estilo de vida gay importado de San Diego. Esta diferenciación entre el Emilio's y la Plaza Santa Cecilia, de esta última emergen identidades contrasexuales en el contexto de lo mexicano que perduran hasta hoy con la música norteña, los corridos, la banda y música popular. La ubicación de Emilio's café sale de la zona de tolerancia, mantiene un diálogo con el territorio heteropatriarcal, con una identidad ligada al "*primer mundo*", por tanto, más asimilada por las dinámicas socioculturales y económicas transfronterizas, como es el hecho de identificar a Tijuana como una 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, 1998; 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 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 estaba 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 o 7. Era un jueves por la mañana; asistí la siguiente semana, ahí me enteré de que se que-

daban 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)

Antes de los años ochenta, ya había una proliferación de bares, cantinas y discos abiertamente LGBTIQ+, las estrategias de las contrasexualidades para relacionarse con el mundo desde el placer/saber han sido desde las 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 los bares o las 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), todos ellos 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 (Bell y Valentine, 1995; Binnie, 1997; Islas, 2020). 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 (Moore y Dilno, 1985a).

En 1984, tuvo apertura la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM), liderada por Félix Escamilla, uniéndose a la Iglesia de la Reconciliación en la 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 1985, en entrevista para *Out San Diego* (Moore y Dilno, 1985b), el pastor Félix Escamilla explicó que, la importancia de la reconciliación religiosa radica en la aceptación de la comunidad LGBTIQ+, su desestigmatización y el inicio de una vida plena. También comentó que la presencia de esta comunidad en Tijuana es muy menor, apenas 150 asistentes mensuales en 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 los pasajes bíblicos. Esto coloca en pugna a la iglesia hegemónica, tan internalizada en la cultura, frente a cuestionamientos sobre aspectos religiosos dados por hecho o naturalizados, y evidencia que se puede reconfigurar un espacio religioso desde otros lugares de enunciación. 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, localizado en Niños Héroes entre la Coahuila y la Calle Primera; y el Mike's Disco, 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"; además se suman los dos primeros bares que tuvieron apertura, en las cercanías a la zona de prostitución (Frontera Gay, 1990a, 1991a, 1991b, 1992).

En medio de la proliferación de bares, en 1983 el grupo FIGHT tuvo una ruptura ideológica entre Emilio Velásquez y Alejandro García, este último interpelaba por el poco compromiso político del grupo y 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 LGBTIQ+ de San Diego para atender las necesidades que la epidemia del VIH estaba requiriendo (Anguiano, 2019; Tijuana Pride, 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, su directriz ideológica es conservadora y estrechamente vinculada al catolicismo. Las acciones del PAN fueron dirigidas a reforzar los valores tradicionales de la familia heteropatriarcal, y con ello, el proyecto de renovación moral de Tijuana (Félix, 2011; Veloz, 2019). En el caso de las contrasexualidades, la regulación de su presencia en público y de sus espacios ganados se tradujo en acosos callejeros, extorsiones, detenciones arbitrarias y redadas en los bares, la *razzia* del 30 de noviembre de 1991 fue la más trascendental.

La germinación política: de la redada del 91 a las manifestaciones (1991-2000)

Anterior a la *razzia* acontecida en noviembre de 1991, en 1990 se gestó la “operación centro” por parte de la policía con el objetivo de limpiar la imagen de Tijuana (Veloz, 2017, 2019). El espacio público urbano heteronormado entra en disputa por la presencia de las contrasexualidades y una gestión de los cuerpos que recrean subversión heteropatriarcal en público (Butler, 2002; Ziga, 2006). Estos hechos generaron topofobias en el espacio público de la ciudad debido al miedo, acoso, persecución y violencia a la que se podrían enfrentar. Así lo relatan algunos de lxs entrevistadxs.

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 poli, 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 sí vi cómo los policías esperaban afuera 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.

(Antonio)

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 les 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 Séptima 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 afuera del bar. El oficial al mando grito que estábamos detenidos por faltas a la moral y por 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.

(comunicación personal, entrevista con Ricardo Dueñez,
20 de diciembre de 2021)

La justificación fue: faltas a la moral debido a los tocamientos, los besos, el rozamiento de genitales, faltaban el respeto a la sociedad (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 (Butler, 2006; Preciado, 2003, 2008). La redada tuvo un efecto 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, 1991).

En entrevista con Óscar Soto (comunicación personal, entrevista, 14 de agosto de 2021), activista, historiador y colaborador de FIGHT, comenta que las acciones en público de las organizaciones fueron: las protestas en la cárcel, a la que habían sido llevados los detenidos; la inmediata respuesta de colaboración de San Diego, pero 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 la policía Jorge Ortiz quien se compromete a que no habrá más redadas contra homosexuales (Díaz-García, 1992), pero en represalia se deja en abandono la Plaza Santa Cecilia, y comenzó a proliferar la inseguridad.

La aceptación de la existencia y el respeto hacia las contrasexualidades, por parte del gobierno local, fue un logro; comenzaron a surgir más espacios contrasexuales, una mayor visibilidad y politización de este sector poblacional. Así, en 1993, FIGHT, ahora liderado por Emilio Velásquez y Max Mejía realizó varios eventos de corte cultural. En ese mismo año, Óscar Soto realizó una encuesta para saber si la comunidad estaba preparada para salir a marchar, la respuesta estuvo orientada hacia la generación de eventos culturales. Como parte de estos fue *Verano Gay* llevado a cabo en un pent-house. En 1994 se llevó a cabo la Semana Cultural LGBTIQ+ organizada en espacios gestionados por el gobierno municipal como la Galería de Arte de Tijuana donde se presentaron obras teatrales, exposiciones fotográficas y la proyección de algunas películas (comunicación personal, 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 LGBTIQ+, posteriormente se convertiría en Tijuana Pride. El recorrido partió del centro de operaciones de la agrupación, en la Calle Primera, después 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 bares, cantinas, organizaciones y los gobiernos, tanto tijuanaenses como de San Diego. La llegada de las contrasexualidades a la Avenida Revolución implica que son un sector politizado de la ciudad, que se inserta en las dinámicas urbanas, culturales, económicas y políticas.

La Tijuana del arcoíris: el turismo, el activismo y la acogida de migrantes LGBTIQ+ (2000–actualidad)

En estas dos últimas 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 LGBTIQ+ moderna se anidó en la Avenida Revolución, en bares como Coyote, Premiers Club, Secrets, este último destinado a las lesbianas, Yei Yei bar y café, así como Latinos, siendo este el más frecuentado por la comunidad con espectáculos de travestismo y Drag Queens nacionales e internacionales. Sin olvidar que, la Plaza Santa Cecilia permanece 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 sesenta.

Después de décadas, de organización de las Semanas Culturales LGBTIQ+, 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 cuerpos contrasexuales, de paisajes sonoros, en 2011 se inauguró la Comunidad Cultural de Tijuana (COCUT), dirigida por Andrés Cruz. El COCUT se ha abocado a dar seguimiento y acompañamiento a personas con VIH/SIDA y Enfermedades de Transmisión Sexual (ETS); también ha gestionado trámites para el matrimonio homoparental, el cambio de sexo o apoyo referente a cuestiones migratorias. 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 se traducen en que han llegado a mantener relaciones estrechas con el gobierno municipal y estatal, conformándose en el reciente gobierno local el comité LGBTIQ+, que se ha gestionado gracias al COCUT y la Unión Trans Tijuana. Los alcances de esta organización han tenido repercusiones en materia de políticas públicas como: la 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 han visibilizado las oleadas migrantes LGBTIQ+, fenómeno social que ya ocurría desde décadas anteriores por el imaginario liberal de Tijuana y la cercanía con los Estados Unidos (Pérez, 2023). En 2018, se funda Casa Arcoíris, ubicada en Playas de Tijuana para recibir y dar cobijo a migrantes LGBTIQ+, aunque en noviembre, de ese mismo año,

hubo protestas por parte de los vecinos en contra de los migrantes LGBTIQ+ (Torres, 2018).

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

Este recorrido, a través de los espacios y periodos de la conquista contrasexual en Tijuana, evidencia las relaciones interescales espaciales y temporales. Aquellos cuerpos dispuestos a satisfacerse sexualmente entre hombres o con mujeres transexuales, en los años veinte, en el Parque Teniente Guerrero colocaron la semilla que ha convertido a la ciudad en un destino LGBTIQ+, tanto a nivel nacional como internacional. Esta geografía histórica de Tijuana forma parte de los cursos de vida de muchas personas que ahora están en la vejez, llevan en sus cuerpos ancladas las geografías que en algún momento fueron indispensables para la apertura y su 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 (Arber y Ginn, 1996; De Beauvoir, 2016). 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.

Capítulo IV. Geografías Sodomitas en Tijuana. Una etnografía de los paisajes etarios

*Descubierto el mundo soslayado
de quienes se entendían con una mirada,
yo encontraba aquellas miradas
con sólo caminar por la calle...*

Salvador Novo

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. Esta etnografía surge del interés y la necesidad por conocer los espacios LGBTIQ+ 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 estas encontré una segmentación de lugares, divididos por la edad, lo que expresa las formas de habitarlos, mismas que brindan un ambiente particular a cada uno de ellos. El panorama paisajístico LGBTIQ+ de Tijuana está diferenciado por la edad, de tal modo que, se pueden apreciar las formas en que cada segmento etario se apropia de sus lugares y genera sus propios ambientes, donde la cohorte queda expresada (véase mapa 4).

Mapa 4. Espacios de convivencia LGBTIQ+ en la zona centro de Tijuana



Fuente: INEGI, 2020. Elaborado por la Dra. Nora Bringas.

De cada lugar apropiado y habitado por un grupo de sujetxs emerge un ambiente que se siente y que lxs identifica, en el que los valores, los significados y los símbolos le dan integridad y sentido (Di Meo, 2005; Lindón, 2010; Nogué, 1985, 1992). Esta característica del paisaje resulta de la 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 estos lugares en lxs sujetxs y las experiencias plasmadas, dando por resultado una imagen y una atmósfera estandarizada de la relación sujeto-espacio (Dardel, 1952; Nogué, 1992).

El paisaje entendido como la imagen, la esencia y la vitalidad de los lugares tiene como génesis el cuerpo, puesto que él encarna todas las emocionalidades, afectos, ensoñaciones y memorias que se plasman en los lugares. El cuerpo es capaz de dotar de significaciones a los lugares y los ambientes, a través de las diversas prácticas y actividades, para configurarlo como un lugar. De ahí que, 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 las emociones encarnadas en los cuerpos de lxs sujetxs (Lindón, 2010; Nogué, 1985, 1992; Tuan, 2015). Este vínculo complejo se enraiza 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 una identidad que remite a tiempos pretéritos. 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; al fondo el escenario, donde las travestis hacen su espectáculo de imitación de divas aclamadas por los homosexuales. Además, 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 mayores rodeadas de jóvenes entre los veinte y treinta años. El paisaje de El 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 et al., 2018). Estas relaciones intergeneracionales forman parte de la identidad de El Ranchero, formando parte esencial de su paisaje.

En esta primera planta de El Ranchero, el DJ toca música de las décadas sesenta hasta los noventa, además el ambiente es amenizado por espectáculos de travestis que imitan cantantes de música ranchera, baladistas ochenteras o de

pop de los noventa. Esta sonoridad transporta a las contrasexualidades gerontas 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 afectividad entre corporeidades que son diferenciadas por una codificación cronológica, para que las vejeces puedan visibilizarse aún en la penumbra. Pareciera que la poca luz del lugar mitiga el estigma de las relaciones intergeneracionales, del deseo erótico y sexual de las vejeces sobre lxs cuerpos jóvenes que lxs acompañan. Las contrasexualidades gerontas y jóvenes se besan, se tocan, se acarician, coquetean o se abrazan, mientras 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 la 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 (2015), 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 porque ellas comienzan 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; también parejas de homosexuales jóvenes se dan cita aquí, ellos no se integran a las dinámicas de cortejo intergeneracional,

así 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 de este lugar, por las mañanas, 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 en el cortejo que se da entre “hombres de verdad”, como escuché reiterativamente decir en alguna de mis visitas para referirse a los consumidores. El paisaje está conformado, en su mayoría, por 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 luces de colores, banderas de arcoíris, así como besos y afectos corporales entre los consumidores. En los espectáculos de imitadoras, las travestis que actúan hacen bromas de tipo sexual con los asistentes.

La sonoridad permite identificar una generación musical, atrapada en los años sesenta, setenta y ochenta, las cantantes que mediáticamente han dejado de ser comercializadas en México como Raffaella Carrá, Valeria Lynch, Lola Beltrán o Chayito Valdez, todas en conjunto permiten generar un sentido de identidad a una cohorte homosexual que comparte dichas afectividades y que rememoran una etapa significativa de sus vidas recreada 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. Lxs adultxs mayorxs son quienes consumen la compañía o el placer sexual con jóvenes contrasexuales. El paisaje se dinamiza por el vínculo de cuerpos deseantes que configuran un ambiente de tensión sexual, los juegos de miradas, los rozamientos, los susurros y el coqueteo son 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 sea diferenciada y conformada por variables y ciclos específicos (Martínez, 2010; Nogué, 1985). La Plaza Santa Cecilia no descansa, no duerme. Desde la mañana, abren los bares y afuera se colocan las mesas donde

se sientan los consumidores, sobre la calle. En muchas ocasiones, distinguí a consumidores de El Rancho y del Villa García que había visto la noche anterior, lo mismo un lunes, 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 Rancho, El Hawái y el Villa García, las mesas colocadas en las aceras permiten visibilizar las relaciones afectivas entre hombres mayores, así como el cortejo con jóvenes, están a la vista de 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 es el restaurante El Patio, donde se dan cita gays de temprana edad para interactuar con homosexuales mayores. El Patio se caracteriza porque las relaciones intergeneracionales se dejan ver en los roces de mano, algún abrazo nada discreto, los besos y el ambiente agradable entre jóvenes y gerontes que evidencia las diferencias etarias, lo que le brinda un sentido de libertad al lugar. Las corporeidades jóvenes se convierten en el centro de atención, en tanto que, están 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 veinte años, cuerpos delgados y con 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 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 este lugar, 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 como consumidora de la juventud para reavivar su vida es inminente, entre los comentarios que hacen los asiduos a El Rancho y el Villa García; menciona así 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, la sexualidad, los afectos y la erotización de los viejos se tiene que dar en el plano de lo priva-

do y plasmar una imagen inmaculada de desexualización de sus corporeidades porque los relojes sociales lo dictan (De Beauvoir, 2016; Orel y Fruhauf, 2015). 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, en 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 gays, 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 dan un halo de élite. El costo de acceso se convierte en un elemento excluyente, los precios de las bebidas son altos en comparación con los demás lugares contrasexuales de Tijuana. El diseño invita a una experiencia seductora desde el inicio, el color rojo simboliza la sexualidad, los espejos, la música electrónica y los estilos de vestir hacen de este un paisaje sonoro de exclusividad, al estilo de los bares y las saunas de San Francisco, Nueva York y los más exclusivos lugares de la Ciudad de México, ubicados en 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 y dan identidad a los bares, esto diferencia 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. Al entrar, 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 de chicas jóvenes. La presencia de gays 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 gays prevalecen. A mi parecer, el ambiente 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 performan, tampoco los meseros quisieron disipar mi duda.

Saliendo del Secret's, en las calles aledañas se ubican el Museo de Cera y el Enclave Caracol, donde se brinda apoyo a 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 prestan ocasión 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 gays se dirigían a las cabinas de la sex shop ubicada frente al Arco. En varias ocasiones, conversé con gays asiduos a este lugar de encuentro, muchos coincidieron en que cuando ligan en los bares es más seguro ir ahí, que algún hotel, además es barato 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 los cuerpos de los cuerpos jóvenes, adultxs y viejxs. Al interior de la Boutique Romántica se encuentran las cabinas, un laberinto conformado por pequeños cubículos iluminados por videos 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 el estatus social. Las cabinas se configuran como un laberinto de paisajes olfativos, sonoros, de colores, de imágenes y de sentidos excitantes que calan hasta lo más profundo, que encarnan en los cuerpos: el ser y las emociones (Bondi et al., 2007).

El palpitar excitante en el pecho, los brazos o el pubis dilata las pupilas preparándolas para un encuentro de territorios contrasexuales corporeizados. Es decir, los cuerpos ponen a dialogar su propiedad biológica material a través de los fluidos, el 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, 2020), 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, al 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 el 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 su edad, características físicas y fenotípicas que les particularizan en esta sociedad edadista y heteropatriarcal. Sobre la Avenida Revolución se configuran los paisajes etarios, en los cuales las corporalidades jóvenes contrasexuales son las que dominan y las que se han apropiado de dichos lugares. Sobre la misma acera, 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 *after party* y los eventos culturales como los shows Drag Queens.

Desde la mañana, la cafetería del Yei Yei funciona como punto de encuentro para jóvenes y para alguno que otro hombre mayor que desde fuera pretende ligarlos para 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. A partir de las conversaciones con algunos asistentes, supe que la cafetería Yei Yei se ha convertido en uno de los logros de la comunidad LGBTIQ+, 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.

En el umbral 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 del que tienen 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 LGBTIQ+ de la ciudad, por la calidad del escenario y de los vestuarios de las transformistas; la cantidad de luces que iluminan 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 cebra, y en lo más alto, una pantalla enorme donde se puede ver los 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 fondo donde está el escenario en forma de pasarela; 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 show de Drag Queens.

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, la vista hacia el escenario es limpia y clara, visibiliza y desestigmatiza toda práctica sexoafectiva y performativa femenina de lxs 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 puede estar algún hombre mayor

sin acompañante. La sorpresa, ha sido, ver en los gabinetes y las mesas ubicadas en las orillas del bar, a mujeres mayores conviviendo con jóvenes.

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

En la Calle Sexta, se encuentran otros dos bares contrasexuales, el Barök y la Mezcalería; estos no han sido, propiamente, pensados para la población contrasexual. Sin embargo, la música indie, el rock y una identidad menos popular y asociada con lo hípster, han 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 se puede traducir mediante la ilación de códigos de convivencia y dinámicas que permiten 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, 1991), el cual ahonda en la lectura semántica del cuerpo con relación a las relaciones de poder fijadas en este, para definir los roles sociales en este y a su vez identificar, desde la experiencia del sujetx, 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 la aproximación a la edad límite de la esperanza de vida (Garrocho y Alanís, 2016; Moody y Sasser, 2014; Ortega, 2003). Por ello, política y socioculturalmente, la vejez inicia a los 60 años, dicha codificación está acompañada inevitablemente del paso del tiempo materializado en el cuerpo y una edad cronológica que coadyuva a la codificación de las corporeidades en proceso de envejecimiento.

En este sentido, como vemos en la etnografía presentada, estos paisajes etarios son dotados de un sentido político de resistencia ante el sistema heteropatriarcal edadista. La edad se convierte en una categoría social que irrumpe frente a los estereotipos constituidos en torno a la capacidad de agencia para socializar desde lo contrasexual y el ejercicio de la sexualidad. Me enfoco en la reconstrucción etnográfica de los paisajes porque la topogénesis emerge de la primera escala espacial que es el cuerpo, el cual va configurando los lugares y a partir de su experiencia en ellos los dota 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 concreta en la configuración de los lugares donde queda 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 la etnografía realizada, el foco de atención de los paisajes etarios ha estado en las prácticas de los hombres homosexuales, lo cual dilucida que 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 explorar, en tanto que, falta profundizar en los paisajes etarios que configuran la vida contrasexual en el centro de Tijuana y sus alrededores. Cada uno de estos paisajes contrasexuales etarios se integra 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.

Episodio III.

Los Gerontoespacios Contrasexuales.
Producir lugares desde el cuerpo, la vejez,
el placer y lo orgásmico

*Se diría que las calles fluyen dulcemente en la noche.
Las luces no son tan vivas que logren desvelar el secreto,
el secreto que los hombres que van y vienen conocen...
De pronto el río de la calle se puebla de sedientos seres,
caminan, se detienen, prosiguen.
Cambian miradas, atreven sonrisas,
forman imprevistas parejas...*

Xavier Villaurrutia

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 que también mueve códigos, valores, significados y símbolos que conforman las geografías de lxs gerontes a lo largo de sus cursos de vida. Envejecer es un proceso en el que cada cohorte comparte tiempos, espacios y eventos que constituyen sus experiencias. El envejecimiento 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 está situada espacialmente y dilucida las condiciones en que se ha habitado a lo largo de la vida con las particularidades que tiene el género, la orientación sexual, el estrato socioeconómico o la racialidad. Por ello, reflexionar sobre ser geronte contrasexual y vivir en Tijuana amplía la perspectiva para mirar desde esos otros lugares que también conforman la forma de habitar la ciudad. Esta amplitud ha permitido dar cuenta de la complejidad del envejecimiento, de los habitares y del legado que los cursos de vida de las contrasexualidades tijuanaenses han dejado para la queerificación de la ciudad. Es interesante observar 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.

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

Los lugares están dotados de las emociones que nuestra existencia deja cuando los transitamos y habitamos (Dardel, 1952). Entonces, las geografías van más allá de la experiencia *in situ*, estas se constituyen por los sentimientos y los afectos que detonan del ser y estar en los lugares y los sistemas culturales que las conforman. Así, cuando se es infante, joven, adulto, adulta, mujer u hombre,

lesbiana, homosexual o *trans** la experiencia será distinta. Situarse en un lugar implica que hay una lectura del cuerpo, un acomodo en el sistema sociocultural y por ende una modelación de la geograficidad. Las geograficidades 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 sujetx.

En este sentido, las contrasexualidades gerontas, que hoy habitan Tijuana, constituyeron sus geograficidades desde lugares de enunciación en tiempos de represión y violencia. Estos contextos han trascendido, en tanto que, les han dado mayor visibilidad y politización como sujetxs habitantes de la ciudad (Bell y Binnie, 2004; Binnie, 2007; Johnston, 2016). Por ejemplo, salir del clóset en los años sesenta o setenta son eventos que irrumpieron en una Tijuana naciente de poco más de 50 años, cuyas consecuencias devinieron en expulsiones familiares, abandono o migración. Así como también, la toma de espacios para la realización de prácticas sexuales, encuentros, el reconocimiento como congéneres, la cofradía y la solidaridad para hacer frente a la epidemia del VIH/SIDA; estos eventos han marcado sus vidas de lucha constante.

La historia nos revela el presente y los horizontes de nuestra existencia (Dardel, 1952), las memorias cargadas en los espacios y nuestras geograficidades nos permiten mirar en retrospectiva las condiciones en las cuales se gestaron la actual visibilidad y politización LGBTIQ+. Por ende, 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 sujetxs; y segundo como parte del legado y sus 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 incluso antes de las salidas de clóset, migraciones, violencias y momentos lúdicos y fantasiosos, que pertenecieron a contextos heteronormados o de tolerancia avergonzada porque esas prácticas sexuales contribuían a la economía familiar. Por esta razón, presento cada uno de los puntos de inflexión, como momentos coyunturales en la vida de las vejeces 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 son el punto de irrupción para que el sistema heteropatriarcal las normativice, regule, pero, sobre todo, las discipline (Edelman, 2005; Preciado, 2003). Esto es, la reunión de dichos grupos promueve las pulsiones de muerte de sexualidades infértiles, no reproductivas, y moralmente desprestigiadas (Edelman, 2005; Laplanche, 2007),

lo que produce una alteridad con capacidad para organizarse y desestabilizar el orden heteropatriarcal.

En este sentido, las vejeces contrasexuales de Tijuana, en sus juventudes, ejercieron su capacidad de agencia para 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, en los años sesenta y setenta, era muy diferente a lo que es ahora, 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 se querían aprovechar de los morritos.

(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 Héroe. Ahí llegábamos de todos lados de Tijuana, 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 de drenaje que había en lo que hoy es la Zona Río [...].

(Julio)

La reunión de homosexuales, en este territorio contrasexual naciente, estaba conformada por sujetxs de diferentes colonias de Tijuana, los motivaba

la socialización y la satisfacción sexual en temporalidades nocturnas. Mediante estas prácticas se imprimió en dichos territorios ese sentimiento de pertenencia, político y de reconocimiento (Binnie, 2007; Low, 2011). El espacio ha estado regido por las normas de género; el espacio público históricamente ha estado vinculado a la masculinidad hegemónica (Massey, 1998; Rose, 2007). Pedro y Julio señalan 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 disruptivo configuraron un territorio *queer* con el que se establecieron los límites respecto al régimen heteropatriarcal. Esto inició un proceso de sexualización de los espacios (Bell y Valentine, 1995; Bell y Binnie, 2004; Valentine, 2003), sembrando los cimientos para la emergencia y la visibilidad, misma 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 et al., 2013; Kimmel, 2015), la experiencia de la vejez, en ese momento de clandestinidad, proporcionaba seguridad a lxs jóvenes; les enseñaban didácticamente los códigos de comportamiento y cofradía; amén de buscar siempre su satisfacción sexual y ampliar sus círculos sociales.

Surgieron pequeñas cofradías homosexuales comandadas por diferentes hombres mayores, aunque se conocían y reconocían, siempre en el mismo territorio. Las aventuras en este territorio generaron una cohesión grupal desde lo emocional, lo sentimental y lo sexual con un mismo objetivo: identificarse y mantenerse segurxs. Sin embargo, las jerarquías de género están claras, ya 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 verse con los jotos como yo, porque les identificaban como putos y los policías se los podían

llevar. Sólo te querían para coger, nada más. Era difícil encontrar a un mayor que pudiera defenderte. Y 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 sí necesitabas que te pagaran el hotel o conocer los conectes para entrar a los hoteles y 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 el sentido de orden en las normatividades de género, en la constitución del cuerpo que al situarse y dar acción a sus performatividades cuestiona la naturalización de los estatutos cisgéneros (Hubbard, 2007; Johnston, 2016). La regulación de los cuerpos, la identificación de las contrasexualidades, en ese territorio normado por homosexuales, se daba a través de la convivencia con cuerpos feminizados que eran expulsados o relegados de la cofradía.

Asimismo, la posibilidad de viajar desde diferentes colonias hacia el Centro Histórico de Tijuana abría una compuerta para salir del clóset, o como en muchos testimonios he escuchado: declararse o decirse joto, lencha, marimacha o vestida. Pisar aquellas calles, del cuadro aledaño a la Avenida Revolución, evocaba una experiencia liberadora, excitante y peligrosa al mismo tiempo, misma que fue gestando topofilias contrasexuales que han quedado en la memoria de la ciudad y de las contrasexualidades gerontas.

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 me 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. [...]

Con mi esposa pocas veces vine al Centro porque era donde yo hacía mis averías, con ella paseaba en “el otro lado” (San Diego), allá nadie me conocía.

(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 nomás 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. Yo conocí a una chica en una librería, ella muy masculina, me ligó y me invitó a una fiesta en un departamento. Ahí conocí a más lesbianas que iban mucho al bar El Patio, allá por los setenta en la Plaza Santa Cecilia. Enfrente de ese bar había una cantina que después se convirtió en El Rancho, y también nos íbamos a meter ahí y al Nelson. [...] Estar en estos lugares, un mundo diferente totalmente, porque en mi casa todo era muy católico; me prohibían la música, ver a mis amigos afeminados, como Darío. Entonces 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 un mayor anonimato para las reuniones contrasexuales, la conquista de más espacios y la expresión pública de sus identidades (Bell y Binnie, 2004; Binnie y Valentine, 1995; Johnston, 2016). Por lo tanto, las geografías 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. Cuando lxs entrevistadxs hablan de su sentir al estar en los bares, o caminar en el Centro Histórico, colocan sus cuerpos como esa materialidad que dialoga desde lo contrasexual al socializar, al ligar o simplemente al sentirse cómodos con romper la heteronorma de sus casas o colonias donde vivían.

Las corporeidades que transitan, por aquellas calles, sienten la adrenalina, la emoción de transgredir, de incomodar y de retar a la autoridad moral y po-

liciaca. Por eso, el viaje representaba una preparación de su corporeidad para pasearse por el Centro Histórico y así llegar a 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 implicaba cruzar una frontera, de una heteronormatividad recalcitrante y absoluta en su colonia, para poder llegar al Centro y dar cabida a su identidad. Aunque, es importante señalar que, esta salida del clóset, urbana, se produce por el reconocimiento de lxs otrxs iguales en los lugares, ya ubicados para su sociabilización. De ahí que, la forma de comprender su cuerpo y la narrativa corporal que se va inscribiendo en este, da forma y sentido a sus geografías. Estas geografías construyeron mundos paralelos en la ciudad y tenían cabida en los recovecos de la heteropatriarcalidad, la complejidad urbana y el anonimato.

En estos mundos paralelos, Julio, 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 Julio 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 lo tanto, 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.

Las sensibilidades de lxs sujetxs en torno a lugares en el Centro de Tijuana configuraron pequeñas moradas que se cargaron de significados, memorias, sensaciones y sentidos corporales (Dardel, 1952; Seamon, 2023; 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 los que ocurren, 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 conciencia de lxs sujetxs respecto a 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 esa salida del clóset debido a la ausencia de una vigilancia familiar o vecinal, sobre todo, porque las corporeidades contrasexuales de las vejeces se perdían en el anonimato. Salir del clóset para la contrasexualidades gerontas fue a una escala mayor: la urbana.

La conquista del espacio, para plasmar esas geografías, recorre los mundos internos, se conecta con los mundos sociales intersubjetivos y se proyecta en los lugares materiales a partir de las prácticas (Buttimer, 1980; Tuan, 1974, 1977). Estas prácticas marcaron las rutas para el establecimiento de una incipiente geografía contrasexual tijuana. Esta primera salida de clóset, social y furtiva, logró dar sentido, símbolos y sensaciones a los lugares (Relph, 1976; Seamon, 1979; Tuan, 1977), que inmediatamente remitían a las geografías de las contrasexualidades, de ahí que lxs sujetxs entrevistadxs tuvieran esas experiencias de liberación durante sus trayectos, desde casa hasta llegar al Centro. Sin embargo, declararse y asumirse contrasexual en el espacio doméstico, con la familia o en 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 coyuntural y estructurador del curso de vida contrasexual, puesto que la lectura de su ser, desde su materialidad, cambia ante los ojos de los diferentes círculos sociales en los que se desenvuelve (Brown, 2000; Sedgwick, 1990). Aunque es importante mencionar que antes o después de la salida del clóset, la homofobia y la transfobia, siempre han estado presentes para ajustar y normar los cuerpos al sistema heteropatriarcal (Butler, 2002, 2006). La familia es esa institución primaria que normativiza el género, por ende, un vigilante disciplinante del comportamiento sexual.

A mí siempre se me notó lo homosexual, aunque algunos me consideran masculino. Era un secreto a voces entre la familia y los amigos, pues siempre me juntaba con mujeres, amaba a Angélica María y a Rocío Dúrcal. [...] Una vez mi papá me llegó a ver vestido con la ropa de mis hermanas, ya te imaginarás toda la bronca que me echaron. Pero el desmadre real fue cuando me declaré a los

21 años, poco antes de todo el desmadre del VIH. Eso fue porque mi papá 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 papá, mi mamá, mi abuelo y mis hermanos. Me dejaron de hablar por meses, no me corrieron, pero no me dejaban comer con ellos. 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, caminando por la catedral. ¡Así no más nos sonreímos y ya estábamos en su casa comiéndonos! 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 conocía a Evangelina, sin pensármelo me fui de casa, porque vivir ahí 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 eran una realidad que comenzaba a integrarse a la vida tijuanaense; la vigilancia en casa, normativa del 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 algunxs otrxs informantes, en conversaciones informales, como Carmela de 69 años y Óscar de 54 años. El rechazo de la familia consanguínea es una realidad que vivieron las contrasexualidades de la época; la violencia como una forma de normativizar sus cuerpos, de imprimir en ellos la jerarquía social y de adscribirlos al sistema hegemónico. Por esta razón, las contrasexualidades que ahora

están en la vejez constituyeron familias no consanguíneas y comparten historias parecidas de rechazo y expulsión, pero también de lazos emocionales y afectivos.

El caso de Darío, aunque no fue expulsado de su casa, sí mantuvo relaciones tensas en su casa, su corporeidad se configuró como un territorio disruptivo y transgresor que cuestionó todo el tiempo la heteronorma familiar. Cuando Darío comenzó a trabajar se pudo relacionar con otros espacios que le permitieron hacer alianzas, más allá de las batallas en casa, logrando establecer lazos afectivos con sus amantes y amigxs. 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 giro en las formas de relacionarse sexoafectivamente y la declaración de un estilo de vida. Declararse o asumirse como lesbiana u homosexual implica que la geograficidad 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 distinto. Ella considera que es mujer desde su nacimiento, por lo que las violencias que padeció marcaron su cuerpo que rememora las topofobias en su primera casa y en 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. Después de él, todos los demás también [...] Tiempo después mi papá me obligaba a acostarme con señores que llevaba a la casa, era bien sabido que cuando había un joto mujercito 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 el dinero que ganaba. [...] Un día mi papá enojado y borracho me cortó los genitales. Fui a dar al hospital, donde la enfermera Conchita me ayudó y me pude ir a Rosarito a vivir. Seguía prostituyéndome, pero también trabajaba como mesera. Por muchos años odié Tijuana, pero aun así tuve suerte de no morir.

(Gloria)

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 (Monárrez, 2002; Segato, 2014). La declaración y transición de Gloria, como mujer, estuvo sometida a dicha masculinidad hegemónica; la cosificación de un cuerpo para el beneficio tanto sexual como 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 cuando recordamos los eventos o las marcas físicas, que dejaron en nosotros, activan afectos y sensaciones. La 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 estos actos eran una realidad común en aquellos tiempos, así se estilaba el trato a las mujeres transexuales. Gloria, durante muchos años, repudiaba Tijuana, trasladó una topofobia hacia esta ciudad, mientras se exiliaba en Rosarito, que en ese momento pertenecía al municipio. Paradójicamente, en los años setenta Tijuana se convirtió en la tierra prometida 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 detrás las relaciones familiares vigilantes.

Recién me gradué de la licenciatura en turismo (1980), me vine a Tijuana a probar suerte en el trabajo, por la conexión con Estados Unidos. Además, que se corría la idea que aquí no había problema con los gays. Cuando me vine a Tijuana, 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!

(Antonio)

A mediados de los ochenta llegué a Tijuana. Vine por trabajo y aquí conocí la libertad. Dejé de sentirme mal vista y acosada, como en Veracruz, en Chiapas o Sinaloa. Tijuana es otro boleto (realidad). Aquí salí del clóset como mujer tran-

sexual en el trabajo, en ese entonces ya era ingeniera y directora en una empresa. No fue fácil, pero me gané el respeto de todos los trabajadores. [...] También aquí me hice madre a principios de los noventa. Esto que viví ni pensarlo en mi tierra natal Veracruz donde si eras joto y afeminado te cortaban el cabello, te desnudaban y te ponían a barrer la calle. [...] 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 inicie sola el camino, ya tenía amigas, tenía un amigo que años más tarde falleció por 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; Pérez, 2023; Valenzuela, 2015). La migración contrasexual, hoy en día, es una realidad que ha llegado a ser muy visible en Tijuana, pero estos testimonios muestran que este tipo de migración ocurría desde tiempo atrás. Estar en la frontera con Estados Unidos, las libertades y derechos ganados en California podían ser adquiridos por los tijuanaenses o quienes llegaban a habitar la ciudad (Pérez, 2023). La condición fronteriza de Tijuana le dio esa imagen de permisividad contrasexual, con claroscuros, pero más visible a diferencia de otras ciudades del país.

La primera geograficidad, 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. Las geograficidades contrasexuales vieron en Tijuana una puerta a la libertad, asociada a la emergencia de espacios y organizaciones LGBTIQ+; de organismos que ya atendían el VIH. En la ciudad, comenzaba a constituirse un territorio contrasexual, como se ha mencionado, 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, con oportunidades, les ha brindado un sentido de arraigo e identidad en Tijuana.

Las contrasexualidades de la Tijuana previa a los noventa y en la emergencia de las manifestaciones del *Pride Tijuana*, vivieron su juventud manteniendo relaciones intergeneracionales, un sentido de comunidad y de acompañamiento por 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* entraron a la edad de los treinta, las contrasexualidades en Tijuana fueron más visibles en los bares, los baños y las manifestaciones LGBTIQ+; lxs entrevistadxs coinciden y ubican que en este periodo comenzaron a sentirse parte de la otredad etaria y que iniciaba su 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, no sólo comerciales sino también políticos, como la marcha del orgullo en los años noventa propició que un mayor número de sujetxs salieran a las calles, las juventudes comenzaron a tomar parte de los espacios y a estar en 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 ellxs. 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 ellxs, sino que ahora ellxs 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 para no ser mal visto, ser considerado viejo significó un acto vergonzoso que se fue encarnando con el paso del tiempo. Aunado a ello, Jesús ya no compartía los mismo códigos y valores culturales con las generaciones más jóvenes.

En este sentido, los lugares comenzaron a adscribir en las corporeidades de las contrasexualidades un tiempo cronológico, cultural y biológico (ejemplo, identificarles como señorxs) que les atribuyó un rol social en el ambiente de las contrasexualidades. Estos procesos semióticos en la edad remiten a una experiencia espacial y temporal que constituye la vejez, y la forma cómo es encarnada. Hay un cambio en la geograficidad, en los lugares donde lxs sujetxs hacen su vida cotidiana, en la forma en qué son leídas sus corporeidades. De esta manera, estos puntos de inflexión son importantes, si bien, 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 ellxs. Las geograficidades de las contrasexualidades habían cambiado debido al sentido de conciencia, que han tenido, respecto al proceso de envejecimiento de los seres humanos, no desde lo biológico, sino desde lo sociocultural. Estos cambios en las geograficidades han pugnado sobre 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 se vincula 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, pero también de los procesos de sociabilidad de la población LGBTIQ+. 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 les llevaba apenas 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, escuché 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...

(Antonio)

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 a Evangelina conmigo, y después me pasó a mí, pero yo estaba super morra. [...] Lo tomé como un cambio chido, porque ser madura ya te coloca en otro lugar.

(Eustolia)

A diferencia de la heterosexualidad obligatoria en la 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 y

cómo colocan las expectativas sobre 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 (De Beauvoir, 2016). Previo 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 gracias a los procesos de politización post-redada en 1991 y las 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 respecto a actitudes y preocupaciones) (Arber y Ginn, 1996; Salvarezza, 1998) se territorializan en los cuerpos contrasexuales para identificar que la vejez inició entre los 30 y 35 años. Así, las experiencias de Darío y Antonio respecto a ser identificados como viejos, aunque son distintas, dilucidan la madurez, entre los treinta y cuarenta años, además la asocian con la vejez y con los nuevos roles que deben de adquirir y performar en el mundo LGBTIQ+. Es decir, quienes ahora entran en la categoría de vejez (60 años), han vivido siendo viejos por más de 30 años.

Entonces, la vejez no sólo se trata de tener una edad definida por la cronología o por las biopolíticas, para clasificar los cuerpos y sus funciones (Iacub, 2013, 2018; 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, como: no tener familia consanguínea, descendencia, vivir del ocio o expresar abiertamente la sexualidad o lo erótico, en la tercera década de la vida. 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, donde la juventud comienza a apropiarse de 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, Darío al encontrarse con esos discursos de las juventudes sobre los cuerpos viejos, estos 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 forma parte de un proceso de lectura y de atribución de significados asociados con su apariencia (Le Breton, 2002; Merleau-Ponty, 2001; Muñoz, 2018).

Por su parte, Antonio asume la vejez, afrontando y confrontado los este-reotipos negativos. Para él, encaminar el prototipo de vejez hacia una imagen positiva, es exitoso, en tanto que, la resignifica para romper con el referente de las vejeces con las que se relacionó en su juventud. Jugar con estos estigmas hacia la vejez, entre lo positivo y lo negativo, cuestiona los procesos de semiotización del envejecer y la clasificación entre lo validado y lo inválido. En esto, las condiciones corporales y la performatividad de la vejez, cómo se presenta unx geronte ante las otredades, esto constituye narrativas que están en continua negociación con el sistema edadista LGBTIQ+ y heteronormado.

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. Para Eustolia y Edelmira, el reconocimiento como mujeres maduras está asociado al sentido de protección entre las lesbianas, que promueve la integración intergeneracional de forma orgánica. El estigma de la vejez no proviene, entre las mujeres lesbianas, de la identificación de corporeidades maduras, sino que implica un proceso de escala en la jerarquía etaria, que difiere de las negociaciones constantes de los hombres homosexuales para sostener cierta respetabilidad.

De esta manera, Arber y Ginn (1996) mencionan que el género y la edad permiten mirar la distribución del poder, privilegio y bienestar de las vejeces. Ante ello, es clara la dimensión diferenciada entre las corporeidades de hombres y 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 a la llegada de la vejez. Por ende, se puede observar cuales son las corporeidades que tienen mayor visibilidad y que se han apropiado de los espacios contrasexuales, disponiendo narrativas corporales que permiten establecer diálogos con el sistema heteropatriarcal; pero en contrapuntada quiénes son aquellxs que no se encuentran en el centro de estos diálogos, 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 sobre el 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. Yo tendría unos 40 años. [...] Me acuerdo que 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 qué hacer después. Confeccionaba ropa para las travestis y empecé a vender comida afuera de mi casa. Gracias a eso no terminé mendigando en la calle.

(Gloria)

Mi transición, la hice ya grande; después de haber tenido a mi hijo. No me di cuenta de que estaba envejeciendo, hasta que me dolieron las rodillas, ¡ja, ja, ja, ja! Sabía que ya estaba en otra edad porque tenía a mi cargo un hijo, y no iba a 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)

La cuestión etaria está relacionada con relojes sociales y prácticas asociadas a la cronología del curso de su vida (Andrés et al., 2013; Moragas, 2004). Sin embargo, 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 (2016), 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, la sexualidad es el elemento que pone principio y fin a su vida laboral, como lo comenta Gloria. Para ella, las largas horas de espera para dar un servicio se volvieron peligrosas pues 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 se sintió vulnerable en el espacio público por ser un cuerpo contrasexual que irrumpe con las normas de la moralidad heterosexual. Las opciones para seguir sobreviviendo son diferentes a las de las mujeres cisgénero, con familia, cuyas actividades llegando a la vejez están asociadas al cuidado (Freixas, 2008; Freixas et al., 2010), es decir, las alternativas para sostener su vida son distintas.

En cambio, Andrea tuvo un proceso de transición 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 heteropatriarcales y sexuales como la gran mayoría de los testimonios aquí citados. Sin embargo, la forma en que ella entiende la madurez o la madurancia de la que hablan Yuni y Urbano (2008), está relacionada con los relojes sociales, 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, la edad se perdió para tan sólo considerarla como madurez-vejez.

En este sentido, la entrada de las contrasexualidades a la vejez, como etapa etaria, es única y *sui generis*, pues los cambios en los relojes sociales, fuera de la norma, no respondieron a las expectativas patriarcales: casarse, tener hijxs, adoptar el papel padre o madre y finalmente llegar a la abuelidad. La vejez es un acto performativo que se va erigiendo 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-género-etario (Arber y Ginn, 1996; Mc Mullin, 1996). Entonces, la vejez y la contrasexualidad son dos categorías que atraviesan y se encarnan en los cuerpos abyectos que al imbricarse se politizan dentro del sistema heteropatriarcal y se convierten en performativas al adjudicarse a nuevas u otras reglas y normas para regir sus cuerpos y experiencias (Gullete, 2000; Salvarezza, 1998).

La performatividad de la vejez contrasexual implica la existencia de un cambio sobre la forma en que los 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 esto, las nuevas reglas y normas que rigen sus cuerpos, sobre premisas etarias, son las que 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 Antonio 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 por el grupo social de las contrasexualidades, el inicio es mucho antes que en el mundo heterosexual.

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 una funcionalidad para el grupo social al que pertenecen (Le Breton, 2002; Muñoz, 2018). El proceso de envejecimiento está situado y por lo tanto es vivido emocional, afectiva y reflexivamente por cada sujeto de forma individual y colectiva (Cole y Ray, 2000; Gulleto, 2000). La vejez performativa contrasexual es resultado de las convenciones y percepciones socioculturales LGBTIQ+, también de los cambios fisiológicos ineludibles de la naturaleza. 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, 2014), y tendrán que ser reinterpretados y resignificados en la 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, 2004). Sin embargo, todas las transformaciones fisiológicas también son producto de procesos sociales, económicos y políticos que permiten escudriñar en los contextos en los que los sujetos 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 carencias. 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. [...] Cuando ando con mi amigo Sergio, a él lo voltean a ver más, y eso 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.

(Antonio)

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 por qué 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, 2004). El cuerpo entonces es moldeado por relaciones de poder que interpretan ciertos rasgos de la vejez como positivos o negativos, dependiendo de donde esté situada. Así, cuando Darío identifica como diferente la vejez de su amigo estadounidense respecto a 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, también de la experiencia de ser contrasexual y llevar el tiempo en su corporeidad (De Vries, 2015; Rada, 2016), estas cuestiones llevan a Jesús a comprender el paso del tiempo y las rugosidades 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), por ello, los cambios fisiológicos no son enteramente naturales puesto que se les van atribuyendo significados para ser interpretados en el universo social. Así, Antonio haciendo una revisión sobre su experiencia en la juventud con vejees homosexuales, pretende transformar esas asociaciones no sólo visuales sino emocionales y sensoriales, como la atribución del mal olor al viejo. Esta encarnación del tiempo biológico es replanteada por Antonio para darle un valor positivo al imaginario negativo sobre la vejez; entonces él, ahora en su vejez, se perfuma, se viste bien, trata de verse bien.

Una sensación de bienestar y contrarrestar los aspectos negativos de envejecer, o como en la gerontología activista se conoce, envejecimiento activo y exitoso, es el objetivo de Antonio; 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. Esto se aleja de la experiencia de Jesús y Darío, quienes desde otro posicionamiento constituyen otras formas de conocer el mundo en la etapa de la vejez.

En este sentido, como lo afirma Monique Witting (2005) aunque los discursos biogisistas y médicos pretendan esencializar 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 endocrínicas, también tiene interpretaciones culturales y en estas se constituyen las geografías de las contrasexualidades en la vejez. De esta manera, el análisis

de los cambios biológicos de cada una de las contrasexualidades y las reinterpretaciones que han hecho cada uno de los grupos.

Entre Safo, Lesbos y la lenchitud: semióticas del cuerpo geronte lésbico

Uno de los indicadores del inicio de la vejez en las mujeres es la menopausia y la última regla (De Beauvoir, 2016), 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 ausencia de 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)

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 vaginoplastia⁶, 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.

⁶ Procedimiento estético para el estrechamiento de la vulva.

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, a partir de estas percepciones propias se 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).

Los jotos⁷ también envejecen: semióticas del cuerpo geronte homosexual

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 (Rosalez y Rojas, 2000; Silva, 2006), deja estragos en las formas de percibir y relacionarse con el mundo. La entrada a la vejez de los hombres homosexuales, cuya sexualidad como forma de socialización dinamita el sistema heteropatriarcal (Preciado, 2003), propicia las transformaciones en la 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)

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)

⁷ La palabra *joto* en México hace referencia a los hombres homosexuales. Aunque no se ha establecido bien la ruta de su origen, la versión más aceptada es que se refería a los homosexuales encarcelados en la zona identificada con la letra J en la penitenciaría de Lecumberri (Monsiváis, 2020, 2002; Islas, 2015). Aunque recientemente la palabra *joto*, mediante su verbalización *jotear*, ha adquirido un sentido reivindicativo y transgresor.

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 que 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 conciencia del cuerpo como 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 ubicación del cuerpo, en la socialización, 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. Los cambios fisiológicos de Jesús adquieren un sentido no estigmatizante al reivindicarlos en su morada, donde él tiene el control y se siente seguro. Por lo tanto, en el proceso de semiotizar los cambios físicos y biológicos del proceso de envejecimiento, el lugar donde se asume adquiere esa dimensión geronta que se plasma en el espacio y la experiencia habitarlo.

Sin embargo, para Pedro y Darío, la socialización y las relaciones sexoafectivas en espacios públicos ponen en pugna el paso del tiempo. A esto, se añade una imagen negativa de la llegada de la vejez (Aurenque, 2021; Venebra, 2021), que termina imprimiéndose en el cuerpo y los lugares donde lo performan.

Semióticas de los cuerpos trans: entre el género, el sexo y la edad*

La vejez ha estado asociada al cuerpo enfermo de forma constante, al cuerpo que espera la muerte porque comienza a tener un detrimento en su funcionamiento biológico y cultural (Cook-Daniels, 2015; De Beauvoir, 2016). 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 realizadas en su cuerpo para un proceso de feminización.

Ahora me pesan mucho los senos y me duelen cuando hace frío o muchísimo calor. Cuando estaba joven me fui a San Diego a que me inyectaran aceite para que me crecieran los senos y las nalgas. En esa época era lo que se usaba. Con el tiempo me han dolido más los senos que las nalgas, a veces quisiera quitármelos ya, no me sirven para nada. Cuando morrilla fui la mujer que quería ser, mis chichis les gustaban a todos los señores, ahora ya para qué. ¡Si de puro milagro no me he muerto por la porquería que me inyectaron!

(Gloria)

Las intervenciones corporales para performar la identidad sexual en las mujeres transexuales, de los años setenta y ochenta, involucraban procesos invasivos y agresivos, que ahora como lo cuenta Gloria, se convierten en un signo de enfermedad y de vejez. La corporeidad se convierte en el vehículo para el reconocimiento de lxs sujetxs, con potencial social y político, como arma de transgresión hacia el sistema cis-heteropatriarcal (McDowell, 1999; Nash, 2010). 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 provocarán consecuencias al paso del tiempo.

Para Gloria, haber podido modificar su cuerpo, durante su juventud, fue esencial, aunque ahora en la vejez se ha convertido en algo innecesario. Ella es mujer, pero considera que sus senos ya no cumplen la función de antes, ahora es doloroso tenerlos. Desprenderse de los 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 otra parte, Andrea no le ha dado importancia a la intervención de su cuerpo, en su vejez es una mujer que a veces usa peluca, falda 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.

(Andrea)

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 transexuales, se mide en torno a las intervenciones y el tipo de materiales que usan, esto indica el grado de feminidad, pero sobre todo la edad. El cuerpo *trans** envejecido está marcado por la performatividad, la legitimación estética y médica.

La intervención corporal y la performatividad son aspectos de la identidad 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 a causa de las intervenciones en sus cuerpos, los estragos y la funcionalidad que siguen teniendo en el ámbito social, la cuestión está en el aire, es necesario reafirmarse como mujeres *trans** a partir de unos senos o una vaginoplastia.

Y segundo, retomando los testimonios, qué 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; Le Breton, 2002; Merleau-Ponty, 1989, 2001). Ahora en la vejez, la performatividad de género y de la edad está por encima de una materialidad, por 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 ponen de relieve que para lxs sujetxs no heterosexuales su identidad está sostenida sobre las sexualidades abyectas y subversivas respecto al sistema heteropatriarcal, a través de estas 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 se realizan prácticas desde el cuerpo, enmarcadas en un sistema de símbolos y significados, que les reconocen como sujetxs y lxs posicionan en la estructura sociocultural

(Burry, 1996). Entonces, las contrasexualidades en la vejez asumen los cambios en sus cuerpos, por el paso del tiempo, en función de los lugares donde la performan, donde habitan y transitan para socializar y socializarse.

Los testimonios de las mujeres lesbianas tienden hacia una postura más positiva sobre los cambios de su cuerpo, en lo fisiológico, asimismo en la lectura sociocultural que les dan. La vejez es una entrada a la libertad y dejar de estar bajo el yugo constante del patriarcado; sin descendencia consanguínea que les remita a los trabajos de cuidado como en el caso de las abuelas (De Beauvoir, 2016). La socialización como mujeres respetables, entre las lesbianas más jóvenes, le brinda a la edad un sentido de jerarquía y poder, permite reconocer positivamente el paso del tiempo en sus cuerpos. Por el contrario, en 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, 2009) y no de ruptura total con el sistema heteropatriarcal.

En suma, quiero reconocer que el cuerpo es un ente material, biológico y simbólico en el que se territorializan los constructos y atribuciones culturales que delimitan las acciones, prácticas, significados y valores de lxs sujetxs y su existencia (Merleau-Ponty, 2001; Ricoeur, 2008). Entonces, el cuerpo está trazado por símbolos, códigos, valores y significados que adquieren sentido en el proceso de semiotización constante al que están sometidos. Por ello, en nuestra corporeidad es que nos percatamos de nuestra construcción sociocultural cuando al estar situados espacial y temporalmente, nuestra experiencia como sujetxs dialoga con el sistema en el que nos ubicamos. Es decir, hacemos conciencia de esos diálogos e interacciones con el sistema cultural a través de nuestra geograficidad, que se produce en los procesos de sociabilización, en los lugares por donde transitamos y habitamos.

Envejecer siendo parte de la generación de *lxs hijxs del Milagro Mexicano* y siendo homosexuales o transexuales, es distinto, porque sus corporeidades fueron quienes constituyeron los primeros espacios de visibilidad LGBTIQ+ en Tijuana. Entonces, las contrasexualidades en la vejez se reconocen a sí mismas en los lugares que integran su vida cotidiana, siendo su corporeidad la que constituye las narrativas que dialogan 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 donde interseccionan: género, edad y sexualidad; esto dilucida de qué manera territorializan la temporalidad biológica, cronológica y social, mismas que intervienen en las violencias y exclusiones a las que se enfrentan en sus prácticas sexoafectivas y de socialización, como se verá 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 en sus corporeidades los fallos y errores de la matriz heteropatriarcal, esto a través del ejercicio del placer-saber que resulta ser la manera más eficaz de resistir a las biopolíticas y el encarcelamiento de género (Preciado, 2003, 2020). Entonces, el placer-saber se convierte en una brújula y un 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; el cuerpo es quien los encarna, movido por las pulsiones sexuales para desafiar a la matriz heteropatriarcal constituyendo espacios transgresores mediante la apropiación.

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. Esta se deconstruye, al mismo tiempo que cuestiona la monogamia, la reproducción y las relaciones fantasiosamente eternas. Precisamente, las vejeces contrasexuales actuales integran esa cohorte que dio paso a la visibilidad, exploración y ampliación de las posibilidades de placer, erotismo, deseo y del amor.

El despliegue de sus formas de placer-saber se vincula a prácticas sexoafectivas que mantienen rasgos y rugosidades⁸ de tiempos y espacios pretéritos que estructuran sus cursos de vida. Así, las vejeces contrasexuales tijuanaenses conforman una red de lugares que las dotan de sentido erótico, placentero y orgásmico que se articulan para configurar un territorio desde donde comprenden las transiciones de su sexualidad a través de sus trayectorias de vida.

En este sentido, la presencia de las vejeces, en sus lugares cotidianos, deja rastro de su existencia atravesada por la edad, lo que conceptualizo como gerontoespacios, mediante las prácticas, actividades y formas de relacionarse con el mundo. Las prácticas sexoafectivas, el placer, el deseo y el erotismo como pulsiones latentes siguen presentes en las contrasexualidades en la vejez constituyendo parte intrínseca de sus geografías en Tijuana. Luego, estas geografías sexoafectivas son capaces de configurar gerontoespacios sexualizados, donde los cuerpos envejecidos rompen con el imaginario de una sexualidad animada 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, diálogo e interacción entre la sexualidad transgresora, el placer, el erotismo y el deseo. La topogénesis de los gerontoespacios sexoafectivos tiene como elementos dinamizadores: la corporeidad contrasexual, los tiempos y los espacios, donde se enmarcan los 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*, pasando por los bares, llegando hasta la casa e incluso al mundo digital.

En un segundo momento, paso a analizar cómo las contrasexualidades van comprendiendo el envejecimiento de su cuerpo mediante los actos sexuales y las transformaciones en las formas de ejercer el deseo, el placer y el orgasmo. Mi premisa inicial ubica que los contactos sexuales entre las vejeces contrasexuales

⁸ 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, replanteo las rugosidades como ese vínculo de memoria espaciotemporal que sigue estando presente en los sujetos y que forma parte integral de sus geografías presentes, la cual se siente y evoca emociones.

pasan por un proceso de semiotización en el cual las formas de placer y deseo son replanteadas al explorar posibilidades más allá de la genitalidad. Finalmente, los actos sexuales son diálogos que resignifican los cuerpos involucrados.

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

Lxs sujetxs transitamos, habitamos lugares y territorios que adscribimos a nuestro cuerpo, inmediatamente, cuando experimentamos sensaciones, emociones y sentimientos, es decir, configuramos geofraticidades 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, placer y orgasmo entre sus congéneres. Las geofraticidades contrasexuales han logrado configurar una geografía erótica y placentera, labrada por sus corporeidades que, en el acto sexual implica la conjunción de cuerpos, sentidos, sensaciones y percepciones a través de los sonidos, sabores y aromas.

Así, el ejercicio de la sexualidad se asocia no sólo a un acto de penetración, genital u orgásmico, sino que reúne un paisaje cargado de emociones, sentidos, sensaciones, evocaciones, fantasías; entre sonidos y aromas; entre dolor y placer; entre la pérdida del control de sus cuerpos para ser poseídos y poseer el cuerpo deseante del otrx o lxs otrxs. Este despliegue del cuerpo y todas sus posibilidades de recrearse sexoafectivamente, solo o acompañado, 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 ellxs, tan bien aprehendida por su cuerpo: sus geofraticidades en este mundo.

En este sentido, el cimientto de las contrasexualidades como grupo alterno de la heterosexualidad y el patriarcado; es la socialización de una sexualidad no reproductiva, placentera, infértil y orgásmica (Edelman, 2005; Laplanche, 1996, 2007; Preciado, 2020); carga de sentido irruptor y subversivo los lugares donde sus corporeidades se explayan plenamente. Entonces, las geografías de las contrasexualidades para el ejercicio de su sexualidad e identidad están delineadas por el despliegue del placer que desnaturaliza las concepciones del cuerpo hegemónico (Bersani, 2009; Preciado, 2002; 2020). Es decir, 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 es transformado en el curso de vida de las perversiones sexuales. 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 incluso estando solxs. Aunque también es importante mencionar que existen rugosidades en las geografías de las vejeces contrasexuales ligadas a prejuicios y violencias religiosas u homonormadas, mismas que al final son cuestionadas para ampliar las 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: amor, cariño y ternura; expresado en besos, caricias o abrazos; al mismo tiempo esto se aúna 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 (Comte-Sponville, 2012; Weeks, 2012). Ahora bien, el placer está vinculado a una pulsión interna de lxs sujetxs, cuyo fin último es el orgasmo y cuando el cuerpo lo alcanza logra disipar dicha tensión, que puede ser controlada, pero se busca constantemente su liberación (Irigaray, 2009; Laplanche, 2007; Muñoz, 2018).

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 (Comte-Spavilles, 2012; Foucault, 2009; Irigaray, 2009; Weeks, 2012). Hay que señalar que el halo que despierta ese deseo y las formas de consumarlo constituyen el erotismo, esas características de lo otro o los otrxs que seducen para detonar la pulsión sexual (Bersani, 2009; Parrini, 2018), pero están a disposición de las condiciones socioespaciales que puedan 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 podido encontrar múltiples posibilidades de placer y formas de llegar a este. Por ejemplo, en la vejez la impotencia sexual o disfunción genital se compensa con caricias, con besos o con la simple compañía que deleita al sujetx envejecidx a través de la mirada, del estar. La vejez y el ejercicio de la sexualidad se añade como un elemento contrasexual, en el cual deja de tener primacía la genitalidad y desaparecen de la organización sexual del heteropatriarcado (De Beauvoir, 2016, p. 393). Entonces, el cuerpo geronte, con todas las huellas del paso del tiempo y del curso de vida, sigue construyendo su pulsión de sexual desde otra realidad etaria y con otros fines.

Esta tensión, precisamente, es modeladora de los gerontoespacios sexuales de las contrasexualidades en la vejez, su percepción y sus geografías en los diferentes lugares donde tienen dichas prácticas, los dotan de sentimientos y emociones positivas y negativas que complementan la práctica sexual desde una otredad etaria (Arboleda y Hernández, 2017). Si bien gozan y disfrutan de la sexualidad también hacen conciencia del paso del tiempo en su cuerpo, no sólo del tiempo natural o biológico, sino del tiempo sociocultural en la interacción con lxs otrxs (De Beauvoir, 2016), 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 vejeces contrasexuales para configurar una geografía sexual en Tijuana, la cual está conformada por una interesalaridad asociada al grado de intimidad corporal. Cada una de estas escalas está dispuesta en 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.

Las diferentes espacialidades de las prácticas sexoafectivas están conformadas por: i) el *cruising*; ii) el ligue y los afectos en los bares y cantinas; iii) los baños de vapor y los cuartos oscuros; y iv) la casa y 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 eróticas y sexuales en lugares públicos; los encuentros son espontáneos, no planeados y acontecen sólo en ese momento (Bersani, 2009; Langarita, 2015). 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. Este puede ser entendido como el lugar donde acontece el mundo, donde se instauro un sistema de valores, normas y leyes que regulan el comportamiento de los ciudadanos (Borja, 2003; Delgado, 2011). Entonces, el cuerpo de lxs sujetxs se convierte en un territorio en disputa con el Estado y la regulación del espacio público (Arboleda y Hernández, 2017; Bell y Binnie, 2004; Borja, 2003; Delgado, 2011).

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), existen normas y moralidades para su ocupación (Bell y Binnie, 2004; Knopp, 2007; Valentine, 2003). El espacio ha sido naturalizado como heterosexual y son los hombres quienes tienen la capacidad para poder usarlo y regular los cuerpos feminizados que se encuentran en este (Hubbard, 2000, 2007; Johnston, 2016; Philips, 2006). Por tanto, los lugares para el *cruising* o los cruceros son masculinizados, remiten a la dominación de corporeidades, las cuales son leídas por hombres, quienes siguen teniendo ese privilegio sobre el espacio. Las prácticas homoafectivas, no necesariamente se definen como gays, los actos placenteros dan cuenta de cuerpos deseantes, deseados y placenteros que sólo pretender dialogar para llegar al orgasmo. Estas prácticas se realizan tras el velo de lo furtivo, la transgresión de la norma y la adrenalina de ser vistxs. Estas emociones trazan cartografías en el anonimato, en la noche con la poca afluencia de gente en la ciudad.

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, la posible topogénesis contrasexual en Tijuana. A este 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.

La Plaza 5 y 10 es un punto caótico y muy famoso, ubicado al sureste de la ciudad, el cual se ha convertido en uno de los destinos favoritos para el *cruising*. La afluencia de habitantes de todas partes de la ciudad hace que los baños públicos o las callejuelas sean apropiados para interacciones homoafectivas: besos, caricias, intimidad, masturbación, ligue o 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, cuando comienza a oscurecer se convierten en punto de encuentro. En Playas de Tijuana, durante la noche y madrugada, los lugares de reunión son: los acantilados, las rocas gigantescas o las pequeñas cavernas que se forman a la orilla de la playa, los espacios son utilizados para felaciones, penetraciones, mirar y tocar.

En mis recorridos por estos puntos de *cruising*, noté que la participación de hombres gerontes es activa, se integran a la dinámica, ya sea interactuando o bien sólo mirando, lo que propicia la configuración de un paisaje sexualizado desde diferentes ángulos. Este paisaje se conforma por sonidos de: susurros, gemidos, peticiones y el choque vigoroso de los cuerpos que se satisfacen. Además, el aroma que se produce en la proxemia de cuerpos sudorosos y líquidos bucales, genitales y anales que se comparten entre cada unx de lxs participantes, todo esto carga de un sentido sexual el ambiente de estos puntos para *cruising*. La mirada invita a aquellxs que desde lejos observan, a participar como voyeurs o para protagonizar la acción entre dos, tres o en un tumulto de corporeidades que erupcionan 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, solxs, acompañadxs o en el centro de atención. La mirada es la llave para entrar a aquel universo furtivo y prohibido, arriesgado y subversivo; la mirada es 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 entrevistadx que me confirmó que la 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 olor 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, coger o ver. El morbo me llama y además me siento más a gusto. Lo hice desde vatllo, 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 privilegiada para poder interpretar cada signo de la performatividad de los cruceros, o lxs que hacen *cruising*, dónde se tocan, cómo van vestidxs, cómo se erotiza y erotizan a lxs otrxs para convencerles. El *cruising* parece ser una práctica donde los encuentros sexuales son seguros, pero, sobre todo, como lo mencionan lxs tres entrevistadxs, 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 que las narrativas de Julio, Pedro y Darío están cargadas 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. En segundo lugar, los cuerpos están dispuestos y es una forma aprendida, casi única, de vincularse sexoafectivamente a lo largo de sus cursos de vida. 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 están cargados de un aprendizaje como primera forma, además de certera, de conocer, socializar y ejercer la liberación de su pulsión sexual, que está unida a lo aprendido en su juventud.

Aunado a ello, este aprendizaje de ligue y de encuentros sexuales en el espacio público marcan una clara diferencia de su presencia corpórea con los nuevos espacios, no constituidos por ellxs. Entonces, aquí se puede dilucidar que los espacios para el *cruising* son gerontoespacios configurados por la historicidad que tienen para las vejeces, puesto que han vertido a lo largo de sus cursos de vida su sexualidad y las transformaciones de esta. Por lo tanto, las vejeces contrasexuales han generado un sentido de arraigo y pertenencia que les brinda comodidad, fluidez y seguridad (Seamon, 2023), para comprender que sus corporeidades gerontas siguen siendo agentes importantes en la constitución de dichos espacios de *cruising*.

Claramente, las narrativas de Pedro y Julio dilucidan la diferenciación que marcan sus cuerpos en otros espacios, en sus dinámicas. Así, por ejemplo, en la geografía del *cruising* existen diferencias en los encuentros, se identifica que en el Centro Histórico de Tijuana gravitan las contrasexualidades en la vejez para el sexo en público, marcando la diferencia con otros espacios *cruising*, determinados 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 porque está oscuro. Pero los vaticos que andan ahí son bien mamones, sólo quieren coger entre chavos. [...] Sin mentirte, los viejos que vamos no duramos porque nos

abren (excluyen). Una vez fui y me encontré con un güey como de 40, pues como no nos hacían caso, ya calientes nos fuimos al parque o a las cabinas.

(Julio)

También se puede ligar en los baños públicos o el punto de la Cinco y Diez; pero van más chavos así de oficina y se sienten un culo (superiores). Es incómodo a veces estar ahí y sólo quedarse viendo, más porque son lugares de paso y entran muchísimas personas.

(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 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 la diferencia de su cuerpo racializado y 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, ambas cuestiones colocan 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*, esclarecen 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, 2003, 2020), la edad es ese detonante que dinamiza la configuración de los lugares para el *cruising*. Darío, Julio y Pedro coinciden en que, recurren a aquellos lugares donde pueden mantener relaciones o contacto sexual con alguien más, para 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 y el poco atractivo sexual y erótico (De Beauvoir, 2016; De Vries, 2015; Orahan y Fruhauf, 2015; Walsh, 2017).

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 está delimitando las fronteras con lo otro, con aquello que no se quiere ser (Di

Meo, 2005; Relph, 1976; Seamon, 1979). Y la juventud o los cuerpos jóvenes son esa geograficidad que delimita los lugares y los diálogos que ellxs 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, 2000, 2007).

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. Esto siempre ha sido así, guardarnos (cuidarnos) entre nosotros y gozando entre nosotros. Si uno no coge, 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 (ambiente).

(Pedro)

Y nuevamente, el intercambio de miradas, como lo menciona Pedro, es referente ante el despliegue del placer, no sólo de quienes están en el acto sexual: sodomizando, besándose o haciendo una felación también siendo voyerista, como una arista más de ese placer que se plasma en los lugares y los roles que se pueden jugar en aquella dinámica. Ser mirado, en principio, intimida sentirse exhibido; pero el sentido de comunidad brinda 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, 2016).

La vejez, como una experiencia corpórea, movida por la conciencia de lxs sujetxs (Venebra, 2021) desde donde se mira y se experimenta el mundo, disemina 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, aquellxs jóvenes, adultxs o demás viejxs 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 geograficidades de las vejeces, 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 con las mismas pulsiones que lxs demás (De Beauvoir, 2016), las cuales varían en su ritmo e intensidad, pero les permiten tener un vínculo con lxs jóvenes o adultxs: la contrasexualidad.

Las corporeidades envejecidas, con arrugas, cuerpos flácidos, barrigas, canas o dentaduras postizas, son leídas a través de los ojos de los demás (Arber y Gin, 1996; De Beauvoir, 2016); pero desde ese lugar, experimentan el mundo y encarnan el tiempo, en su materialidad acentúan su presencia y reconocimiento en los lugares de *cruising*. El paisaje sexualizado, de dichos lugares, se dinamiza también a través de sonoridades diversas como: pisadas nerviosas, susurros; los ruidos de: besos, felaciones, rozamiento de ropas, gemidos, choque de cuerpos que desfogan su placer tocándose y penetrándose. La poca concurrencia de ciertos lugares como los baños de Sanborns, las plazas comerciales o la noche en los lugares abiertos les brinda una complicidad idónea para que el placer no sea mermado, aunque también la sensación de ser vistxs o el peligro de ser captadxs se queda plasmada en el paisaje sexualizado.

Para las contrasexualidades envejecidas, el sexo callejero es una opción para poder desplegar su placer sexual, fuera de sentirse exhibidxs o ridiculizadxs en lugares abiertos con personas más jóvenes. En esos lugares cuentan con opciones tales como mirar, encontrar un trabajador sexual o conseguir a alguien de su 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 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 toques! Y también puedes agarrar 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 perdida, 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, ya identificados para su despliegue. Las emociones de vergüenza, rechazo o ridículo generan una narrativa que se subordina 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 este (Soto, 2013).

La vergüenza se disipa cuando el ambiente se encuentra en su punto máximo, en ese momento se logra dilucidar que los gerontes comienzan a gozar y se dispara la pulsión sexual. La mayor parte de las veces quienes inician dicho ambiente son los cuerpos jóvenes, algunxs bajo la influencia de sustancias psicotrópicas o alcohol, no pueden filtrar las características físicas de los hombres con quienes interactúan, tan sólo desean ser un cuerpo dominado y estar en el centro de atención. En este momento coyuntural, como lo mencionan lxs entrevistadxs, al entrar a la dinámica también son parte de esa pérdida de características, no importa si son viejxs o sus condiciones corporales, es el deseo y placer el que dialoga.

Por otra parte, los trabajadores sexuales se convierten en parte de la dinámica, del consumo de los cuerpos y del placer, son una opción para lxs gerontes. La vejez es desprovista, socioculturalmente, de su sexualidad y es relegada de la organización sexual heteropatriarcal, entonces les propicia un sentido de vergüenza, minimización e invalidez (De Beauvoir, 2016; Orel y Fruhauf, 2015). Entonces, irse con un joven, trabajador sexual, significa el acceso a la juventud y el orgullo de poseerla, esto les diferencia de otras vejeces, como lo menciona Julio, que son ridiculizadas por ligar con otras vejeces. Los encuentros sexuales también implican relaciones de poder (Weeks, 2012), el joven sobre el viejx, pero el viejx que se va con él, pagado o no, siente ese poder, su vejez se convierte en un éxito, poseer la juventud, aunque sea por unas horas durante la noche o madrugada.

El *cruising* pone de relieve lo que Lacan menciona como la *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. Estos gerontoespacios del *cruising* se configuran en torno al deseo y el erotismo de la juventud, buscando la oportunidad para que se detone en esa corporeidad la *jouissance*, donde la edad se diluya, y, por lo tanto, ellos logren llegar al culmen de su placer sexual.

En este sentido, 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, tal como lo comparten Pedro y Julio. Esto forma parte de la evolución de la sexoafectividad, el deseo y el placer en la vejez; la frecuencia de la presencia de las vejeces contrasexuales en los cruceros no implica que sean el centro de atención, más su presencia en los lugares bien determinados hace que interactúen en mayor o menor medida con el paisaje sexualizado. Darío argumenta que practicó el *cruising* de manera 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 un rasgo legitimador.

A partir de estas consideraciones de Darío, inferimos que las estrategias para ejercer la sexualidad y el placer adquieren una dimensión distinta, ahora se asocian a los lugares donde se prefiere intimar con lxs congéneres. El espacio público y las prácticas sexuales retoman la juventud como el vehículo que resuelve la necesidad de sentir, de manera efímera, aquello que socioculturalmente han perdido las vejeces, y el contacto sexual es el único medio. A través de esto, se dilucidan sentimientos de vergüenza, exhibición, estigma o de seguridad, tal como Jesús y Antonio 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 convivir. ¡Además tengo a mis chavitos de planta! Con ellos voy a los bares, las cabinas o las saunas [...] Creo que es por seguridad, en el peor de los casos que te agarre la policía.

(Antonio)

Antonio pone en la mesa un elemento crucial del deseo y la excitación, estos no se encuentran en el espacio público, la adrenalina no aviva el placer y deseo, ni la cofradía de compartir entre anónimos, lo que caracteriza el *cruising* (Bersani, 2009; Lagarde, 2003). En el caso de Andrea, Eustolia y Edelmira, mujer *trans** y lesbianas respectivamente, se sienten vulneradas como mujeres, pues asocian

la noche y el espacio público a la masculinidad hegemónica. En ambos casos, la construcción y naturalización del espacio como masculino, heterosexual, avasallado por los cuerpos sexuados como hombres, da cuenta sobre como dominan los imaginarios que colocan a lxs entrevistadx en un sentido de desventaja y vulnerabilidad (Hubbard, 2000; Valentine, 2003); a lo anterior se añade la moralización y estigmatización por realizar prácticas sexuales en espacio públicos.

La frase “a esos lugares ya se sabe a qué se va” se 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 su presencia no está en el centro de atención, esta configura un sentido de arraigo y pertenencia, es sabido que, en esos lugares lxs viejxs van a ligar o a coger, a agarrarse a alguien o a ser vistxs.

La configuración de los gerontoespacios, en los cruceros, contempla las vulnerabilidades implicadas en las corporeidades viejas, que emergen de las geografías de reconocerse como sujetxs envejecidxs y temporalizadx. Así, en este reconocimiento pueden sentirse insegurxs, exhibidxs o amenazadx en su integridad moral; o bien expuestos al escrutinio y estigma de no ligar; ser rechazadx o bien irse con otrx viejx. Pero también, las vejeces pueden ejercer agencia cuando se encuentra en la performatividad de sus corporeidades en el espacio público al ser vistxs, sin importar si fue exitosa o no su cacería, siguen formando parte del paisaje sexualizado de los diferentes cruceros, ya sea el parque, los baños o las calles oscuras al este del centro.

En el espacio público ocurre la vida social y se regula, además norma las relaciones sociales (Borja, 2003; Delgado, 2011; Valentine, 2003), también es el lugar donde se ponen en disputa las biopolíticas y las normas para el reconocimiento de las otredades. El *cruising*, 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 el 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 enunciación, de agencia y resistencia.

La trascendencia de los gerontoespacios está en el reconocimiento de estos en el imaginario de Tijuana, pues se integran a las dinámicas urbanas de la ciudad. No es un secreto que el Parque Teniente Guerrero sea un lugar de *cruising* o trabajo sexual, tampoco se desconoce que es el lugar donde ‘los viejitxs jotxs’, como escuché decir en repetidas ocasiones, van a cazar y coger algún morrillx o prostitutx. Los cruceros como gerontoespacios ponen en evidencia que las

vejece contrasexuales cogen, desean, tienen la intención de ser vistxs y pueden desplegar su pulsión del placer y la satisfacción sexual. Este reconocimiento de la sexualidad en la vejez permite diluir el estigma y reconocer las pulsiones también envejecen con nosotrxs mismxs (De Beauvoir, 2016).

ii. Bares y cantinas: lugares de ambiente donde todo es diferente

Los bares han sido los espacios bunker, de reunión y de expresión identitaria para las contrasexualidades incluso antes de su emergencia como grupo politizado (Achilles, 1998; Bell, 1994; Binnie 1997; Binnie y Valentine, 1999; Knopp, 1987, 1995, 2007). Las corporeidades contrasexuales han producido sus propios espacios, por ejemplo, los bares, donde anclan sus identidades, afectos, aspiraciones, el placer-saber y sus mundos internos, de ello resultan espacios *queer* donde dialogan, politizan y subvierten el régimen heteropatriarcal (Binnie, 1997; Islas, 2015, 2020; Knopp, 1987, 1995, 2007).

La topogénesis contrasexual emerge de los bares y cantinas que han sido protagonistas para el proceso de visibilidad, politización y sociabilidad. Los bares y cantinas se han forjado como los precursores del proceso de queerificación para anclarse y desnaturalizar la heterosexualidad (Islas, 2020). Los bares son la piedra angular, el confort de las contrasexualidades, espacios de consumo de una seguridad, sentido de pertenencia, identidad y confort social (Achilles, 1998; Islas, 2015). El capital principal de estos espacios contrasexuales ha sido poder reconocerse como sujetxs, experimentar afectos entre cuerpos iguales mientras socializan a través de besos, abrazos, caricias o la simple compañía que tiene un precio.

En este sentido, 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. Los bares son un referente de sus historias y sus procesos de construcción de identidad contrasexual, visibilidad y de subversión ante el régimen heteropatriarcal. Por lo tanto, los bares y las cantinas juegan un papel importante en las narrativas de las vejece contrasexuales de Tijuana, aún en la vejez, aunque en el imaginario edadista estos no son espacios para recrearse en esta etapa etaria (De Beauvoir, 2016; Orel y Fruhauf, 2015). A diferencia de los lugares de *cruising*, en los bares y cantinas las dinámicas son más lúdicas y de sociabilidad, aunque inmersos en tramas afectivas, emocionales, sensoriales y eróticas.

La construcción de sentido en los diversos bares de 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, donde existe un sentimiento de identidad que conecta a una cohorte, quienes 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 porque 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, sí para ligar, pero más para protegerse de las mierdas que nos decían cosas o nos 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, los 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 veje te aquí!

(Antonio)

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 Antonio; la otredad no sólo es la heteronorma sino el edadismo de la población LGBTIQ+. De esta manera, los bares de la Plaza Santa Cecilia se conforman como espacios de resistencia contra la invisibilidad y la segregación de las expresiones sexoafectivas de las personas 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 empoderamiento para constituir un sujetx dignx y parte de una comunidad (Arber y Ginn, 1996; Rowles, 2018; Tulle y Mooney, 2002). La experiencia geronta se plasma en los espacios donde sitúa su ser, su existencia no pasa desapercibida (Burry, 1996; Rowles, 2018), es un cuerpo no hegemónico,

y no por cantidad, sino por los atributos que existen en el imaginario respecto a ser viejx y las capacidades o incapacidades atribuidas.

De esta manera, las vejeces homosexuales y lesbianas, en los bares, reivindicán su estado etario, su permanencia en los lugares donde pueden encontrar el contacto físico o sexual, en el que encuentran 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 de 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 a 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 cayó 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 también a través de los estímulos que recrean como sujetos, que permiten sentir su 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 a las corporeidades envejecidas como excitadoras, dadoras de afecto y emociones, que se incorporan al paisaje sexual que se construye como parte integral de sus paisajes. Como lo mencionan Eustolia y Pedro, estos lugares han contribuido a que la vejez no se sienta como una etapa cercana a la

muerte, decadente, tampoco propician la construcción de topofobias sobre su propio cuerpo envejecido.

En los bares, las interacciones sexoafectivas entre las lesbianas invitan al reconocimiento de la otra, como corporeidad que seduce, erotiza y convive, que tiene 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.

(Eustolia)

Cuando se habla de placer, en el pensamiento lacaniano y freudiano, este se concibe como la liberación de la tensión corporal, entre menos represión de dicha pulsión, tenga lugar, el acercamiento a la satisfacción es mayor (Comte-Sponville, 2012; Foucault, 2009). Entonces, el control de dicha pulsión conduce a los llamados displaceres que están asociados a la no satisfacción, un cúmulo de tensión para no liberar la excitación (Freud, 2002; Laplanche et al., 1996), como lo comentan Eustolia y Edelmira esa parte es controlada por 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 seducción, es importante. En los bares, su

capital seductor se traduce, en muchas de las ocasiones, en su poder económico y la capacidad para 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. Mi mesita ahí en El Ranchero o el 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 Ranchero 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)

Sí invito 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 (propina), se sientan y ya. Lo manoseo un 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 (costo); o te van agarrando bajita la mano (sutilmente), y de repente ya estás en un hotel o en tu casa cogiendo con un vato.

(Darío)

En las relaciones intergeneracionales lxs gerontes se percatan del paso del tiempo, no sólo respecto a su cuerpo sino a los cambios en el sistema cultural (Arber y Ginn, 1996; Tulle y Mooney, 2002). Es decir, las juventudes, al estar en centro de atención, imponen los nuevos códigos de socialización afectiva, sexual y erótica, entonces lxs gerontes miran los relevos comunicativos de las semióti-cas. Se puede plantear que, en las vejeces se performan procesos comunicativos como respuesta a estructuras culturales hegemónicas en sus juventudes, pero

estas se van atenuando en tanto envejecen. Aquí queda dilucidado que la forma de legitimar el sistema hegemónico de símbolos emerge de los cuerpos jóvenes y de la apropiación de nuevos espacios.

De esta manera, aunque Darío, Pedro y Julio mencionan que los bares de la Plaza Santa Cecilia son los predilectos para su inclusión y para experimentar su afectividad, el sentido de la juventud impulsa la seducción, el despliegue del coqueteo y los encuentros afectivos.

Las vejeces contrasexuales que acuden a los bares hacen conciencia de su envejecimiento al interactuar con otros cuerpos en los que el paso del tiempo es menor (De Beauvoir, 2016), pero, como lo mencionan lxs entrevistadxs, su presencia en los bares ha hecho que sean reconocidxs, valoradxs y pensadxs, por lxs jóvenes con quienes intercambian dinero por compañía y por una proxemia erótica.

Aunado a ello, las prácticas sexoafectivas de los homosexuales gerontes plantean que el erotismo no sólo está reducido a una práctica corporal de penetración, sino que la compañía, las caricias y los besos, que tienen un sentido sexuado, también propician la recreación placentera del acercamiento con otros cuerpos (Arber y Ginn, 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. Los códigos de convivencia y socialización, es decir, el sistema de comunicación está trazado por la convergencia de sistema culturales contrasexuales entre diferentes cohortes, pero donde predomina lo geronte.

La vejez no pasa desapercibida, esos juegos y contacto físico erótico están atravesados por ella y su performatividad, dan un sentido gerontológico a la Plaza Santa Cecilia, el lugar de los jotos y las lenchas gerontes. Es decir, se configura un gerontoespacio a partir de la performatividad contrasexual y vieja de lxs consumidorxs, que la hace atractiva para lxs jóvenes. Empero, otros elementos centrales, en 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 de 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 bares: el Latinos, Bigou, Barök.

(Darío)

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

(Antonio)

Lo que está *cool* de estos lugares es 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 es para sentirme libre y no juzgado. Y que puedan ver que puedo seguir estando en las andadas (ligando).

(Julio)

La realidad que nos comparten lxs entrevistadxs 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 del frente 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, besos, caricias y pláticas, así lo mencionan lxs entrevistadxs, se sienten cómodxs, su vejez no se convierte en un referente de exclusión si no ligan con alguien, ellxs llevan a alguien; pero independientemente de eso, su emoción al sentirse acogidos y ser parte de una comunidad, con posicionamientos en común, es un sentido arropadxs (Binnie, 1995; Islas, 2020; Knoop, 2007). El resultado, es la configuración de gerontoespacios donde las prácticas sexoafectivas de convivencia son el punto nodal.

La vejez está siendo vivida y aceptada desde la experiencia de estar en el lugar (Rowles, 2018), su geograficidad en los bares se constituye de la evocación de rugosidades al conectar con la música; de un sentido de sentirse seguros, cómodos y fuera de la vigilancia de la edad estigmatizante (Arber y Ginn, 1996; De Vries, 2015). Por ello, los bares contienen ese sentido geronte, no por la materialidad

de antaño, sino por la performatividad de la vejez de las contrasexualidades que impregnan de ese sentido, de esas emociones y de esas memorias.

Asimismo, en las viñetas de las entrevistas podemos ver que las prácticas demuestran que las capacidades de la juventud, el atractivo o la conquista, van desapareciendo como habilidades conforme se va envejeciendo. Sin embargo, una actitud contestataria de la vejez es negarse a comprender que existen otros ritmos, o bien renunciar a la idea de dejar ciertas actividades por motivos de estigma o ridiculización (Arber y Ginn, 1996; Orel y Fruhauf, 2015). Para lxs entrevistadxs ser vistxs coqueteando, besándose, acompañadxs de una pareja o tercia, demostrar la sexualidad y la sensualidad, todo esto es importante. Lo cual se debe, principalmente, a que la vejez, en el sistema heteropatriarcal y edadista, está destinada a la desexualización; la masculinidad en la vejez tiende a perder preponderancia o sentido de poder, algo que no ocurre entre las mujeres lesbianas, como se expuso previamente.

El reto para las vejeces homosexuales está en la afectividad corporal. Por ejemplo, cuando son vistas besándose, acariciándose o bailando, con otro u otros hombres, esto les brinda una sensación de logro y un sentimiento de plenitud, es decir, el cortejo ha sido satisfactorio. Pero, por encima de ser vistos, poder disponer de un lugar central en los bares, existe una lectura de fondo, más allá de constituir una forma de contravenir los discursos de la vejez, el sentido contrasexual es donde la afectividad no heteronormada se convierte en un punto de ruptura, aspecto nodal en sus juventudes.

El bar como lugar para socializar y visibilizarse, en un momento de irrupción en el siglo XX, en el caso de las contrasexualidades gerontas actuales se convierte en un gerontoespacio en el que su vejez performada y manifestada a través de besos, caricias y prácticas sexoafectivas, los dota de sentido subversivo. La afectividad no sólo se refiere a los encuentros carnales y de fluidos, también incorpora el coqueteo, las caricias, los abrazos o la compañía, pues de igual modo. se convierten en fuente de placer, deseo y erotismo que se plasman en los bares visitados por las contrasexualidades viejas. Asimismo, cabe apuntar que las prácticas sexoafectivas de las contrasexualidades se reproducen en un ambiente de sociabilidad y visibilidad, convirtiendo a la vejez en un lugar de agencia, ruptura y subversión contra el sistema edadista y el régimen heteropatriarcal. En estos gerontoespacios, la capacidad de amar, sentir, seducir y 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, sensualidad y el erotismo de las carnes, terminan por dotar al lugar de sentido sexuado y erótico. La genitalidad libre y la exhibición de zonas erógenas; la materialidad de los humanos al natural caminando, desplazándose; los roces, encuentros y desencuentros entre esas carnes deseantes y deseadas; son 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 en 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. La temporalidad corporeizada se manifiesta en la diferenciación de los cambios que han surgido en la materialidad de lxs sujetxs. En los baños de vapor se hace mayor conciencia del paso del tiempo en el cuerpo. Las vejeces se dan cuenta del paso del tiempo no sólo en su cara o mirándose a solas en el espejo, aquí son lxs otrxs donde se espejean para hacer consciente el paso de los años (De Beauvoir, 2016; Venebra, 2021).

En las saunas, los sentidos se activan con el tacto de las pieles lozanas y arrugadas, con el sudor provocado por el vapor y las pieles lisas o pegajosas; mientras lxs gerontes esperan una erección o bien se sorprenden ante la energía sexual de jóvenes y adultxs que se encuentran en la década de los veinte o treinta. La desnudez deja al descubierto el vehículo del placer. La vejez desnuda se performa en la intensidad de los ritmos en que se manifiestan las pulsiones sexuales, pero finalmente, sigue derrochando en esa exhibición de sensualidad, el capital erótico y el deseo por satisfacer o satisfacerse.

Las saunas y los vapores han sido históricamente espacios para el disfrute homoerótico y homosexual (Bersani, 2009; Guasch, 1991; Naphy, 2006), el encuentro furtivo y cómplice de los placeres entre cuerpos sexuados de igual manera, que no se dice abiertamente. Estos espacios, al igual que los bares, han fungido como escenarios de desfogue y liberación. La carne seduce, aún más la

actitud al mostrarla, y la pulsión sexual encarnada en esos cuerpos diferenciados temporalmente carga el espacio de una tensión, una atmósfera homoerótica, por las posibilidades de ver, anhelar ser o mantener encuentros unx a unx o en tumultos.

El lugar se sexualiza porque los olores, los sonidos, el tacto, las percepciones en la piel o a través de la mirada, lo cargan de un frenesí que dispara los códigos que semiotizan el acto sexual, erótico y el culmen orgásmico. Cada corporeidad temporalizada detona un proceso de semiotización sexual distinto, las vejeces responden a los sistemas culturales de su cohorte, su ser y estar en las saunas imprime ese sentido etario. Las saunas y los baños de vapor concatenan tiempos y espacios de corporeidades jerarquizadas por la edad, pero en medio de ese bosque de cuerpos deseantes, lo geronto se deja ver, se enraíza, se arraiga y se plasma para interactuar con lxs otrxs.

Entonces, las vejeces han añadido a los baños de vapor en sus cursos de vida sexuales, son las rugosidades de su despertar y 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 gerontes. 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 (Bell, 1994; Binnie y Valentine, 1999). 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 de 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 (2016) que advierte sobre mayores desventajas sexuales en la vejez de los hombres, en tanto que, las expectativas de dominar el cuerpo deseado (objeto) para descargar el placer sexual masculino les brinda legitimidad. 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 donde el manejo de su corporeidad envejecida se convierte 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 a considerar que la vejez entre las lesbianas no

es 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 (Bersani y Philip, 2008; Braidotti, 2009). Por lo tanto, la lesbiandad, si se puede nombrar así, configura en sus espacios un sentido de deseo y placer controlado por la vejez. Como lo menciona Deleuze (2007), el deseo como esa fuerza creadora que logra distribuir las fuerzas de poder, las cuales están dominadas y jerarquizadas por la vejez, en los espacios lésbicos. 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 entre nosotras. [...] Nunca me ha tocado que alguien me diga que no, o que una señora se niegue.

(Eustolia)

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, sin importar la edad, el goce invita a los cuerpos deseados y eróticos. Las posibilidades de desplegar el placer sexual y lo erógeno se han 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, 2000; Brown y Ferreira, 2015; 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 (Arber y Ginn, 1996; De Beauvoir, 2016; Brown y Ferreira, 2015). En este universo se escapa del falocentrismo y del pene, como único instrumento de placer, las mujeres instauran sus corporeidades como dadoras y receptoras de erotismo y placer (Irigaray, 2009; Brown y Ferreira, 2015; Olasik, 2015), 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 sino la disposición de los espacios para su sexualización regula los cuerpos. La sexualidad de las mujeres ha sido constituida hacia lo privado y lo íntimo (De Beauvoir, 2013, 2016; Perrot, 2008) cualquier expresión en público es reprobada y castigada, poniendo en evidencia la presencia patriarcal y falocéntrica que constituye los espacios y la objetivación de lo sexual para los hombres (Boulila, 2015; Browne, 2020; Massey, 1996). Esta sauna se configura como un espacio para el goce sexual de las mujeres entre mujeres porque territorializa su corporeidad y formas de placer, esto es, las estrategias y actos que disparan la pulsión sexual.

La configuración de esta sauna como espacio sexual ha sido favorecida por los diálogos entre las corporeidades de las mujeres envejecidas y jóvenes 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 a la que se concede el indulto en el régimen heteropatriarcal. Eustolia nos comparte en su testimonio, hay presencia de mujeres heterosexuales, casadas y gerontas 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? ¿quié-

nes 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!

(Eustolia)

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 (Foucault, 2009; Preciado, 2020). Entonces, esta desterritorialización 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.

La contrasexualidad toma sentido en esta división de arenas de lo público, lo privado y lo íntimo; no son las normas ni las leyes biopolíticas del régimen heterosexual las que dictan cómo sentir y disfrutar, sino que las contrasexualidades con su agencia son quienes subvierten dichos cánones. Las narrativas de Eustolia evidencian el sentido contrasexual, el cual no aboga por un cambio de políticas identitarias, sino que desde la performatividad del placer y lo sexual desvanece las normas del régimen heterosexual. Esto muestra que, el género y las identidades dictadas por el patriarcado son ficticias; el placer, la genitalidad, el género, el cuerpo no pueden ser modelados completamente, ahora bien, son estos los que modelan las identidades y las construcciones de lxs sujetxs (Butler, 1990, 2006; Edelman, 2005; Irigaray, 2008; Preciado, 2020).

Así, la vejez se convierte en una transición para la desterritorialización de ese régimen heterosexual, como lo menciona Eustolia, en los baños de vapor se detona y/o se exhibe la sensualidad, lo erótico, el deseo y el placer de las mujeres.

Es decir, las mujeres en la vejez, como objetos del patriarcado, van perdiendo el capital erótico y sensual ante la mirada de los hombres (Arber y Ginn, 1996; Browne, 2020; Visser, 2016). Entonces, al reencontrarse el placer entre mujeres, este deja de ser modelado por la maquinaria heterosexual y se convierte junto con la vejez en punto de ruptura que emerge de la contrasexualidad. Las corporeidades de las mujeres contrasexuales constituyen geografías que ponen al límite los constructos de sus identidades, en sus cuerpos, dándole continuidad o reinicio a la vida sexual, desde donde habitan y se relacionan con el mundo.

Doña Chole, como una referencia que nos comparte Eustolia, pone en discusión que, el placer y el deseo se construyen más allá de las asociaciones y construcciones sociales que controlan las formas de ejercerlos en la heterosexualidad obligatoria. Doña Chole, al ser una mujer mayor, quedó fuera del mercado masculino y por tanto redescubrir su pulsión sexual la lleva a la sauna, la cual tiene un sentido de lugar, constituido por las geografías de las mujeres que acuden. El rechazo del mundo heteropatriarcal por su edad (Boulila, 2015; Browne, 2020; Olasik, 2015) se revierte, ahora, en la sauna, toma un sentido de comunidad y reconocimiento. Se socializa a través de lo sexual y se expande la sexualidad mediante la socialización en los baños de vapor.

En 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, minusvalía y 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, las expectativas de la identidad gay inmaculada y cuasi perfecta, de cuerpos sexualmente atractivos, 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!

(Antonio)

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, sí siento vergüenza. Me gusta más lo anónimo.

(Pedro)

En los baños sí levanto aún. Soy robusto, velludo, de gimnasio, un oso polar como me dijeron en lo osos de San Diego, tampoco tengo todo caído, Quizá por mi edad y verme grandote, dominante, aunque ahora soy pastora (pasivo) 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 entretienen 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 el culto a los cuerpos ejercitados y vigorosos permea en el paisaje. La masculinidad hegemónica es deseada, aunque esta misma masculinidad ha sido la que ha excluido y perseguido a los homosexuales (Bersani, 2009; Bersani y Philips, 2008), existe el deseo de pertenecer al 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 cruzan con la masculinidad.

Sin embargo, en contraposición, retomando los testimonios de Antonio 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 (Arber y Ginn, 1996; Orel y Fruhauf, 2015), 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 (Vázquez, 2003); por ejemplo, la preferencia de Pedro por el anonimato, su cuerpo revela el paso del tiempo ante la mirada y la dinámica en los baños, lo colocan en un lugar de desventaja, estigma y poco capital erótico y sexual. En contraste, como lo menciona Darío, la vejez también puede ser fetichizada, dependiendo de las condiciones físicas del cuerpo geronte. La gerontofilia se territorializa en corporeidades cuyo capital sexual se performa en la seducción, la dominación, el tono de piel, el ve-

llo que indica virilidad. En el acto sexual, las relaciones de poder se despliegan entre los cuerpos que interactúan entre sí (Foucault, 2009), y la vejez es poseída, 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 un 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. Y, ahí es cuando creo que te vas haciéndote viejo. Yo me cuido, me lo paso bien. No me gustaría estar en 10 años todo tirado, hay que saberse mantener.

(Antonio)

El testimonio que nos comparte Julio es un claro ejemplo de la dinámica que hay en los baños para existir. La masculinidad homosexual 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. Aunado a ello, Julio nos delata lo que en la gerontología de principios del siglo *xxi* llaman el envejecimiento exitoso, el cual se refiere a mantener privilegios y bienestar como sujetos en esta etapa etaria (Hooyman y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2014; Walsh, 2017).

Entre los homosexuales, llegar a una vejez exitosa se traduce en mantener el atractivo, la economía del deseo y 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 Antonio confirma que ese envejecimiento exitoso es importante para los homosexuales con el propósito de no quedar tras bambalinas de la sociabilidad y el ejercicio de la sexualidad que ha sido el motor de su politización. Sin embargo, cabe señalar que la vejez exitosa, en tanto mate-

rialidad, responde a cursos de vida con acceso a recursos económicos, laborales, alimenticios o culturales para poder preocuparse por la apariencia.

Las interacciones intergeneracionales en las saunas y en los 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, en los baños de los hombres, la vejez se convierte en un instrumento de jerarquización, plasmada 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 vejezes en las saunas, como lugares para el despliegue de su erotismo y su placer, como observadorxs o como actores; en todo caso, configuran las saunas como gerontoespacios.

La binariedad espacial es una forma de exclusión de otras corporeidades que no son contempladas en el mundo cis-homo-heteropatriarcal. Las mujeres transexuales, que han compartido sus experiencias conmigo, han planteado la idea de la inocuidad homonormativa, pues no tienen tan fácil acceso a una sauna o vapores debido a la lectura de su cuerpo como mujeres, *trans** y su edad. Los gerontoespacios sexuales tienen una forma de concebir el capital sexual de los cuerpos, la funcionalidad para que opere el sistema erótico-placentero que no se territorializa en los cuerpos transexuales. En el caso de las saunas de hombres homosexuales, la masculinidad impera, las jerarquías quedan plasmadas en las dinámicas del lugar, cualquier presencia de feminidad declarada como mujer, podría romper con ese pacto masculino. Y en el caso de las mujeres cis-sexuales, la presencia de un pene rompería con esa atmósfera de seguridad femenina y erótica. Entonces, los espacios contrasexuales como las saunas y los baños de vapor siguen siendo territorializados por la genitalidad y la performatividad binaria que excluyen a otredades que la irrumpen.

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.

Su presencia significa una incomodidad o una fetichización, pero es una forma de resistirse a escribir sobre sus cuerpos los estatutos de confinamiento y letargo que desexualizan a 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 sexuales de los cuerpos envejecidos. Y, por último, las geografías de las vejeces contrasexuales en las saunas y los 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 vinculada a la casa, como espacio doméstico e íntimo, donde se resguarda la vida y la existencia, protegiéndose de las adversidades exteriores (Bachelard, 2012; Relph, 1976; Seamon, 2023). En la casa, como espacio doméstico, se reproducen los valores socioculturales, las jerarquías de género y el reparto de las relaciones de poder entre los miembros de la familia que la habitan (Collignon, 2010; Fenster, 2006).

Para las vejeces heterosexuales, la sexualidad se asocia a la casa, por tanto, se envejece con ella sabiendo que es una práctica íntima y en compañía (De Beauvoir, 2016; Orel y Fruhauf, 2015). La reproducción de la heteronorma y el reconocimiento de la vejez es 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 identidad queda plasmada en el desarrollo de la heterosexualidad a lo largo de los cursos de vida.

Empero, para las contrasexualidades, su identidad ha estado vinculada a las geografías que han anclado en los bares, las saunas o los vapores. En estos lugares, las vejeces contrasexuales han encontrado históricamente esa noción de seguridad y protección, diferente 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, esto reafirma y refuerza la idea del hogar para las vejeces como lugar de expresión (Rowles, 1979, 2018; Pijpers, 2020).

Para Gloria y Jesús, hombre homosexual, la casa se ha convertido en el único universo para las prácticas sexoafectivas, a diferencia de lxs demás entrevistadxs, es el único lugar donde mantienen encuentros placenteros. En 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 mujeres *trans** se les atribuyen en la hipersexualización de sus cuerpos. El resto de entrevistadxs asocian la casa al descanso del mundo, espacio para regenerarse o protegerse de 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 afuera 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 aplicaciones o redes sociales como Adam for Adam, 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 quedarme 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. Esta vulnerabilidad recae en el sentido de indefensión ante el mundo violento y hostil en el que pueden ser asaltadxs y vejadxs. El sentido de exposición a lo otro, violento, está evidenciado en sus narrativas, la vulnerabilidad de sus corporeidades en el espacio público está atravesada, no sólo por una cuestión moral o ética heteronormada (Hubbard, 2000, 2007; Johnston, 2016), sino también por su identidad sexual.

Aunado a ello, el tema de la energía está presente en la vida cotidiana de las vejeces (De Beauvoir, 2016; Moody, 2002), también en los gerontoespacios referentes a las prácticas sexoafectivas. La disminución del ritmo de vida se expresa, en el caso de Jesús y Gloria, en la capacidad para 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, para Gloria y Andrea es importante estar en casa para mantener relaciones sexuales. Andrea no tiene energía para pensar en eso, ella ha optado por la asexualidad y la tranquilidad de su cuerpo, este la aqueja de manera constante debido a su salud vulnerable (Cook-Daniels, 2015). En cambio, Gloria mantiene aquejas en su cuerpo envejecido por las intervenciones realizadas en su juventud, las rugosidades en las zonas erógenas ahora implican dolencias 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 vejeces, es una aqueja que dilucida el paso del tiempo en ellas y las expresiones de sus cursos de vida (Hooymann y Kiyak, 2011; Moody y Sasser, 2014; Walsh, 2017), es decir, el tipo de alimentación, el acceso a servicios de salud, los trabajos realizados, el autocuidado o la red de apoyo familiar intervienen en las condiciones médicas de lxs gerontes.

El sentido de seguridad que Gloria siente en su casa, en la que 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 se implican en la forma de exhibir su sexualidad e identidad. Entonces, el proceso de erotización está bajo control en los casos de Gloria y Jesús, quienes seleccionan con quienes pueden intimar y no corren riesgo.

El deseo y el placer configuran una trama de poder, en sus hogares, que se tensa entre el control, de sentirse no vulnerados y cómodos, 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. En los casos mencionados, las vejeces contrasexuales son propietarias de las casas, mantienen mayor control y disposición de ella, aunque no es una garantía ante la posible violencia. Sin embargo, las relaciones con lxs 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 dinero 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 decirles qué me gusta, cómo me gusta y que tengan cuidado con mis senos.

(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 con mis amantes. De hecho, a uno lo descubrí en un cibercafé en Estados Unidos en la página Adam for Adam. 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, o una página de scorts. [...] Y como me gusta saber quién viene, voy haciéndoles la plática, me excito, y ya cuando llegan a mi casa a lo que vamos. Después terminamos y platicamos, así voy escogiendo a los (amantes) 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; Castro-Calvo et al., 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 (Gómez y Ardévol, 2013; Hine, 2015), dando por resultado la creación de universos concretos como el sexual. Estos universos digitales trascienden, en tanto que, tiene creadores y efectos en lo *online* y lo *offline* (Gómez y Ardévol, 2013; Hine, 2015; Miller, 2016). Como se puede dilucidar en los testimonios de Jesús y Gloria, de lo digital emergen ele-

mentos sexuales que detonan la pulsión del placer en sus cuerpos, que permea en sus casas. El hogar, como el refugio y protector ante la hostilidad del mundo, se sexualiza, existe un diálogo entre ese fuera que permea en su estar, en su genitalidad y su posicionamiento en la casa (Aranciaga, 2015; Castro-Calvo et al., 2020). 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 otrx, 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 mientras la corporeidad de las contrasexualidades detona, imprime y plasma sus geografías cuando performa la vejez, la sexualidad y la identidad sexual. La casa de lxs entrevistadxs tiene esa carga sexualizada. Lxs jóvenes que asisten, se han comunicado y han asumido que la interacción se ha planteado a partir de las corporeidades envejecidas en pleno despliegue del placer y de lo erótico. Pedro, aunque prefiere mantener relaciones sexuales en el *cruising*, los hoteles o las cabinas, también lleva a sus amantes a su casa, por lo regular, en las noches. También organiza fiestas con jovencitos y algunos amigos en el patio de su casa, mientras en su recámara escoge con quienes va a intimar. Para Edelmira, Eustolia y Darío, como se verá en el siguiente capítulo, la sexualidad en casa representa una forma más social de territorializar su identidad ante el vecindario; porque las idas y venidas de amantes, amigxs o de sus parejas estables, brinda un sentido más social debido a su cotidianidad.

Por otra parte, el centro gravitacional son las corporeidades de Pedro, Gloria y Jesús, la pulsión sexual que lxs mantiene a la espera de satisfacerla, lxs lleva a tener pleno control, conducir la dinamita sexual momentánea, desde la masturbación hasta la construcción de una relación constante con lxs amantes. Esta relación constante con ellxs, propicia una familiaridad, certeza y seguridad de no ser vulneradxs, 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 en cómplice y partícipe del ejercicio de las prácticas sexoafectivas que permiten el conocimiento y reconocimiento del cuerpo propio, la seguridad, la protección que deviene en un sentido de reagenciamiento 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 conciencia de su cuerpo como deseable. Si él sigue deseándola, ella se adaptará con indulgencia a su marchitez. Pero al primer 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 (2016, pp. 431-432) indica que el encuentro de los cuerpos para la satisfacción de las pulsiones hace que lxs sujetxs se reconozcan como sexuales y envejecidxs a partir de su materialidad. Además, se ponen 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 vejeces contrasexuales como joven. El rechazo evidencia las jerarquías; la ficción de deseo como pudiera ser en encuentros sexuales pagados genera un emplazamiento de la subordinación. La interacción y el reconocimiento del otrx ser, viejx 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 para satisfacer la compañía, el contacto o el culmen de una relación sexual. Es decir, en el orgasmo, dialogan y semiotizan sus corporeidades mediante los atributos, características y significados desprendidos durante el encuentro sexual. El estímulo placentero emerge del deseo de sentirse unidx 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 (Braidotti, 2009; Foucault, 2009; Lopera, 2019).

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 (pene). Todos me besan, me tocan todo el cuerpo. Eso es lo que más me gusta: que me acaricien, me laman todo, las piernas, los muslos. Que me agarren con fuerza, es porque me doy cuenta de que 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.

(Antonio)

[...] Que me agarre las chichis bien, le voy diciendo cómo lo haga: la aureola, atrás de las rodillas y las muñecas, que las lama. Que no mire rara la forma de mis chichis. Me vuelve loca que el cuerpo de ellos esté sudado; que huela a su saliva y luego los mecos en mi boca o cuerpo me vuelven loca. Todo es para saciarlo, para sentirme como cuando era bien puta y podía acostarme con 5 a la vez y todo eso comérmelo. Ser complaciente. Que mi boca huela a él es lo mejor, más que me metan el pito. Me encanta hacer oral, comer todo lo que salga de nuestro cuerpo.”

(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 de joven, me gustaba fuerte, pero 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, aunque ya me esté poniendo viejillo.

(Darío)

El deseo se construye entre la fantasía por implantar el ser en otrx u otrxs sujetxs, la posesión y la proyección de los mundos internos en ellxs, o como Freud y Lacan mencionan, es una falta o carencia del ser que pretende ser encontrada en la otredad (Foucault, 2009; Freud, 2002). Los cuerpos que interactúan desatan la libido como forma de comunicación, la conformación material va adquiriendo atributos, significados en correspondencia con lxs otrxs con quienes

se mantiene el diálogo performativo. Acariciar, besar y lamer se convierten en una forma de reconocer la otra corporeidad 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 de su cuerpo, que ya no se encuentra en la lozanía de los veinte o treinta. El reconocimiento de un cuerpo envejecido no sólo se hace a través de la mirada, sino también mediante el tacto bucal. La lengua se convierte en ese puente que conecta fluidos corporales, jóvenes y viejos, que son bebidos e interiorizados. Simbólicamente, Gloria bebe el elixir de la juventud a través del semen, de la saliva o del sudor de su amante; Jesús también lo recibe cuando el joven, de 25 años o menos, toma con fuerza y poder su cuerpo. Pero de forma dialéctica las juventudes también vierten esos fluidos gerontes, que comunica la intergeneracionalidad. En estas prácticas, placenteramente sexuales, no se considera el coito como única forma de placer o el fin último de los encuentros sexuales (Bersani, 2009; Preciado, 2020).

Los testimonios refieren la interacción oral, la mezcla de fluidos y olores; el sentido real de su placer y su orgasmo. En las narrativas de Darío, Gloria y Jesús, su cuerpo territorializa la juventud en su gerontitud y son los fluidos, como recursos naturales, los que sacian y mitigan ese envejecimiento que irrumpe en sus concepciones corpóreas. La juventud como la que conquista y domina, la vejez como aquella que se performa en la sumisión que replica en orgasmos, placer y su reavivación como sujetxs dadores de placer. Porque, bien lo menciona Jesús, los muchachos con quienes intima también sienten placer, independientemente de su vejez. O Darío, quienes lo buscan, los *twinks*, para territorializar su placer en él.

A este respecto, los sentidos se activan para configurar un lugar, un paisaje o un territorio. Los cuerpos son territorios que se comunican en la interacción, las interfaces son los aromas, los fluidos, los sonidos, la suavidad o la aspereza de las pieles. El aroma que se desprende de la interacción posiciona a las corporeidades en su sentir olfativo, pero que en interacción entre ellxs van configurando un solo aroma: a sudor, a saliva, a semen o los fluidos anales. Ello se vuelve excitante, están dialogando las corporeidades sin hacerlo verbalmente. Es la materialidad de lxs participantes la que se explaya, y cada elemento que brote de esa unión de geograficidades, donde las experiencias sexuales toman acción, tienen un significado y se convierten en un símbolo de satisfacción y reconocimiento de su vejez sexualizada.

Antonio menciona el “mal olor” como un elemento de diferenciación asociado a la vejez, recuerda a la persona mayor con la que él convivió siendo joven, de la cual percibió un “mal olor”; a partir de esa experiencia, él ha tenido como propósito “oler bien” para dejar una buena imagen entre sus amantes, pues ahora él encarna la experiencia de ser una persona envejecida. El deseo y placer por una diáda de cuerpos es rota por los testimonios de Darío, Antonio y Gloria, que hacen referencia a la interacción de más cuerpos. Se ha descentralizado la sexualidad en pares, el placer puede estar conformado por 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 un triunfo y la satisfacción no sólo sexual; mientras que el mundo heteropatriarcal indica la diáda para satisfacerse. Darío pone en evidencia las relaciones de poder, el juego entre poseído y poseedor (Braidotti, 2009; Foucault, 2009), pero su disfrute radica en ser el único cuerpo del que se pueden extraer los recursos placenteros, la libido y los orgasmos. La vejez, en Darío, evidencia el reconocimiento de la juventud, los *twinks*, como quienes dominan en relación con la vejez, asociándola a la sumisión, su incapacidad en la vejez para que él sea quien dirija a los otros. Su cuerpo es el dador de placer a otros lo que detona 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 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, aquella desventaja edadista, parece que se desvanece en pleno goce sexual, y marca 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 cómo les gusta ser tocados o tratados, entre la ternura y el cuidado que pide Gloria o la fuerza y dominación que excita a Darío. El lugar se percibe a través de los afectos que se generan en los cuerpos que interactúan en y con él (Lindón, 2016; Tuan, 1977). 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 complacerla, pero no queda afuera, está presente. Lo biológico también semiotiza los espacios, porque su función genera afectos, efectos y emocionalidades resultado de las relaciones intersubjetivas entre lxs sujetxs. Es decir, cada humor corporal genera una sensación de excitación que se adhiere al paisaje erotizado, la temperatura, el olor y la interacción se espacializan.

En este sentido, los cambios corporales, lxs sujetxs con quienes se realizan 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 para obtener placer y satisfacción sexual (Bersani, 2009; Bersani y Philips, 2008; Butler, 2006; Preciado, 2003, 2019). 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 mi 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.

(Eustolia)

El cuerpo contrasexual se convierte en ese vehículo que explora los límites del placer más allá de lo establecido y lo normado, 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 (Foucault, 2009; Preciado, 2002, 2008). Las contrasexualidades gerontas, entonces, replantean dichos cuerpos producidos por el sistema heteropatriarcal, y agencian sus corporeidades en la búsqueda para dar cabida a la satisfacción sexual de su pulsión. El diálogo ahora es con ellxs mismxs 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 Pedro emplea para el disfrute sexual están asociadas con un proceso biológico del envejecimiento, la poca actividad del falo como símbolo de la virilidad y 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 limitaron a Darío para descubrir que su cuerpo encarna las pulsiones sexuales y estas pueden satisfacerse de diferente forma. El ano de los hombres, desde los constructos heteropatriarcales, es la puerta impenetrable que cuando se logra tocar, estos pierden todo prestigio, se les minimiza, se les considera inferiores y se les 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; 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, se exploran otras zonas del cuerpo que lo reagencian, lo redescubren y lo colocan como un territorio cuasi virgen por hacer encarnar lo erógeno, el placer y las formas de performarlo.

Tal como puede ser el sujetx penetradx en los *gang bangs*, donde además logra extender los puntos de placer en el cuerpo.

De la misma manera, los testimonios de Darío, Pedro, Gloria y Edelmira dan cuenta de la exploración del cuerpo y sus múltiples posibilidades de sentir placer, son formas de encarnar y territorializar sus cuerpos, constituyendo sus geografías, y la contrasexualidad. Lo que nos comparte Pedro, en su testimonio, lleva al límite las construcciones del placer, pues él llega a este no mediante la eyaculación sino a través de un disfrute corporal 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 ubicarlo en un sistema de significados y funciones (Witting, 2005), por ello, la eyaculación fálica o vaginal se convierte en una simpleza del acto sexual respecto a la exploración de la libido y el placer. Entonces, lo que plantea Pedro forma 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, el capital del poder comienza a corroerse. Sin embargo, para algunos homosexuales se abre una compuerta que amplía las posibilidades placenteras del cuerpo, desterritorializando cualquier resquicio del régimen heteronormativo. Pedro performa esta nueva forma de placer desde el voyerismo, el rozamiento corpóreo y el deseo nostálgico por la juventud sexualizada que puede 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 como el fin último del goce. Pedro pasa por un proceso de semiotización de los actos sexuales, la erección, el *precum*⁹ y el semen adquieren un significado sociocultural. El orgasmo eyaculatorio no es natural, sino más bien todos los símbolos que hay entorno a ello lo caracterizan como el único fin. En el *displacer* también hay satisfacción, se activan otros sentidos y dispositivos de la corporeidad para el goce de los cuerpos.

En este sentido, el imaginario de la desexualización de la vejez se enfrenta a discursos médicos que se refieren a la genitalización como la única forma de placer, por esto, tener disfunción eréctil, erecciones no prominentes, pérdida de

⁹ El *precum* en inglés que refiere al líquido preeyaculatorio que lubrica el glande preparándolo para la penetración.

volumen en los testículos, frigidez en la vulva, dolor en la penetración o pérdida de sensibilidad en el clítoris y los labios vaginales, se genitaliza, limitando las formas del placer. 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 otrx y la construcción de deseo por el otrx o los otrxs despierta zonas eróticas 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*, un goce único que se reserva para ocasiones especiales. La semiotización del placer, lo erótico y el deseo se encarna en los cuerpos que dialogan al sostener encuentros sexuales donde 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, que se ha convertido en un mundo alterno poco visible ante la luz pública. Las prácticas como: orgías, *gang bang*, *bukake*, *penetraciones tumultuarias*, *sadomasoquismo* o el *bondage* se realizan entre narrativas corporales que establecen diálogos colocando el cuerpo deseante y dador de placer (véase tabla 2). 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.

Tabla 2. Prácticas sexuales, eróticas y placenteras

Denominación de la práctica sexual, erótica y placentera	¿En qué consiste?
Orgía	Reunión de personas con el fin de tener prácticas eróticas, sexuales, placenteras y orgásmicas.
Bukake	<i>Bukake</i> o <i>Bukkake</i> es una palabra que proviene del japonés que significa salpicar. En el ámbito sexual se refiere a la práctica en la cual dos o más hombres eyaculan sobre una persona.
Gang Bang	Práctica sexual en la que una persona adopta el rol central para un grupo de personas quienes al mismo tiempo o por turnos interactúan con ella.
Sadomasoquismo	Práctica erótica y sexual consensuada que refiere al dolor como vínculo entre dos o más personas para generar placer. La persona que practica el sadismo siente placer ejerciendo violencia para generar dolor. La persona masoquista se excita y siente placer al sentir dolor.
Bondage	Práctica erótica y sexual consensuada que refiere a la humillación como vínculo entre dos o más personas para generar placer.

Fuente: Elaboración propia.

La presencia de las vejeces en hoteles, orgi fiestas en departamentos, cabinas, saunas o lugares de encuentro, 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 voyeristas, 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 besos, caricias, susurros, olores y la temperatura van configurando un paisaje erótico y sexual, erógeno y placentero que propicia el goce y el disfrute de las contrasexualidades gerontas. Los lugares de encuentro se convierten, 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 es el caso de los lugares para el *cruising* donde la *jouissance* se despliega como parte de las narrativas corporales de lxs asistentes a estos lugares.

Las corporeidades elevan su temperatura, al saber qué les gusta, disfrutar de los gemidos, el sonido de la saliva en el pene, los besos, los olores y las palabras que se sueltan para incrementar la significancia del acto, como Gloria quien disfruta ser nombrada “puta” o en el caso de Darío que recibe las órdenes de los activos. En ambos casos, la casa o el lugar seguro privado propicia que no se sientan vulnerables. El lenguaje también forma parte de la construcción de los lugares (Mondada, 2006), el acto del habla dota de significados las prácticas, lxs sujetxs y los lugares donde se están performando (Butler, 1990, 2006). Entonces, en el habla se reconoce 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, los hoteles 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 llevan a cabo 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 la configuración de los gerontoespacios de las contrasexualidades a través de las prácticas sexoafectivas que realizan, además cómo estas les brindan elementos de identidad, reivindicación y reconocimiento, de tal forma que se identifican como sujetxs sexualmente activxs. La vejez interviene como parte intrínseca del paso del tiempo en ellxs, convirtiéndose en un lugar de agencia y de irrupción en el sistema heteropatriarcal y edadista.

Las contrasexualidades gerontas replantean los estatutos y normas del placer, el deseo y el goce máximo, así inician un proceso de reescritura en sus corporeidades, la cual queda plasmada en los lugares que forman parte de sus prácticas sexoafectivas actuales. El mapeo de los lugares donde mantienen relaciones sexuales o intiman con otrxs, no sólo implica ubicarlos geográficamente, ni qué hacen ahí, sino como sus geografías quedan plasmadas en estos, de tal manera que, son ubicados en el imaginario de Tijuana como lugares donde acuden las vejeces. Aunado a ello, y yendo más a profundidad, la resemiotización de sus corporeidades placenteras que fluctúan entre *eros* y *thanatos*, 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 donde las contrasexualidades logran reescribir y mirar las múltiples posibilidades, también envejecen y la edad se convierte en un lugar subversivo y de agencia desde donde habitan la ciudad. Por lo que, adentrarnos en sus experiencias y procesos de semiotización contribuye a dilucidar la complejidad de las sexualidades, de los placeres y de los displaceres, que quedan plasmados en los lugares donde se sitúan esas corporeidades envejecidas, es decir, en los gerontoespacios.

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

La casa es un cuerpo de imágenes que dan al hombre razones o ilusiones de estabilidad. Reimaginamos 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 en 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 de nuestra vida (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 que, al estar situadas en diferentes contextos y espacios nos permiten conocer el mundo y deja que el mundo nos conozca a nosotros.

Habitar la ciudad es producir mundos desde nuestras corporeidades, estas territorializan la realidad en la que vivimos, desde nuestra casa, el trabajo, los lugares de ocio, el transporte o los servicios médicos. Habitamos la ciudad con todas las geografías que vamos acumulando a lo largo de nuestro curso de vida, desde la infancia, la juventud o la vejez. Estas etapas etarias están atravesadas por el género, la sexualidad, la etnicidad, el estrato socioeconómico y los lugares donde hemos crecido. Por ello, envejecer desde la contrasexualidad, implica configurar los propios gerontoespacios que reflejan la experiencia corpórea y la relación entre los sistemas edadista y heteropatriarcal. La casa es el nodo estructurador de los territorios, mismos que lxs sujetxs configuramos a lo largo de nuestras trayectorias para darle sentido a nuestras vidas. De esta manera, en Tijuana se entretejen territorios que definen las identidades, refuerzan los valores, las memorias y el sentido de pertenencia a los lugares donde las contrasexualidades gerontas depositan su existencia (Claval, 2010; Di Meo, 1999, 2005; Rowles, 1979, 2018). Cuando se habla de habitar, esto implica las relaciones

cotidianas y de socialización estructuradas por el espacio, por los lugares y por sus sentires impresos en estos (Lindón, 2006, 2010).

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

El mundo sensible es el espacio humanizado 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, 1980, 2023).

La casa, aquella materialidad que refiere civilmente a nuestra residencia, contiene muchos pedazos de nosotrxs, es donde nuestra humanidad toma sentido, se semiotiza, se aprehenden en ella las normas del mundo exterior y los afectos de nuestros mundos interiores (Collignon, 2001; Hareven, 2000; Seamon, 2023; Staszak, 2001). 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, nos lee y relea como sujetxs 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, 2016; Chaudhury y Rowles, 2005; Rowles, 2018). Posterior a ello, viene el descanso, el acotamiento de la vida social, la identidad de la abuelidad, el retiro y las pensiones (De Beauvoir, 2016). Sin embargo, las vejeces contrasexuales rompen con esas expectativas, la mayoría no tiene familia consanguínea, no tuvieron descendencia, no tienen cuidadorxs, 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 transsexual, lesbiana u homosexual, frente a las exigencias heteropatriarcales. La casa para ellxs es una extensión de su ser, en ella ven plasmada su vida transgresora y resiliente.

Mi casa es de la bicha rara mutilada. Mi cuevita. Estuve danzando por muchos lugares desde que me fui a Rosarito por eso que me hizo mi familia. Viví 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 ya me conoce, 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. O sea, no soy exuberante, más bien discreta. Además, tengo un hijo que es heterosexual. Entonces no soy muy normal. 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, es muy acogedora. La cocina es donde estoy siempre con mi hijo; aquí cenamos o desayunamos, le hago 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 que 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 de 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, símbolos y significados que mantienen restos de sus cursos de vida (Rowles, 2018; Rowles y Chaudhury, 2005). Por esta razón, lxs entrevistadxs hacen comparaciones con sus primeros hogares, respecto al rechazo que recibieron de la familia nuclear, en sus juventudes, y como lo reivindican con la evocación de sentimientos de calidez, de comodidad, de amor y de triunfo, en su hogar actual. El sentimiento de triunfo sobre el régimen heteropatriarcal se pone en evidencia con la comparación que hace Darío respecto a lo que sucede con su amigo Rogelio, la vejez contrasexual en las familias extensas no puede ser performada libremente, la vigilancia de género controla y limita la vida sexual y social.

Las que ahora son vejezes contrasexuales 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 declara Darío. Tener un 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 que manifiestan las contrasexualidades gerontas dan a la casa un carácter territorial (Rowles, 2018; Seamon, 1979; Visser, 2016), en el que se despliegan la libertad de estar y determinar 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, 2023). Ahí entonces, la geograficidad de reconocer su

cuerpo, sus gustos, sus placeres, sus emociones; a partir de ese lugar, donde el ser se despliega y se imprime. En la casa, lxs sujetxs se encuentra en un constante proceso de regeneración, descanso, alivio, relajamiento y calidez (Bachelard, 2012; Seamon, 2023). Los objetos y materialidades que le dan sentido a la vida cotidiana de las contrasexualidades permiten entender cómo ellas habitan Tijuana. Por ejemplo, cuando Gloria menciona que el vecindario ya identifica su hogar, como la casa de la señora que vende comida, una señora transexual. Darío, menciona que ha colocado en su departamento la bandera gay, justamente en la ventana que da a la calle y de igual manera lo ha hecho Eustolia en su departamento, quien es su vecina.

La residencia va más allá de un sentido de materialidad; es el lugar de refugio de las vejeces cuando enferman como es el caso de Andrea, cuya 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 corresponde a la subjetividad, las sensaciones y las percepciones de lxs sujetxs que le otorgan identidad al primero (Tuan, 1974, 1977; Relph, 1976). Así se puede diferenciar entre casa y el sentido de hogar. En el caso de Andrea, ella 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, la casa tiene ese carácter territorial (Rowles, 2018; Herron, 2018), 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 casa familiar, los límites con el exterior y el sentido de seguridad. La casa como territorio germina a partir del estar, de la apropiación, de la permanencia espacial y temporal de las corporeidades de lxs sujetxs (Bachelard, 2012; Seamon, 2023). 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 que despliegan durante su existencia en ese lugar. Como menciona Seamon (2023), 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. Como menciona Seamon (2023), 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. Así se configura el (su) primer gerontoespacio.

Darío configura su gerontoespacio con sus divas, con sus musas de juventud, desde lo sonoro hasta lo visual. Asimismo, con la forma en la que él se comprende como homosexual en la vejez y su vivencia de triunfo al tener un hogar y una familia, expectativas que en su juventud no creía viables, al igual que Eustolia, Andrea y Gloria. En el caso de Eustolia, la pareja con quien vive tiene veinte años menos que ella, aunque menciona que no se nota, esto queda plasmado: sus corporeidades en amasiato se han apropiado de ese departamento. En la cotidianidad de Eustolia y Martha el sentimiento acogedor de cocinar y convivir en pareja desprende los sentimientos de lealtad, amor y calidez, conformando un hogar lesboparental.

Así pues, la conformación de hogares contrasexuales, en estos testimonios tiene un sentido positivo: su casa como gerontoespacio. Pero, las emociones negativas también delinear el sentido de hogar en las casas, en las cotidianidades de las vejeces contrasexuales violentadas o que tienen 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 afuera 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, nomás porque me empedo. [...] 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 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 devela que la llegada a esta etapa etaria es una pérdida de poder, respeto y reconocimiento (Arber y Ginn, 1996; De Beauvoir, 2016; De Vries, 2015). La toma del espacio, en esta etapa, es importante porque cumple la función del control sobre este y, con ello, el reconocimiento de cada uno de sus habitantes. 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 sentido de pertenencia a su casa; los espacios públicos donde él socializa sí tienen ese carácter de arraigo y apropiación debido al reconocimiento que recibe en estos.

Para las vejeces que se han desprendido el sistema productivo de sus cuerpos, la casa se convierte en el lugar de reposo, goce de sus pensiones, convivencia y reconocimiento familiar, así como un espacio para la contemplación de su existencia a lo largo de sus cursos de vida (De Beauvoir, 2016; Moddy, 2002; Moody y Sasser, 2014). A pesar de ello, Julio ha generado una topofobia en su casa, considerándola una pocilga, esta impresión tiene origen en la violencia que sus hijos ejercen sobre él. Las relaciones de poder que modelan su casa, como territorio, ahora son impuestas por los jóvenes, sus hijos; dichas relaciones evidencian las violencias que 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, 2016; Freixas, 2008). La esposa de Julio se encarga de los cuidados, como las vejeces femeninas han estado destinadas (Ronzón, 2003; Mc Mullin, 1996). Julio manifiesta que su trabajo como proveedor ha terminado,

ya no aporta a las dinámicas de casa, entonces termina siendo excluido, incomodado; luego él busca 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 en el deceso de la movilidad y las actividades sociales.

Estas condiciones de habitar, en las casas, también ponen de relieve el bienestar emocional. En los testimonios recogidos, Pedro y Julio asocian sus casas a un sentimiento negativo, de rechazo, al lugar donde dejan caer su ser, cuando la vida social se ha apagado. A diferencia de los primeros testimonios, ellos no viven en sus casas, la topofobia que han construido entorno a ellas y detona una incomodidad en su ser. Durante las entrevistas se constata la tristeza, la frustración y el coraje.

Pedro asocia su casa con la obscuridad, con lo negro y el desorden. El sentimiento de soledad es evidente en su narrativa, la cual me ha compartido mientras bebía una cerveza y hacía pausas continuas cuando recordaba cómo es su casa. Él idealiza su muerte, desea que esta sea 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 (Garrocho y Alanís, 2016; Ronzón, 2003; Vázquez, 2003). 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 le rescate de las condiciones en que ahora vive. La rutina, esto es, su vida social en bares, cantinas y lugares de encuentro parece que no responde a un impulso genuino; descansar y permanecer en casa son un anhelo presente en él. La muerte en la vejez está asociada al final de los días y al reconocimiento de los momentos más importantes de su biografía, asimismo a los cuidados, la asistencia, atender la enfermedad y las discapacidades que se corporeizan (Rowles, 1979; Vázquez, 2003; Nair, 2005).

Cuando se discute sobre la casa como un espacio nodal de la existencia de los humanos, siempre se hace referencia a tratar de comprender que esta 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 sujetxs habitantes colocamos en nuestros espacios íntimos para entendernos como seres 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 sujetxs, y nuestras formas

de relacionarnos en familia quedan plasmadas 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 que ella expresa en los distintos espacios. Pero precisamente, una de las premisas planteadas en esta investigación plantea que, hay un encuentro consigo mismx por parte de lxs sujetxs, esa intimidad donde pueden ver sus corporeidades y tener esa capacidad de conciencia del paso del tiempo, no sólo a través de la mirada y la lectura de lxs demás, sino de ellxs mismxs. La casa como primer espacio donde lxs sujetxs se percatan que la vejez comienza a territorializarse en sus cuerpos, como se discutió en el capítulo V, y desde donde ahora experimentarán 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 lo tanto, en estos testimonios de las vejeces contrasexuales, 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 en el que habitan sus hogares o comprenden su existencia en estos. 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 que acontecen dentro de esas viviendas les brindan identidad, singularidad, asociadas a lxs sujetxs-cuerpos que se desenvuelven en ellas (Peace et al., 2005; Pijpers, 2020; Rowles, 2018; Seamon, 2023). Las casas identifican a las familias, a 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 besaré con ellas en la banquetta. ¡Ya los curtimos! ¡Ya están curados de espanto!

(Edelmira)

Hombres van, hombres vienen. Joterías afuera 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 estos se relacionan con el entorno en el que se encuentran ubicados (Buttimer, 1980; Peace et al., 2005; Rowles, 1979, 2018; Tuan, 1974). 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 identifican 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 a 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 las personas integrantes 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 que cuestiona la heterosexualidad (Butler, 1990, 2006). Aunado a ello, el hogar contrasexual de Andrea implica un cuestionamiento sobre la educación de las infancias; ella, no solo, ha habitado un cuerpo transitado, sino que ha asumido la parentalidad, como autoridad máxima de una familia rompiendo así con la naturalización del género: papá pene, mamá vulva.

Entonces, hay un vínculo interesalar del cuerpo-casa, donde el primero dota de significados al segundo a partir de sus performatividades, es decir, se proyecta el sentido contrasexual de vivir el mundo en la materialidad de la casa, en sus actividades y afectos como sujetxs envejecidxs, 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 la diversidad sexual e identitaria 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 (Binnie, 1995, 1997; Islas, 2020; Preciado, 2020).

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, los cuales 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 lxs entrevistadxs son formas en las que 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, cuestiona esas formas de integración familiar. Pese a que han sido bien asimiladxs entre sus vecinos; las dinámicas familiares, los valores y significados de sus casas siguen irrumpiendo en el imaginario hegemónico.

Para Jesús, el sentido de familia está conformado por las dinámicas de arrendamiento; los códigos y significados que le dan forma a su hogar parten de la socialización entre homosexuales. A Jesús, la identidad homosexual le genera comodidad, estabilidad y afinidad con sus inquilinos; los códigos de la sexualidad se impregnan 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, en la cuadra donde se ubica la casa de Jesús, esta se identifica por su propietario, Jesús, y por las dinámicas que se generan en ella al tener como inquilinos únicamente a homosexuales; los inquilinos son elegidos por Jesús, con ciertas características 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 los vecinos, como es el caso de Darío, Eustolia y Edelmira. Más bien, esto radica 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 sujetos en su vejez (Rowles, 2018; Pijpers, 2020). Este sentido territorial tiene como punto nodal que los sujetos que habitan sus casas comprendan sus comportamientos y los plasmen en esos espacios, para hacer conciencia del paso del tiempo en sus cuerpos, pero mirados a través de la materialidad y el sentido de experiencia en sus hogares (Rowles, 2018; Peace et al., 2005). Es decir, la forma en que las transexualidades gerontas disponen de sus hogares y se apropian de estos, permite que puedan ver expresadas sus biografías y cursos de vida, por ejemplo, a través de objetos, recursos, memorias, relaciones familiares o relaciones intergeneracionales. Así como las emociones y afectos, que se desprenden de su cotidiano vivir, permiten diferenciar sus hogares de los demás. En el caso de Julio y Pedro, sus territorios están en constante disputa, ellos encuentran el sentido de hogar en el espacio público, por otra parte, en sus casas, las dinámicas se caracterizan por una constante tensión y negociación para lograr ese sentido de familia, comodidad, plenitud, con los que se asocia el estar en casa.

A este respecto, el proceso de queerificación, que inician las casas de las vejeces contrasexuales, es 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 desplegar al ser en la casa, la cual funge como refugio y terruño en el mundo, para así comprenderlo y relacionarse con él (Bachelard, 2012; Giglia, 2012; Tuan, 1974, 1977). Entonces, la casa no es un espacio donde sólo ocurre lo íntimo o donde la vida social de lo público no pasa, todo lo contrario, existe una relación intrínseca y honda con ese mundo exterior, con el que se negocia, donde los cuerpos de los sujetos son formados y modelados por los sistemas hegemónicos, que dan por resultado las hexis corporales (Bourdieu, 1999; Preciado, 2020). Sin embargo, desde los hogares también se contravienen esos sistemas de la heteropatriarcalidad instaurados en el Estado, las políticas, la economía y 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, 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; si las contrasexualidades tienen mayor visibilidad durante su juventud y también presencia en las

ciudades, en los lugares de comercio y ocio; entonces, algunas vejecece contrasexuales mantienen esa viabilidad en los barrios, los hogares y 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, producir imágenes y delimitar las rutas por las que conducimos nuestras vidas para existir y dialogar con lxs demás (Buttimer, 1980; Heidegger, 1994). Arraigarse a un lugar implica tiempo, al igual que articular los territorios personales (Buttimer, 1980; Seamon, 1979). 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 entretajan con ella y sus geografías.

El territorio es la extensión espacial que cohesiona las prácticas de lxs sujetxs, vertiendo en él sus costumbres, aspiraciones, creencias que dan sentido a su existencia (Claval, 2002; Di Meo, 1999, 2005; Lindón, 2011; Raffestin, 2007). La dimensión territorial se constituye mediante elementos en común, como sujetxs atravesadxs por ciertas categorías sociales, que significan los lugares y lo integran con una red de normas, valores y símbolos que brindan cohesión e identidad como comunidad. Al mismo tiempo, en las corporeidades de los habitantes del territorio se inscriben 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 (Claval, 2010; Di Meo, 2005; Lindón, 2006, 2011), 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 (Lindón, 2010; Relph, 1976; Seamon, 2023).

De esta manera, para lxs entrevistadxs, su casa es el nodo desde donde tejen el territorio que configuran en Tijuana, mismo que se extiende al 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 LGBTIQ+ de Tijuana, esto tiene que ser agradable, si no qué 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.

(Antonio)

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 cuando 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 voy 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 p' 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 y se pueden mover, pero siempre se encuentran en un lugar (Dardel, 1952; Lindón, 2011), con el que interactúan, en el 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 delimitan los territorios de las contrasexualidades, su identidad y el reconocimiento de sus estructuras familiares y las expectativas, todas estas dotan de sentido esos lugares.

El sentido de geografías laborales está enfocado en la experiencia, más que a un mapeo, a lo que llamo: geografías. Las geografías laborales de Antonio y Eustolia, como una forma de asumir sus identidades como gay y lesbiana respectivamente, contribuyen a reconocerse, reivindicarse y a la performatividad de la edad como parte de un diálogo con el mundo. Existe entonces, un vínculo y arraigo emocional y sentimental, del paso del tiempo, en esos lugares (Buttimer, 1980; Rowles, 2018; Seamon, 2023). Por una parte, la topofilia generada por Antonio al estar en un lugar con un sentido gay, de comodidad, de prácticas sociales que terminan en la ida al café Yei, ubicado en la Avenida Revolución. Empero, para Eustolia, su performatividad, como mujer lesbiana, implicó una irrupción en un espacio que forma parte de su vida, con el paso de los años, la sensación de incomodidad y de hostilidad con sus compañeras y compañeros se ha matizado y ha complejizado 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 estos integran las complejidades espaciales a sus vidas para poder entenderse. Por lo tanto, Antonio, Eustolia y Gloria generan un impacto en los lugares que añaden a sus geografías en la vida cotidiana. En el testimonio de Gloria es evidente que la práctica religiosa es importante para entender su identidad y poder sobrellevar su enfermedad corporal, producto de las intervenciones estéticas realizadas 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 la exclusión de sus familias, o del estigma sociocultural basado en los valores religiosos (Bárcenas, 2014; Islas, 2018). La educación religiosa está muy 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 con alguna otra práctica religiosa (INEGI, 2020). Entonces, las prácticas religiosas constituyen parte importante de la forma de entender la vejez, en tanto que, también contribuyen a mitigar las afecciones de las enfermedades, de las violencias exteriores y del acercamiento a la muerte (Swarts 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, 2015).

En este sentido, las geografías en los espacios religiosos implican momentos de sociabilidad, de irrupción, de diálogo entre el cuerpo contrasexual, la práctica espiritual y el mundo heteronormado. La presencia de las contrasexualidades en las iglesias católicas lleva en sí una disputa por la naturalización del espacio, por su ocupación y una forma de reivindicación, apropiación y arraigo que subvierte y transgrede desde las corporeidades (Bárcenas, 2014; Islas, 2020). Pedro y Gloria asocian sus prácticas religiosas con un proceso de desestigmatización de sus cuerpos contrasexuales, cuerpos que no empatan con la heterosexualidad reproductiva; y desde la teología, Dios y la Virgen, como autoridades, son quienes limpian y drenan los sentimientos de culpa y vergüenza que el sistema cultural, desde los valores religiosos, ha impregnado en ellos.

Estos espacios en los que se juega el diálogo por la inclusión y el reconocimiento, pero, sobre todo, son parte integral de la forma de entender el envejecimiento desde la contrasexualidad; de igual modo, está la contraparte: la incomodidad, el malestar y 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 a poco 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 calmar el dolor. Voy cada tres o cuatro semanas.

(Gloria)

Cuando voy al banco o a recoger la pensión, no puedo ir en faldas o con 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 estas (Aguirre, 2020; Preciado, 2020). A pesar de esto, las geografías de Gloria y Andrea, mujeres transexuales, configuradas en espacios institucionales implican violencias a sus identidades y corporeidades. La transfobia inicia desde el no reconocimiento del nombre de las mujeres *trans**, Gloria y Andrea son desdibujadas, en el presente las transportan al pasado de una onomástica que les desagrada. En sus cuerpos territorializados, con el llamado desde el *dead-name*, que refiere al no respeto por su nueva identidad y nuevo nombre, existe una batalla con el heteropatriarcado que pretende reterritorializar lo que ya ha quedado fuera a través de 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 son los 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, permanencia y hegemonía sobre las corporeidades (Edelman, 2005; Islas, 2020; Johnston, 2016; 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 y ahora como mujeres envejecidas demandan atenciones y servicios, dejando ver la poca o nula preparación para atender estas experien-

cias. 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, en los servicios médicos, los servicios de atención ciudadana e inclusive en las residencias para personas mayores, asociándola a la abuelidad, al matrimonio y 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 credencial 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 vivirla. Asociar a la persona envejecida con 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 (Kimmel, 2015; Pijpers, 2020), como se puede dar en el caso de Pedro y Edelmira. El sentimiento de extrañeza, imposición y rechazo cuando Edelmira se asume como lesbiana o 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, 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 que toma Jesús de no realizar las compras en el supermercado local, donde se espera que los valores familiares tradicionales se reproduzcan.

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 en dichos lugares propician que se entretejan redes simbólicas que favorecen la cohesión y brinda sentido a sus vidas, en Tijuana. Es decir, las territorialidades son esos elementos simbólicos, emocionales, sentimentales de las geografías de lxs sujetxs (Lindón, 2010; Relph, 1976; Seamon, 1979), las cuales se vinculan y entretejen para conformar sus geografías de la vida cotidiana. Las territorialidades permiten que los lugares donde acontece la vida, que no están físicamente continuos, mantengan una cohesión sentimental y emocional para lxs sujetxs, lo cual le da sentido y forma al territorio (Di Meo, 1999, 2005; 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 la Plaza Santa Cecilia, de la que se ha hablado en el capítulo anterior, la cual es crucial para entender la vejez y el proceso de envejecimiento.

No es posible comprender los territorios de las vejeces contrasexuales como pequeños hologramas individuales sino más bien estos mantienen relaciones con otras escalas espaciales y territorios (Di Meo, 1999, 2005; Raffestin, 1993; Sack, 1997). Por ejemplo, lxs entrevistadxs tienen puntos en común que convergen en la conformación de la estructuración de sus territorios, tal es el caso de la iglesia, que en el imaginario de los valores católicos y socioculturales existe una exclusión hacia las diversidades sexo genéricas. Sin embargo, el proceso de sexualización en Pedro, Gloria y Eustolia ha propiciado una reapropiación de ese discurso y así han logrado 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 y de servicios médicos que mantienen expectativas de vida respecto a la vejez; pero a través de los testimonios recogidos damos cuenta de 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 el cual Tijuana ha modelado como parte de su ser como ciudad cosmopolita.

En este sentido, cuando se habla en esta investigación sobre los territorios y las territorialidades de las vejeces contrasexuales, esto implica hablar de las cotidianidades que se entretajan con el *fluir* de la urbanidad (Lindón, 2006, 2010). Las materialidades de los lugares se vuelven simbólicas, sentidas, experimentadas, subvertidas y replanteadas, así como también queerificadas, cuando la vejez encarna en esos cuerpos abyectos para dejar su huella por el mundo (Dardel, 1952; Lindón, 2011), creando sus propios gerontoespacios desde donde se comprenden ellxs mismos en el mundo. La vejez no es una categoría social que suponga la unión o la politización de lxs sujetxs en torno a su contrasexualidad, aunque 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 de una forma de envejecer distinta a las expectativas y relojes sociales, tan esperados para constituir una identidad de acuerdo con cada etapa etaria (Peace et al., 2005; Orel y Fruhauf, 2015). Entonces, la vejez en las contrasexualidades se adhiere como una categoría más de subversión y resistencia que dinamita las estructuras socioculturales de la sexualidad, la identidad, el placer, el género y las implicaciones que ello supone, como la conformación de familias y los valores que se implantan en los hogares.

Episodio IV.

¡Gerontitud Divino Tesoro! La vejez que rompe
los clósets edadistas, sexuales y patriarcales

*Es urgente e imprescindible en el siglo XXI una rebelión
de cuerpos, no limitada a asignaciones identitarias,
una rebelión común, que podríamos denominar revolución somática,
frente a los sistemas policiales de género, sexo, sexualidad, raza y
normalidad corporal que prevalecen en las democracias occidentales.*

Paul B. Preciado

Conclusiones. Nunca se vuelve al clóset: la politicidad corpórea de lxs gerontes contrasexuales

*El niño, el adolescente tienen una edad.
El conjunto de prohibiciones y deberes a los que están obligados.
Al llegar a adultos, no lo pensamos,
nos parece que esa noción no se aplica a nosotros.
Supone que uno se vuelve hacia el pasado e interrumpe las cuentas cuando,
tendidos al futuro, nos deslizamos insensiblemente de un día a otro,
de un año a otro.*

Simone de Beauvoir

¿Volver al clóset en la vejez?, es la pregunta que a lo largo de varios años me he hecho, hacia dónde nos dirigimos las generaciones contrasexuales, ahora que tenemos más visibilidad, mayor empoderamiento y derechos políticos. Por ello, este cuestionamiento que 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.

La contrasexualidades gerontas al no estar en el ojo del comercio ni del actual consumo LGBTIQ+, acalladxs por las voces de lxs activistas jóvenes, esto no significa que las vejeces estén de nuevo en el clóset. Todo lo contrario, siguen surcando caminos politizados y transgresores desde sus casas o espacios de socialización para las generaciones venideras. La no ocupación central del espacio social público, como lugar de politización, no debe referir a un ‘enclosetamiento’, más sí debe abrir la mirada para reconocer otros lugares de enunciación surcados por las vejeces contrasexuales desde sus corporeidades y el paso del tiempo, desde sus casas no heteronormadas y sus prácticas sexoafectivas, tal como se ha confeccionado en esta investigación. Las contrasexualidades gerontas están en todas partes, quizá nuestro sesgo edadista y viejista no nos permite ampliar la mirada.

En la elaboración de esta investigación me encontré con estereotipos y estigmas en torno a la vejez por parte de las contrasexualidades jóvenes; parece que la juventud es la única forma del cuerpo en la que las contrasexualidades se pueden politizar, en la que se puede obtener más visibilidad, tener acceso a socializar y efectuar las prácticas sexoafectivas y placenteras libremente. Entonces, el clóset para las vejeces, 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 gerontes contrasexuales de la ciudad de Tijuana se han diluido los esfuerzos, las violencias, las luchas, lo lúdico, las transgresiones y los triunfos de las generaciones anteriores.

Sin embargo, la respuesta sigue siendo: “no se vuelve 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 geografías corpóreas que envuelven las narrativas entretejidas 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, apropiárselos y dotarlos de un sentido transgresor. Las charlas que tuve con Antonio, Andrea, Jesús, 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*, 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, permanente 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 campo de batalla que desestabiliza las ideas, las normas y reglas que deben seguir, al dar cuenta de sus necesidades médicas, fisiológicas y sexuales. No puedo ocultar el impacto de los trazos de las rutas de lxs gerontes

que entrevisté, estos fueron 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. Esta materialidad arrugada, con canas, calva y con expresiones del paso del tiempo en sus funciones metabólicas; todo ello es precisamente lo que la hacen transgresora y política 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, aún sigue rompiendo estructuras cis-patriarcales basadas en la naturalización del género, sobre todo, la narrativa corpórea es suficiente para elucidar la artificialidad de la vejez cuando se caracteriza como homogénea.

Los trazos que se enmarcan en los cuerpos gerontes 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 performarlos desde un cuerpo abyecto, los 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, a lo largo de esta investigación vislumbro que su evolución y transformación insta al miedo, que en muchas de las narrativas el proceso fue una vorágine. La vejez tiende 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, la vejez se vuelve contrasexual, se queerifica en los cuerpos que la encarnan, los cuales 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 mostró y en el que me llevó de la mano a través de su narrativa. Las estrategias para seguir siendo se-

xualmente activx, las cuales fueron mostradas en las narrativas de Pedro, Gloria y Darío, quienes exploran en sus cuerpos los límites del placer y el orgasmo, y 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 las prácticas, tan bien aprehendidas, son el remedio infalible para el deleite visual o carnal. El cuerpo envejecido 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 el clóset, se muestra a la luz, aunque velada por un viejismo al que hace frente.

De ahí que, cuando pregunto *¿dónde están las vejeces contrasexuales?*, la respuesta es “en todas partes”, sus cuerpos delatan el paso del tiempo y la pertenencia a una cohorte, estos son elementos disruptores que indican su presencia, no están escondidos; más bien siguen abriendo brechas, tal como lo han compartido lxs colaboradorxs 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 la vida cotidiana, de las contrasexualidades gerontas, el cuerpo subvierte los cánones: desde la casa, los espacios de socialización y en las prácticas sexoafectivas, así como en las formas de realizarlas.

El envejecimiento contrasexual se encarna y se performa en sus actos sexuales, en el ejercicio de su placer, en sus presentaciones sociales y la conformación de su familia. El impacto político y comercial de las identidades LGBTIQ+ pierde de vista a quienes abrieron esa brecha, ellxs han envejecido y 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, practican la sexualidad, esta vida social no muere, no perece, está activa y se transforma, como se ha analizado en el capítulo V. 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; en esta etapa, las contrasexualidades siguen erigiendo su identidad sexual. La sexualidad es una expresión de relaciones de poder (Bersani y Philips, 2009; Foucault, 2009;

Weeks, 2012), por ende, 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 lxs participantes 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; donde 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, 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 ha sido uno de los planteamientos para confeccionar esta investigación, a lo largo de este texto se dilucidó que las narrativas corporales se gestan desde los lugares, donde se ejerce, y los diálogos que se establecen con los otros cuerpos. Replantear que, las posibilidades del placer en las corporeidades son múltiples y se dilucida al atravesar la vejez, el cuerpo viejo y su performatividad respecto a las pulsiones sexuales. Tal como, el displacer en Pedro al sentirse satisfecho con solo observar el acto sexual y 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, los hoteles o 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 la existencia de condiciones que varían e intervienen en la forma de consti-

tuir las geografías, tales como las condiciones socioeconómicas, el capital cultural, la educación y los ingresos. Las condiciones materiales existentes en sus casas también influyen en su bienestar emocional, sus expectativas de vida y su 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 no solamente en la arena de lo público se constituyen las contrasexualidades. Lo privado, la casa o lo doméstico también instituyen espacios de socialización y politización, donde se pueden observar los procesos de territorialización de la heteronormatividad o lo *queer* que pueden estar en disputa en el caso de las vejeces contrasexuales cuya funcionalidad haya disminuido por diversas situaciones como la enfermedad o la discapacidad. Este tema deja abierta la ruta para indagar en las realidades de las vejeces contrasexuales que no se encuentran con facultades óptimas para tener movilidad espacial y social, probablemente los casos de Andrea y Gloria se van acercando a dichas condiciones debido a la enfermedad. En el caso de Pedro y Julián, el malestar emocional que padecen parece indicar la existencia de condiciones negativas que impiden un bienestar emocional. En consecuencia, la reflexión apunta a señalar cómo habitar la casa en dichas condiciones, asimilar la vejez y su asociación con algún grado de dependencia.

En este sentido, otros aspectos que emergieron durante la investigación son la discriminación y las violencias hacia las vejeces 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 cuando el fenotipo es extranjero se convierte en un privilegio, desde el cual ser geronte no es motivo de discriminación. La frontera que se 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 se valora positivamente su vejez. La presencia de estadounidenses o extranjeros caucásicos en Tijuana forma parte de su paisaje; para la población LGBTIQ+, 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 ellxs 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 morbos, el viejo verde.

Precisamente, en esa Tijuana hipersexualizada, migrante y cosmopolita, se añaden las voces de las sexualidades transgresoras gerontas a la complejidad urbana. Sí, existen las vejeces 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, frente a 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 ellxs, las cuales les dotan de una identidad propia de la vejez, lo que propicia que esta área de la ciudad de Tijuana sea identificada como vieja LGBTIQ+, los códigos de comportamiento logran diferenciarse de la Avenida Revolución. Entonces, la performatividad de la vejez, la sexualidad y las identidades modelan los lugares y los configuran para diferenciarlos de la naturalización del espacio heterosexual y efebocentrista.

Tijuana, la ciudad donde la sexualidad forma parte del paisaje urbano, al paso de las décadas, las sexualidades diversas lograron acuñarse. Y en ese mar de vitalidad nocturna, de espacios de ocio, bares, *table dance*, burdeles y 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, la pobreza de su infraestructura, de pocas luces y de trabajo sexual. Esta realidad es una expresión de esa politicidad del cuerpo viejo, irrumpir en los relojes sociales heteronormativos de las identidades de lxs viejxs. Las identidades contrasexuales se performan y se apropian de dichos lugares, ejerzan o no su sexualidad, la impronta está colocada en visibilizar otras posibilidades de envejecer.

En los testimonios, la vida nocturna y los bares son una opción cuasi única para la sociabilidad y visibilidad de las capacidades eróticas y afectivas. Es importante, cuando menciono como las narrativas corporales integran tiempos y espacios de los cursos de vida que permiten a las contrasexualidades gerontas 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 geografi-

ciudades del pasado delimitan y forman las narrativas corporales para permanecer y experimentar los lugares en el ahora. Es decir, para lxs entrevistadxs, ir al bar, a las cantinas o a los baños de vapor ha formado parte de su identidad; en la vejez replicar dichas prácticas espaciales dilucida que es una narrativa corporal, tan introyectada, que su corporeidad sabe cómo moverse, cómo dialogar, cómo introducirse.

Además, la performatividad de las corporeidades de las vejeces contrasexuales delimita los espacios en los que se sienten cómodas, 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, no como materialidades únicamente, sino en un sentido de vivencia e identidad. De ahí que, ese sentido contrasexual que corresponde a la vejez encarnada y performativa se plasme en los lugares, en los gerontoespacios, que derivan en los adornos, la música, las amenidades y también en la luz tenue que brinda cierta atmósfera a estos lugares, en la discreción; es la rugosidad de sus años de juventud, en pleno contexto de represión y violencia hacia ellxs.

En este sentido, la población geronta LGBTIQ+ contribuye a las dinámicas urbanas de Tijuana, pues contar con un pequeño geronto-territorio contrasexual es una peculiaridad entre las grandes ciudades de México. A diferencia de lo que ocurre en la Ciudad de México, donde los lugares para las vejeces contrasexuales están desapareciendo, como es el caso del Oasis y el Viena, espacios tradicionales desde los años sesenta que ya no están, estos brindaban un lugar a las clases medias y populares. El bar El Piano, ubicado en la Alameda Central, fungió como lugar de reunión para homosexuales gerontes con poder adquisitivo considerable, este dejó de dar servicio a principios del milenio. De aquella emergencia de lugares, donde las relaciones intergeneracionales contrasexuales se daban cita, también podemos mencionar El Almacén y El Vaquero, ubicados en la Zona Rosa, que siguen sobreviviendo en medio de una mixtura de identidades LGBTIQ+, 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 LGBTIQ+ están emergiendo. Hay cantinas como la Priscila o discotecas como El Caudillo's, que se alejan de los ideales comerciales de lo LGBTIQ+ 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 y ochenta de las juventudes politizadas LGBTIQ+ que germinaron en esos espacios. El sentido de lo *geronto* se ha espacializado, ha quedado impreso 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 que se apropió de la plaza ha envejecido también y ha devenido una identidad *queer*, rara, extraña, que rompe con la comercialización del gay, de la lesbiana o de las Drag Queens, pero todavía 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/geronto-territorios, subvierten el régimen heteropatriarcal, siendo el motor de la queerificación de Tijuana en la vida cotidiana del hogar, de las familias y los valores morales. La casa, como territorio, es una expresión de sí mismx y de quienes la habitan, es un refugio donde existe una afiliación emocional, de privacidad e intimidad, donde el ser se despliega y todo lo que lo integra es plasmado en la materialidad de su morada.

Los testimonios expresan cómo han configurado sus territorios en sus casas que, son expresiones de su ser, 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, dando cuenta de la pluralidad del envejecer. Las contrasexualidades viejas no están reunidas en un asilo como The Center en San Diego o Vida Alegre en la 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 estén politizados, no estén agrupados para abogar por su visibilidad y cuestionar sobre sus derechos y las carencias que les aquejan, pero sí logran desestructurar y sublevar los cánones de una vejez homogénea, de las dinámicas tradicionales

de los hogares y promover la conformación de familias integradas por amigxs, que han compartido con ellxs las desavenencias del régimen heteropatriarcal a lo largo de sus biografías.

Las casas de las vejeces contrasexuales son esos diálogos con el mundo, con la ciudad, con el vecindario, en ellas se muestran las narrativas corporales contrasexuales; también ahí están colocados sus deseos, placeres y orgasmos; al igual que las emociones de felicidad, alegría y esperanza. Asimismo, la casa como refugio de las violencias institucionales, médicas o la violencia de la comunidad vecinal como en el caso de Andrea; o aún más, la violencia y estigmatización de parte de las juventudes contrasexuales, esta última muy cuestionable. La casa también es ese espacio de tranquilidad 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 y así no preparar el cuerpo para el desgaste de la vida urbana que implica transportarse o lo apabullante que puede ser la vida acelerada (Rowles, 2018; Pijpers, 2020).

La estadía en casa no es un retiro de la vida social o erótico afectiva, estas se siguen reproduciendo en diferentes contextos y escalas. La casa se vuelve cómplice de lxs amantxs 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 y Edelmira, de los afectos en público que permiten reconocer que ahí viven los viejes raras, pero que han logrado incluirse en el paisaje cotidiano de la cuadra donde viven. La vejez sí implica un desgaste que se enfrenta al 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, los afectos, 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 esta (Bachelard, 2012; Buttimer, 1980; Heidegger, 1994). De igual modo, las connotaciones negativas sobre la casa son una expresión espacial de los miedos y las sensaciones pesimistas del ser, como Julio y Pedro lo han compartido. La soledad en 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 la vejez. La casa igualmente

está cargada de esas emociones que las identifican entre el caos y la nada, la oscuridad y la desesperanza. Estos dos entrevistadxs, Julio y Pedro, 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, el cual tiene sentido por donde estamos y somos, la lectura sobre él se vuelve un diálogo con ese contexto socioespacial en el que está inserto; entonces la geograficidad adquiere importancia, pensar en esa espacialización de lxs sujetxs, ya 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, 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, 2006); pero configuran el paisaje cultural de la ciudad. La vejez como una experiencia del ser humano también deja huellas y replantea dichos, estigmas y prejuicios; no ser visibles o hacerse la 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, que se niegan a reconocer que lxs sujetxs todavía experimentan 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.

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 geografías. Cuando propuse esta investigación, preferí dejar aparte a les activistas LGBTIQ+ viejes, dicha decisión la tomé considerando que les activistas tienen una forma política y consciente de tomar el espacio, a diferencia de aquellxs que no pretenden discrepar conscientemente del régimen heteropatriarcal, ni cambiar estructuras de manera militante. 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 lo hago desde las casas y los lugares de encuentro, donde las vejeces contrasexuales se han apropiado de 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 para 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 busca ampliar el espectro analítico de lxs sujetxs politizadx por el ejercicio mismo de la sexualidad, que no se limita a la arena de lo público ni de 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, esta última es una expectativa en el activismo.

Por eso, el cruce con las geografías contrasexuales ha sido importante, principalmente para observar cómo las corporeidades mueven y activan los significados sexuales, eróticos y placenteros para configurar espacialidades. Las geografías contrasexuales amplían la visión de las diferentes identidades LGBTIQ+, incorporando otras prácticas sexoafectivas y placenteras que irrumpen con el sistema heteropatriarcal, tales como: la asexualidad, la heterosexualidad flexible o la libre fluidez del placer en los espacios íntimos independientemente de la heterosexualidad. Estas prácticas también son articuladoras de espacios,

lugares y paisajes que contienen una politicidad que permite visibilizar otras realidades acalladas por los sistemas hegemónicos.

Las perspectivas culturalista, humanista, fenomenológica y geográfica han permitido plantear esta investigación, como resultado del desarrollo de una geografía contrasexual y los cimientos para la emergencia o solidificación de una geografía del envejecimiento o gerontogeografía. La interdisciplinariedad de los campos de estudios nos permite entablar vínculos hondos para complejizar y comprender más los procesos socioculturales. Tal es el caso de lxs gerontes contrasexuales y la espacialidad intrínseca que se ha territorializado en sus corporeidades a lo largo de sus cursos de vida. Entonces, las geografías del envejecimiento deberían atender este proceso sociocultural, biológico y político anclado en la urdimbre de tiempos y espacios que problematizan las condiciones en que envejecen lxs sujetxs.

Por esta razón, esta investigación transdisciplinaria traza brechas para ampliar los horizontes desde donde podemos observar estas realidades, tan poco atendidas en las ciencias sociales y humanidades, principalmente desde América Latina. Precisamente, la mirada culturóloga me ha permitido plantear estos diálogos transdisciplinarios desde diferentes aristas con el fin de dilucidar las desigualdades espaciales, políticas, económicas, sexuales y de género a las que se enfrentan las vejeces contrasexuales. Además, así cimentar los dos campos de estudio dentro de la geografía humana, geografías contrasexuales y del envejecimiento, las cuales aportan, sin lugar a duda, a los estudios del envejecimiento y de las realidades LGBTIQ+.

En este tenor, muchas de las investigaciones desde los estudios del envejecimiento, de la sexualidad y de identidades LGBTIQ+ no han reparado en la espacialidad, ni han considerado la edad como una forma de semiotización, que estructura códigos, símbolos y significados de la realidad territorializada en las corporeidades. Precisamente, la cultura espacializada es un elemento autónomo dentro de las estructuras sociales, al igual que la política o la economía, permite analizar cómo se gestan los sistemas de interacción entre sujetxs y sus posicionamientos que devienen luego en procesos de semiotización de sus corporeidades y sus espacialidades y reflejan las estructuras en las que se encuentran insertxs y de igual modo las modificaciones que ellxs realizan.

Por ello, la gerontología social crítica y los estudios del envejecimiento han comenzado a desarrollarse, recientemente, como campos de investigación, principalmente en México y América Latina, atendiendo un esquema homogéneo de la vejez, pasando por alto que, el género atraviesa esas relaciones de poder que

lxs sujetxs van complejizando en el transcurrir del curso de vida (Arber y Ginn, 1996). En esta brecha, la investigación que he realizado encuentra un camino de desarrollo para reconocer cambios en los aspectos de las vejeces 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* permite reconocer que envejecer es un proceso múltiple, 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 y los estudios del envejecimiento, conocer estas realidades sexo genéricas permitiría que la atención a las necesidades de dichas poblaciones sea cada vez más visible y loable para impulsar políticas públicas. Cuando propongo el concepto de gerontoespacio abogo por 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 casas-hogar, hospitales, clínicas o bien en espacios institucionales; más que por su estructura material y arquitectónica, si bien es importante replantearse en esos términos. Así como, reconocer los gerontoespacios como creación propia de lxs sujetxs gerontes, como una forma de expresar sus vivencias y horizontes de vida.

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 son temas recurrentes en el contexto en el que fueron educados lxs entrevistadxs, han sido cuestiones importantes para reconocerse como contrasexualidades, al mismo tiempo para prepararse a la inminente asociación de la vejez-muerte. En Tijuana, no había ninguna iglesia cristiana o católica incluyente con las contrasexualidades hasta los años ochenta y mediados de los noventa es que la Iglesia de la Comunidad Metropolitana tuvo esa apertura.

Aunado a ello, la vejez me permite pensar y reflexionar sobre las geografías históricas contrasexuales, el reconocimiento de aquellxs que iniciaron el camino para que el arcoíris resplandeciera, tales como los primeros movimientos LGBTIQ+, los primeros espacios, las trayectorias de lucha y las 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, su encarnación y las formas en que esta es concebida por cada unx de lxs protagonistas de esta investigación, me ha llevado a preguntarme sobre el futuro de las vejeces de mi generación, de quienes hoy tenemos treinta

años. Hace treinta años, los homosexuales y las transexuales, a la edad que tengo, ya eran consideradxs viejxs, 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 vejezes activas y asimiladas. Por ello, para mí ha sido importante y casi un compromiso académico, conocer a las vejezes que anteceden a mi generación y a las generaciones nuevas, con el fin de reconocer sus luchas, sus violencias y sus triunfos porque de ellxs hemos constituido y gozado hoy por hoy.

Finalmente, como lo menciona Eric Dardel (1952), los seres humanos somos espaciales y temporales, transformamos 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 nosotrxs al experimentarlo. Entonces, envejecer es una experiencia situada, espacial, 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.

Epílogo. Preludios del envejecer contrasexual en el siglo XXI. Millennials y Centennials en camino a la gerontitud

*Esos adjetivos no hablan de los ojos de los homosexuales en sí,
sino de cómo la sociedad establecida nos mira:
somos parte de ella, sobre todo de su clase media,
y a la vez la contradecimos:
resultamos sus beneficiarios y sus críticos.
Voluntaria o involuntariamente al decidirnos ser como somos,
lo hacemos contra ella y colaboramos a su disolución.*

José Joaquín Blanco

En 1979 José Joaquín Blanco publicaba *Ojos que da pánico soñar*, un ensayo-manifiesto sobre la apertura, politización y visibilidad de aquellos hombres que aman a otros hombres. Este trabajo de Joaquín Blanco (1979) crítica a la sociedad de clase media que se incomodaba por el acomodo de los jotos en la sociedad. En el ensayo, José Joaquín Blanco reivindica la performatividad de los jotos para dar cuenta de sus estilos de vida, de sus proyecciones y expectativas como parte de una sociedad mexicana que comenzaba a reestructurar sus valores morales, éticos y hasta políticos con el fin de tolerarlos.

Este ensayo mermó en las formas de representación de las sexualidades diversas porque crítica las diferencias de clase, quiénes tienen derecho a la visibilidad y a la legitimidad de sus formas de amor, de sus expresiones corporales eróticas y afectivas. Aquel ensayo de 1979, publicado en el semanario *Uno más uno*, representaba aquella generación de *lxs hijxs del Milagro Mexicano*, en cuya adultez y juventud estaban siendo politizadas al tomar las calles, no sólo pensando en la protesta sino en el quehacer cotidiano. La politicidad de sus cuerpos se deja ver en los diferentes posicionamientos, en las batallas emprendidas por dejarse ver, permitirse ser y estar y apropiarse de sus espacios.

Esas juventudes, de los años setenta y ochenta, ya han envejecido, en sus cursos de vida han desestructurado sistemas cis-heteropatriarcales, de ello gozamos quienes hoy nos encontramos en la adultez, adultez joven y juventud. Los beneficios y privilegios que vivimos las contrasexualidades actuales son resultado de luchas y batallas, que en muchos casos seguimos librando.

A lo largo de mi formación, he abogado por ampliar la mirada hacia otras formas de transgredir el sistema heteropatriarcal, más allá de la militancia o el activismo, prestando atención a las cotidianidades de lxs profesorxs, lxs estilistas, lxs trabajadorxs sexuales, lxs amxs de casa, meserxs, policías, etc. Estamos en todas partes, y nuestra performatividad también genera esos cambios en las escrituras de un sistema hegemónico que nos ha semiotizado (Preciado, 2020). En el transcurso de esta investigación planteé esta premisa: la vejez contrasexual también es un lugar de enunciación y de batalla, que sigue transformando la realidad de las otredades del sistema heteropatriarcal.

En los años setenta, la primera generación politizada de homosexuales fue la pesadilla de la moral cisheteropatriarcal. Esta misma generación ahora está labrando la tierra para las nuevas generaciones contrasexuales y pareciera que sigue dando pánico soñarlas. Porque, finalmente, en nuestro sistema la vejez es un estigma, una dolencia y un reflejo de no seguir estando en el centro de atención (De Beauvoir, 2016). Sin embargo, esta transgresión desde sus cuerpos envejecidos, sus casas, sus territorios y sus prácticas sexoafectivas también nos vislumbra que la vejez es otro estadio de la vida donde se sigue experimentando y desde el cual se sigue construyendo el mundo.

El envejecimiento en México es acelerado; según el INEGI (2020), el 14% de la población tiene 60 años o más, de la cual 38% se encuentra laborando formalmente, frente a un 31% que está jubilada y pensionada. Como lo planteé en el capítulo II, estos datos mantienen matices en los cursos de vida y los lugares en que habitan. ¿Qué porcentaje de la población contrasexual está jubilada o mantiene un trabajo remunerado con el que pueda sostener su vida y sus redes de apoyo? Como pregunta, para futuras investigaciones, el curso de vida influye en la configuración de la calidad, el bienestar, las carencias y las necesidades que se ven proyectadas en los gerontoespacios. Estas precariedades están asociadas a las complejas historias de vida y los momentos coyunturales que he podido plantear en esta investigación. Los gerontoespacios son una expresión del déficit de ciudadanía de las personas gerontas, y no sólo materialmente, sino también desde las condiciones ambientales, del estar y del ser en las ciudades y en el país. El déficit de ciudadanía entendido como la falta o carencia en la cobertura de los derechos fundamentales que el Estado debe atender en toda la población (Damián, 2019).

Entonces, aquí vemos una coyuntura de reconocimiento, visibilidad y politicidad de las contrasexualidades frente al envejecimiento. Esto me lleva a plantear las realidades de las poblaciones LGBTIQ+ de millennials y centennials

que estamos a mitad del camino, pero que tenemos la ventaja de la ventana y la mediatización de una cultura que comienza a ser asimilada en el sistema cisheteropatriarcal.

De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y Género del INEGI (2020), nuestro sector poblacional representa el 5.1%, contabilizando a partir de los 15 años, es decir más de cinco millones. Esto quiere decir que, hay más visibilidad; la cual se ha logrado gracias a los cuerpos vejados y perseguidos, en una constante lucha por parte de las cohortes de la generación de *lxs hijxs del Milagro Mexicano*. También, basándome en estos datos del INEGI (2021), el 53.7% de la población LGBTIQ+ pertenece a la generación centennials, nacida entre 1998-2005. Por lo que, el 46.3% de la población restante pertenece a la generación millennials, nacida entre 1980 y 1998, así como generaciones anteriores a esta. Ahora bien, estas generaciones visibles, politizadas, con capacidad de agencia cultural, política y económica serán las vejezes dentro de treinta años, es decir, están a mitad del camino.

Las estimaciones para el año 2050 calculan que, la población geronta en México representará más del 20% de la población total (COLEF, 2016; Ham et al., 2017; UNAM, 2017). Las implicaciones en materia de salud, vivienda, derechos humanos y asistencia política tienen que ser pensadas desde las políticas públicas porque ante la diversidad geronta se tendrán que atender asuntos diversos. Y desde este punto, es importante, comenzar a plantearnos como juventudes y adulteces contrasexuales sobre las condiciones en que nuestra vejez será vivida en términos de sustentabilidad económica, política y sociocultural. Porque, si bien, como lo discute Ham (COLEF, 2016) el sistema de pensiones se verá sobrepasado (Ham et al., 2017), aunque las empresas privadas estén implementando fondos de retiro; las precarias condiciones laborales de las juventudes tienden a oscurecer el futuro, aún más, en el sistema de salud.

Entonces, ¿por qué no nos cuestionamos nuestra vejez? ¿será que ahora que tenemos esta visibilidad y libertad nos enfocamos más en ello, que en el futuro que no es tan favorable? ¿por qué no incluimos, del todo, a las contrasexualidades gerontas?, si bien nuestras cohortes son las que están desmantelando cotidianamente el sistema cisheteropatriarcal. Quienes nacimos en los años noventa vivimos con más seguridad, al menos en la Ciudad de México, por allá de principios de milenio, podíamos pasear de la mano con nustrxs novixs, ligues o amantes de ocasión. Podíamos darnos besos, ligar o coquetear en el espacio público, en el metro o en la calle, con el riesgo latente de algún ataque homofóbico o transfóbico, pero logramos queerificarlos. Eso sí, acompañadxs de

compañerxs de generaciones que nos anteceden. Las generaciones X y anteriores lograron cimentar los matrimonios, las adopciones y los hogares homoparentales, con mayor visibilidad. Y los centennials en la coyuntura con los millennials consiguieron una cultura LGBTIQ+ más visible, compleja, identitaria pero también comercial. Más mediática y con evocaciones lingüísticas que han podido aterrizar en el heteropatriarcado.

Parece que estoy cayendo en una trampa edadista, y recordando a Joaquín Blanco, aquellos ojos que dan pánico ver la vejez, nuestra vejez. Pero el punto de inflexión sigue siendo que el cuerpo joven es el que tiene la impronta de transmitir y transformar los códigos culturales de un grupo que ha habitado este mundo en el ostracismo del patriarcado. Con esto, quiero apuntalar que, desde los márgenes de la edad se siguen construyendo, edificando y transformando los códigos, los valores, los símbolos y los significados que se comunican con la centralidad del edadismo, el efebocentrismo y las estratificaciones pigmentarias, clasistas e históricas.

Sí, históricas, porque se recuerdan los hitos de las movilizaciones, pero no de lxs sujetxs. Y son los cuerpos nuevos los que semiotizan, legitiman y reconducen las comunicaciones sin reparar en las desigualdades que aún nos siguen dividiendo. Quizás me preocupa tanto mi vejez que, por ello no quito el dedo del renglón, esto me ha permitido extender empatía con las vejeces que lucharon por las libertades y derechos, queda mucho por hacer. Tal como lo escribió Luis Zapata (2010): “¡vivan los jotos, [las vestidas] y las lenchas que nos dieron patria!”.

Pero, a nosotrxs no nos tocará en muchos de los casos, vivir sin familia; porque hemos salido del clóset en medio de un puente de comunicación, para nuestrxs progenitores fue más fácil la asimilación. Podremos casarnos, vivir libremente en el poliamor, disfrutar de las múltiples posibilidades del placer, el orgasmo y el deseo; aunado a las identidades y a la fluidez. Seguiremos siendo una generación visible hasta nuestra vejez, replantaremos tantas identidades etarias del sistema edadista, de género y de la sexualidad. Pero, sobre todo colocaremos en el centro de atención, esperamos sin estigma ni estereotipo, una vejez performativa politizada que reagence esta etapa. No solamente para las contrasexualidades sino también para las heterosexualidades, que se queerifiquen y exploren un cuerpo semiotizado por el tiempo cultural, social, político y económico.

Estoy convencido, como cohortes anclamos nuestras visiones en los sistemas culturales, mismas que serán redefinidas, así como nosotrxs cambiamos y rese-

miotizamos espacios, sentidos y significados. Sin lugar a duda, lxs millennials y lxs centennials tenemos un cuerpo politizado, vanguardista y visible, pero esa narrativa corporal está construida por los espacios ganados, por las narrativas que otros cuerpos contrasexuales han anclado a los lugares que consolidaron la visibilidad LGBTIQ+. La Zona Rosa, el Centro Histórico de la Ciudad de México, la Plaza Santa Cecilia en Tijuana, o el viejo Centro Histórico de Guadalajara, por mencionar algunos, se han configurado como territorios *queer* debido a esa comunicación de los cuerpos abyectos con el mundo. Las experiencias contrasexuales, encarnadas, imprimen y labran en sentido disruptivo y transgresor, pero también el sentido cotidiano de su visibilidad, en el ocio, la tranquilidad y la festividad.

Entonces, como generaciones que actualmente nos encontramos en la juventud y adultez contrasexual nuestras narrativas corporales se comunicarán a través de la historicidad de los lugares con las nuevas generaciones, a partir de todo ese legado. Y nuestra vejez, será ese vestigio, no sólo nuestro como cohorte, sino de las otras generaciones que nos anteceden, es decir, las gerontocontrasexualidades de ahora. Nosotrxs nos conformamos por espacios y lugares, es decir, nuestra geograficidad alberga no sólo nuestra experiencia, sino la comunicación con las generaciones anteriores. Por lo tanto, nos comunicamos con la historicidad de un grupo relegado al ostracismo sexual.

Por ello, insisto en la importancia de reconocer a nuestras vejeces, a nuestrxs ancestrxs gerontes contrasexuales, porque estamos en comunicación con ellxs a través de nuestras experiencias en los espacios ya ganados. Por empatía, por reconocimiento y porque quedan muchas batallas por librar en este sistema heteropatriarcal, reestablecer o edificar nuevos canales de comunicación con las cohortes gerontas. Así, nosotrxs también podremos atender nuestras necesidades, carencias y luchar por nuestros derechos en la vejez.

¿Qué tan preparados estamos para enfrentar lo que se nos avecina? Es momento de establecerlo en las agendas activistas LGBTIQ+ y partir de ahí reconocer otros lugares de enunciación etarios. Y cuestionar este sistema que perpetua la desigualdad, las jerarquías y las desventajas privilegiando la juventud, más todavía, si sumamos la inevitable degradación de habilidades físicas, cognitivas y de salud en el proceso de envejecimiento. Estas condiciones también perpetúan la desigualdad, la precariedad y las necesidades, más, si consideramos aquellas luchas reivindicativas por la visibilidad, las salidas del clóset, el alto a la represión; estas cohortes gerontas se quedaron sin familia, sin descendencia.

Con estas reflexiones, pretendo vislumbrar el prelude de una vejez distinta, sin lugar a duda, pero sobre todo espero que no se atenúe esa politicidad ganada por nosotrxs y por nuestrxs ancestrxs. Un cuerpo geronte de millennials y centennials que siga produciendo espacios, lugares, paisajes y territorios que incomoden al mundo heteropatriarcal, a las políticas del Estado, que siga en lucha para romper estigmas y estereotipos sobre nuestro placer, sexualidad, deseo y orgasmos; pero también para conformar familias, afectos y emociones.

Tristemente, planteo como premisa e hipótesis, la vejez, socioculturalmente, es una resignación a vivir violencias que marginan, que hieren la autoestima y que segregan a lxs viejxs. Se vive la juventud porque es nuestra edad, nuestra etapa actual, pero ello no implica ejercer esa gerontoviolencia tan inmediata y naturalizada en la cultura. Desacreditar por vejez es un acto normativo que no se reflexiona en muchas de las ocasiones; a lo mejor, al hacerlo, nos estamos proyectando al futuro, como los objetos de esas palabras que enunciamos. Porque, así, lograremos comprender que estamos en un proceso continuo de envejecimiento, que muy en el fondo estamos introyectando esa gerontoviolencia como generaciones jóvenes y adultas.

Claro está, tengo una perspectiva crítica sobre las gerontoviolencias, más todavía compartiendo las geografías de mis ahora amigxs gerontes en Tijuana. He adquirido un compromiso con la vejez actual y también con la vejez a futuro. Por una vida geronta en los años 2050 de calidad, digna y libre, pero, para ello hay que honrar lo ganado, las batallas, lo perdido, los sacrificios de aquellxs que nos dieron esta libertad y que ahora están viviendo sus vejeces. Sociológicamente, las contrasexualidades gerontas irrumpieron en el sistema heteropatriarcal y las generaciones ahora jóvenes y adultas somos quienes lo hacemos de manera cotidiana y ejercemos esa politicidad irrupida en los años setenta y ochenta, principalmente.

Entonces, no puedo terminar este ensayo, esta reflexión encarnada, sin agradecer a aquellxs que lucharon para que yo pudiera ser un académico abiertamente homosexual y evocar las batallas que permitieron la apertura de interfaces comunicativas desde donde estoy situado. Si bien, las generaciones LGBTIQ+ seguimos en el camino de las batallas, las demandas y reivindicaciones, como lo he planteado anteriormente, nuestras corporeidades dialogan atemporalmente en una urdimbre de tiempos y espacios que se concatenan.

Por eso, considero tan importante explicitar ese diálogo con lxs sujetxs contrasexuales que siguen abriendo brechas aún en su estadio geronto. Y desde ahí, poder discutir sobre nuestro futuro geronte, las adversidades a las que nos

enfrentaremos y también las generaciones venideras. Es una utopía creer que el sistema cisheteropatriarcal caerá del todo, o bien que se pueda instaurar una sociedad contrasexual, pero lo que sí es posible es dar pie a oberturas coyunturales donde todxs podamos atenuar los sistemas de jerarquización y las desigualdades. Así como se discute sobre las infancias y adolescencias contrasexuales, también hay que dar lugar a las vejeces, desde otros activismos. Y mientras tanto, también a nosotrxs, millennials y centennials, quizá nos corresponda comprender a nuestrxs congéneres en sus diferentes etapas etarias. Desde esa convergencia, lograríamos atenuar y mitigar los latigazos que la heteropatriarcalidad sigue dando a otras cohortes que no están en el centro de atención como nosotrxs.

Y, si la vejez es otro elemento disruptor dentro del activismo, la militancia y la cultura LGBTIQ+, entonces hay que mirar los privilegios de los que gozamos. Al mismo tiempo, ser conscientes sobre como lo geronte es una realidad en desventaja, pero que tarde o temprano estaremos ahí. Por eso, debemos cuestionarnos, porque tenemos una distancia virtual con la vejez, pero también un reconocimiento inmensurable con las contrasexualidades gerontas.

¡Gracias a todxs aquellxs contrasexualidades que dejaron los cimientos para gozar de libertades, derechos y visibilidad! Deshilvanar al heteropatriarcado es una lucha constante, pero que debemos estar atendiendo desde los diferentes blancos estratégicos y estoy convencido que lo geronte es uno de esos objetivos que debemos atender con premura.

Adendum. Diario de campo de un geógrafx contrasexual

El quehacer de lxs geógrafxs es traducir la emoción de los lugares.

Eric Dardel

¿Desde dónde escribimos lxs investigadorxs? ¿Es verdad aquel mito de la objetividad y la frialdad? Lxs geógrafxs humanistas-fenomenológicxs me abrieron los horizontes para pensar que es válido sentir el proceso de construcción del conocimiento. Un profesor de la carrera de geografía humana compartía la frase: “*estudiamos lo que nos duele o lo que nos toca el alma*”. Entonces, comprendí que esos afectos, emociones y sentimientos también son estrategias necesarias para acercarse a las personas, para construir con ellas, para interpretar y comprender sus saberes sobre el habitar este mundo.

John Wright (1947) planteaba que aquel conocimiento enciclopédico y monográfico sobre los lugares lejanos es *terrae incognitae* porque no estamos conectando, ni situándonos, mucho menos relacionándonos experiencialmente en esos lugares. Por ello, en el trabajo de investigación se construye el campo para hacer *cognitae* aquellas realidades socioespaciales que nos cuestionamos.

De esta manera, cuando se plantea una investigación, se puede tener o no conocimientos o experiencias previas en el campo, del cual nos apropiamos y vamos construyendo hasta que entramos directamente en él con una ruta metodológica que marca la pauta para poder experimentarlo y concebirlo. El campo no sólo es un escenario construido por el investigadrx para el registro o levantamiento de datos de forma objetiva, sino que también este es capaz de generar datos a partir de las experiencias y vivencias del investigadrx. Esto quiere decir que todo trabajo de campo es experiencial (Rowles, 1979), porque el investigador va acompañando al informante en su cotidiano y hay un proceso de reflexividad que, hace que esos espacios objetivados y pensados *a priori* se conviertan en *terrae cognitae*, es decir, que hacemos del campo una experiencia espacial donde vamos reconociendo el rol que juega en los fenómenos sociales.

El campo se construye de la mano de las afectividades que se generan con lxs entrevistadxs, los espacios y recorridos de los mundos a los que queremos internarnos y develar sus emocionalidades. En esa trama de relaciones, como investigadorxs, nuestro posicionamiento también va haciendo *cognitae* la *terrae*

de quienes nos comparten sus mundos. Es importante, tener en cuenta que las categorías nos atraviesan como sujetxs, no como aquellxs académicxs positivistas y objetivxs, estas intervienen en las formas en que nos introducimos y habitamos esas realidades que nos están detonando inquietudes por su trascendencia.

Por esta razón, considero importante que todo trabajo de investigación realizado debe evidenciar y compartir la experiencia en el campo, las estrategias que se van realizando y las interpelaciones que aparecen para redefinirnos como sujetxs, investigadorxs, pero, sobre todo, como humanos. En este último episodio del libro, comparto parte de mi diario de campo, en el cual hago un ejercicio de reflexividad, reconociendo mi posicionamiento como sujetx situado en la academia y en la realidad que me interesa comprender: gerontoespacios contrasexuales para sociabilizar y las prácticas sexoafectivas y placenteras.

Conexiones y reflexiones en campo: la conversación y el rapport

A lo largo de las narrativas de lxs entrevistadxs me percaté que el orden que le daban a las preguntas detonantes, es decir, a las que le daban mayor énfasis 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, 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; la primera relación sexual en el caso de Pedro y Antonio; 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 asimilación de la vejez, como fueron: el cambió de rol sexual de Darío y la menopausia como liberación del

heteropatriarcado en las narrativas de Edelmira y Eustolia. La complejidad de las narrativas me llevó a cuestionarme sobre el hilo conductor de las entrevistas que, estaba dado por la importancia de los eventos y cómo estos modelaron las geografías en la ciudad.

Para mantener el contacto con las personas colaboradoras, el WhatsApp fue la aplicación utilizada, donde también se fue generando el *rapport*. Por este medio acordábamos la cita para la 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 a 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 en las mesas que algunos de los bares de la Plaza Santa Cecilia colocan sobre la calle. Algunos otros encuentros fueron en la casa de Gloria o Jesús. Después de las entrevistas, convivía con ellxs, apagaba la grabadora y charlábamos sobre nosotrxs.

Me di cuenta, con el paso del tiempo, que ellxs se interesaban también por mí, mi cotidianidad, ahí me percaté del *match* y la congenialidad que armamos. A lo largo de mi estancia en el campo, el *rapport* generado con lxs nueve entrevistadxs propició un acompañamiento conjunto por la historia de Tijuana y sus propias historias. Las historias de agenciamiento en un contexto de alta violencia para las contrasexualidades me asombraron, pero también me estremecieron. Los puntos de inflexión cargados de emociones, desahogo y catarsis, por momentos trágicos, me llevaron a parar la entrevista, para sostener y contener al entrevistadx. Aunque también, al compartir momentos lúdicos y de diversión con ellxs, esto profundizó el contacto. Lxs nueve colaboradorxs también me conocieron, la cercanía coadyuvo a reconocernos como personas y no en la 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 la comprensión e interpretación (Feldman y Mandache, 2019; Mc Queeney y Lavelle, 2017; Rowles, 1979). Nuestro cuerpo, nuestras corporeidades, están cargadas de sensaciones, afectos y percepciones que 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 proyectan una parte nuestra.

Allá por el 2012 realizaba mi tesis de licenciatura sobre cómo la Zona Rosa en la Ciudad de México se convirtió en un territorio *queer* a partir del consu-

mo cultural LGBTIQ+ y las formas de emprendimiento de negocios dirigidos a este sector poblacional. Mientras estaba en campo, me percaté de la actitud hostil de parte de jóvenes hacia los hombres y las mujeres gerontes en los bares y las discotecas. Desde ese momento, comencé a cuestionarme sobre el proceso de envejecimiento, y de manera muy personal, a proyectarme en él como una realidad que en 40 años llegaría a vivir.

En aquella investigación, uno de los hallazgos encontrados fue que, parte de las dinámicas de consumo en la Zona Rosa se sostenía por el interés que lxs adultxs mayores homosexuales sobre las juventudes.

Es decir, el cuerpo joven es un elemento erotizante y asequible para lxs gerontes y entonces estos acuden a bares frecuentados por jóvenes, tales como Cabaretito Fusión, Cabaretito Neón o Pussy-Gayta. El objetivo de estxs gerontes no es consumir el lugar, ni la música, ni las bebidas baratas, sino acceder sexoafectivamente a corporeidades jóvenes. Esto me llamó mucho la atención, porque los gays y las lesbianas, de cuarenta años o más, frecuentaban bares como El Taller (hoy transformado en Cabaretito Neón), El Almacén, El Vaquero o la Pulquería (hoy cerrada), espacios asociados a diseños de cantina, noventeros, con música de los ochenta y noventa. Sin reflexionarlo a profundidad, atendí aquel hallazgo como una forma de consumo de los lugares por el perfil de lxs consumidorxs que se daban cita en estos, pero no reparé en que la edad jugaba un papel importante en dichas prácticas espaciales.

En mi paso por la maestría, en El Colegio de México, realicé mi investigación sobre la producción de los espacios *queer* religiosos. En los casos estudiados me percaté que las vejeces contrasexuales se daban cita en las iglesias o lugares apropiados para la práctica católica. Esas realidades detonaron un proceso de reflexividad en relación con el envejecimiento. Así, cuando decidí realizar mi investigación sobre vejez contrasexual, la curiosidad de amigxs, familia y compañerxs de la escuela se hizo incisiva y burlesca.

Cuando me preguntaban sobre qué estaba realizando mi investigación doctoral, respondía: “sobre espacios de las vejeces contrasexuales”, la reacción, casi siempre, era de mucha curiosidad. “¿Por qué te interesa la vejez si tienes 30?”, esa era la pregunta más común como reacción a mi interés académico. Pude reflexionar que, interesarse por la vejez no es común y es un estadio del curso de vida en el que pocas personas piensan como una realidad que sigue construyendo universos y sensaciones para quienes la encarnan. Quizá no pensamos que envejeceremos o en este sistema edadista; nos da miedo pensar que llegaremos a ser gerontes. Otra de mis hipótesis es que, esa gerontoviolencia, tan aprehendida

y aprendida en nuestro sistema cultural, se nos revertirá cuando estemos en esa edad, por ello, el temor a pensar o preocuparnos por la gerontitud.

A nivel personal, me acerqué a la vejez por el proceso que mi madre –30 años mayor que yo– comenzaba a andar. La entrada a sus 60 años fue tan plácida para ella, pero un poco preocupante para mí, principalmente para evitar ejercer las violencias que lograba dilucidar en los comentarios de conocidos y familiares hacia sus madres, padres o abuelxs. La desacreditación de la vejez es un indicio de gerontoviolencia. La palabra de lxs gerontes pierde esa veracidad, no por la argumentación, sino por la visión despreciativa de ser vieja (De Beauvoir, 2016). A decir verdad, en mi preocupación hacía consciente estos aspectos violentos y estigmatizadores. Se habla mucho de la deconstrucción heteropatriarcal, pero creo que, en este sentido es la deconstrucción etaria y viejista. Compartiendo aspectos más íntimos y profundos, ese proceso también es logrado por los lazos afectivos, emocionales, de respeto, admiración y la red de apoyo generada a lo largo del curso de vida con lxs gerontes. Pero, sin duda, este momento coyuntural fue el que me motivó a plantearme, más allá de la relación intergeneracional con mi madre, también la que establecemos mis amigxs y yo, quienes estamos en camino a nuestra propia gerontitud contrasexual.

En el proceso de reflexividad existe un diálogo empático, y en este andar gerontológico o desde los estudios del envejecimiento, las narrativas corporales de tiempos y espacios logra generar ese *match*, ese *rapport* o esa conexión profunda con lxs otrxs. En este diálogo, nuestro acercamiento a las realidades que cuestionamos es un reflejo de nosotrxs mismxs. Es una forma de indagar en nuestras inquietudes, las que nos motivan a ser investigadorxs y generar esa empatía con nuestros temores o cuestionamientos a través de lo que nos comparten lxs entrevistadx. Así, comencé a andar en la teoría del envejecimiento, la gerontología social y la geografía del envejecimiento.

Tampoco es un evento al azar que, durante una clase de metodologías cualitativas en geografía humana, mientras discutíamos el texto *¿Prisioneros del espacio?* de Graham Rowles (1979), me llevará una llamada de atención, por parte de la docente, por no haberlo leído a profundidad. Cuando terminó la clase, leí el texto, me quedé impresionado por los universos gerontes que comparte el autor y, al mismo tiempo, generó en mí una pasión por indagar en la relación entre vejez, experiencia y espacio. Ahora me doy cuenta, esa lectura se relaciona profundamente con mi mirada crítica; sobre todo cuando entré a hacer trabajo de campo en la Zona Rosa. Y sí, creí ingenuamente que la vejez como fenómeno social y espacial estaba bien asimilada dentro de la academia de

las ciencias sociales, pero tan sólo Gram Rowles y otrxs geógrafxs humanísticos son *outsiders*, quienes desde hace más de cuatro décadas han cuestionado las prácticas de la supuesta hiperobjetividad científica.

Sin embargo, el miedo a la palabra vieja o viejo también es recurrente entre algunxs académicxs con quienes compartí este camino de investigación. Recuerdo, en un coloquio, una doctora hacía explícita su resistencia a enunciarse como vieja, con ese apelativo despectivo y de subordinación. Tuve que reconsiderar mis conceptos, si llamar a lxs sujetxs de 60 años o más de la tercera edad, adultxs en plenitud o adultxs mayores. Sin embargo, todas ellos son eufemismos de una palabra desprovista de dignidad al llegar a la vejez. No estoy de acuerdo con los eufemismos porque en todo caso es una forma de maquillar el edadismo y la violencia de llegar a una edad biológica, considerada socioculturalmente como un paso a la muerte, al desuso, al ostracismo o a la enfermedad (Beauvoir, 2016). Opté, por ello, por el uso de geronte, geronta o geronto como concepto que engloba el estadio de la vejez, sin ninguna reserva moral ni despectiva, ni pretender quitar el estigma de la vejez. Solamente, ser geronte, el hecho de encarnar la acumulación de tiempos y espacios que narran nuestras historias, y la materialidad de nuestro cuerpo como primera geograficidad encarna el paso del tiempo.

Con estas ideas, me percaté de la urgencia de ampliar mi visión a la hora de entrar al campo, el cuidado de llamar viejx a alguien, porque culturalmente tiene esa connotación negativa, aunque en un principio pensaba en darle un sentido reivindicativo. También, en aquellos comentarios que me hacían respecto a mi edad y mi interés en la vejez, me quedó claro que al tener 30 años y estar a la mitad de ser geronte, política y económicamente tendría implicaciones, en la forma de acercarme a las vejeces contrasexuales.

En un principio, consideré que mi pertenencia a las contrasexualidades, como hombre gay, sería la puerta de entrada, pero la edad podría ser una variable para considerar por los códigos culturales generacionales. En mis primeros acercamientos a los bares, por ejemplo, en El Ranchero me impactó un poco la fascinación por Lucha Villa o Beatriz Adriana, cantantes que no se mantienen actuales y con las que no estaba muy familiarizado. Cuando comencé a aprenderme las canciones y cantarlas se volvieron momentos de identificación generacional, dejé de ser un extraño, un ajeno al paisaje de los bares para formar parte ellos. No quise ser el *flâneur* de la Plaza Santa Cecilia, sino un actor más que interactuaba con lxs asistentes y compartíamos esos códigos sonoros y generacionales. Logré habitar como ellxs, y me volví parte del paisaje, de su ha-

bitualidad, de la emocionalidad que conforma lo cotidiano de las dinámicas de la Plaza Santa Cecilia. Y aquí hago inflexión en que no se trata de protagonismo, sino de compartir en una ciudad tan pequeña como Tijuana las cofradías y el reconocimiento de estos lugares.

Así fue como llegué a habituarme a los bares frecuentados por lxs gerontes, me hice amigo de lxs meserxs, de algunos strippers y de lxs gerentes de los bares. Ello me abrió más puertas, me dieron la confianza de asistir, de platicar y de ser reconocido como parte de los lugares. Como idea inicial había planteado indagar en Grindr, la aplicación de ligue para hombres homosexuales, pero consideré que es un espacio de interacción íntima y no para socializar, no para la búsqueda de información o datos. Así que preferí seguir la intuición de geógrafo humano y volver *cognitae* los espacios contrasexuales de las vejeces en Tijuana.

Evidentemente, mi referente es la Ciudad de México, como habitante capitalino, la vida LGBTIQ+ es mucho más amplia y visible que en Tijuana, pero el contraste de espacios frecuentados por las vejeces es notorio. En la Ciudad de México, los bares de la Avenida Florencia en la Zona Rosa como El Almacén, el Cabaretito Neón, El Taller o El Vaquero son frecuentados por consumidorxs madurxs y gerontes. En el Centro Histórico, hasta 2017, se encontraban el Oasis y el Viena de larga tradición en la Calle República de Cuba, otro de los puntos LGBTIQ+ de la ciudad. El Bar Tahúr es, quizá, el único vestigio espacial de las vejeces ubicado en el Centro Histórico, con una rocola, mesitas redondas y en su mayoría hombres homosexuales de 50 años o más, pocos jóvenes y mucha música de los años sesenta y setenta.

La sorpresa en Tijuana fue la Plaza Santa Cecilia, el *cruising* en el Parque Teniente Guerrero y la calle Madero, así como una sauna donde las mujeres gerontas experimentan su sexualidad, donde las vejeces se dejan ver más. Y con ello, los cuestionamientos sobre cómo socializan, cómo inician y mantienen encuentros sexoafectivos se convirtieron en la brújula para descubrir e internarme en la *terrae incognitae* de lxs gerontes contrasexuales tijuanaenses. Evidentemente, el *rapport* más rápido lo generé con los hombres homosexuales, pero este vínculo me permitió generar afectos más profundos con las mujeres cis y *trans**. Alicia Lindón (2016), menciona que el afecto es la transcendencia de nuestra existencia en las otredades, los que generamos al estar con ellxs; y este es leído a través de nuestras emociones para darle un sentido. Y bien, como investigadorxs afectamos y somos afectadxs por las sensaciones, percepciones y emocionalidades de lxs otrxs, así construimos puentes de comunicación que pueden ser lo

suficientemente profundos. Estas honduras de emociones se convierten en una brújula, en el campo, para hacer *cognitae* los espacios materiales, pero también los afectivos, emotivos e internos de cada unx de lxs colaboradorxs.

Con Antonio logré entablar un *rapport* fácilmente. Su personalidad desenfadada, juvenil y simpática hizo que agendar una entrevista con él fuera de inmediato. En el trayecto de la pandemia pudimos ir conversando por WhatsApp, desde ahí me di cuenta de su tendencia a hablar como las juventudes gays. Aquellas conversaciones se tornaron muy profundas, aunque fueron por medio digital, eso preparó el campo para las sesiones en vivo. En el café, en el que siempre nos encontrábamos, llegaban amigxs de Antonio a saludarlo; algunas veces se quedaban platicando con él recordando momentos pretéritos de la Tijuana LGBTIQ+. No desaproveché la ocasión, aprendí tanto de ello, tomé nota, pregunté a lxs invitadx; y Antonio, siempre amable, sin perder el hilo de la conversación para las entrevistas. En una ocasión, coincidimos en el bar Villa García, yo me encontraba conversando con Pedro; Antonio muy amable me presentó con sus amigxs y sus jovencitxs, que le acompañaban; todxs ya sabían de mí, creo que reconstruir memorias que nos unen generacionalmente les hacía sentir orgullo y le daban mucha potencialidad a mi proyecto.

Gracias a Antonio conocí a Andrea, ella tan dulce, tan sentimental, tan amable. El primer contacto que tuvimos fue vía telefónica para agendar una entrevista, pues Antonio ya le había hablado de mí. En un principio, recuerdo que Andrea me dijo que su vida no era tan interesante como la mayoría de lxs gerontes contrasexuales que viven aún en el mundo de los antros y la sexualidad; eso me pareció aún más interesante, bonito, a decir verdad, porque me estaba mostrando otra cara de la experiencia geronta, del estar en casa. Con Andrea generé un vínculo muchísimo más profundo, seguimos conversando en la actualidad, entre memes, audios, videos y canciones de su época que compartimos por medio de WhatsApp. Cuando la vi, por primera vez, llegando por el Callejón del Travieso en el Centro Histórico de Tijuana, un viernes por la mañana; me pareció imponente, tan alta y femenina. Iba vestida con un sombrero y ropa de hombre.

Como ella lo mencionó, horas antes, tuvo que ir a hacer un trámite al banco y tenían que leerla como en su identificación dice: civilmente hombre. No puedo negar que me generó impotencia, las instituciones públicas o privadas ejerciendo esa transfobia y gerontofobia. Comencé a dilucidar los caminos y retos complejos de las contrasexualidades en Tijuana. A lo largo de las sesiones, Andrea me compartió sus geografías en la ciudad, a través de la

transición de género, sexual y etaria que su cuerpo ha experimentado. Esos encuentros con ella, en los cafés donde me veía con Antonio, siempre eran muy emotivos, cargados de un profundo sentido de resiliencia, admiración y compromiso con ella misma, con su hijo y sus amigxs. Su casa es su templo, su refugio, su vida prácticamente. Aquella casa está cargada de un sentido disruptor y transgresor; pero al mismo tiempo del calor de hogar, de una madre y su hijo. Aunque las emociones afloraban, así como las lágrimas o los sollozos, también las risas y el sentido crítico. Quizá por ello, Andrea y yo tenemos hasta este momento esa conexión, colocamos por delante las emociones para afectarnos y generar ese *match*.

No puedo negar que, llegaba a casa cargado de sentimientos encontrados. Algunas veces lloré, berreé y, algunas otras siendo sincero, me daba miedo volver a escuchar los audios y enfrentarme de nuevo a momentos tan complicados que pasó Andrea, Gloria y lxs otrxs entrevistadxs. Con mis amigas, Marisol y Agnes, compartía momentos de contención emocional, tan importante en el ejercicio de la investigación. Muchas veces, mi mamá me acompañó en esos momentos complejos de quehacer investigativo, en el que las emociones se pueden desbordar. Pero, al final, cuando todo se asentaba, comprendí que de esos momentos funestos y oscuros que marcaron la vida de lxs colaboradorxs ha emergido nuestra visibilidad. Las topofobias y topofilias que las contrasexualidades gerontas adscriben a sus cursos de vida son las que han labrado el nacimiento de nuestro arcoíris.

Esto forma parte de nuestro trabajo de campo, porque las emociones también son indicadores del conocimiento, nos abren mundos, donde pocas veces queremos adentrarnos por privilegiar la objetividad. Si aprendemos a utilizar los sentimientos y los afectos, podemos desentramar un mundo de simbolismos, significados, semiotizaciones y sentidos de vida que articulan las realidades socioculturales y espaciales. En estas primeras dos entrevistas, fui conociendo, reconociendo y afinando mi sentido de reflexividad para entablar hondamente ese *rapport*. Mis sentidos, percepciones, sensaciones y emociones se convirtieron en una brújula y un instrumento hermenéutico para hacer *cognitae* aquellas *terrae gerontae incognitae*; sobre todo, brindarle ese sentido crítico y humano al quehacer investigativo.

Estos afectos me espejaron, a nivel personal, durante el trabajo de campo y el proceso de análisis y redacción. Como dice mi colega Agnes Jiménez (Jiménez, 2022), ellxs son lxs protagonistas de la investigación, pues nos adentran

en sus mundos geográficos. Y a través de ellxs desmantelamos nuestros propios mundos geográficos.

De esta manera, cuando comencé a tratar con Darío y Eustolia, quienes son amigxs desde su juventud, comprendí que los canales de comunicación eran muy distintos. Ellxs iniciaban la década de los sesenta años. Entre Darío y yo hubo un vínculo más de festividad y complicidad, nos conocimos en un bar, terminamos bailando y conversando. Las conversaciones, sobre lo sexual y lo placentero, fueron profundizándose con el tiempo, aunque la mayor parte de nuestras conversaciones, tanto en sesiones de entrevista como en la convivencia, siempre giraban en torno a lo sexual. Esto ayudó mucho a que me invitara a una fiesta orgiástica en un hotel del Centro Histórico, que he presentado en el capítulo V. A través de su mirada, fui comprendiendo el lenguaje entre lxs gerontes que asistían a estos lugares, pues en parte, creo que mi mirada estaba colocada desde mi adultez joven.

Ahí comprendí que el trabajo de campo experiencial es primordial, pues no sólo es lo que vemos como investigadorxs, sino el verdadero trabajo es desentramar esos universos culturales desde la experiencia de lxs otrxs, a través del contacto, de los diálogos; sin dejar que imperé nuestro sesgo investigativo, y en este caso, la diferencia de edad. Acudí posteriormente a este tipo de fiestas –solo y acompañado de Darío y unos amigos de él– a observar y conversar con más gerontes; el trabajo fue ir desentramando esos significados y resignificados de los actos sexuales, placenteros y orgásmicos. Aquí comprendí que el acto sexual no es sólo un encuentro de cuerpos, sino de universos simbólicos, espaciales, temporales y socioculturales. Las corporeidades se convierten en las interfaces para que las narrativas dialoguen ente sí. Y posteriormente, fui dimensionando y profundizando en esto, también con Pedro y Julio en los lugares de *cruising*.

Gracias a estas experiencias, que rememorábamos Darío y yo, en reuniones donde estaban otrxs amigxs como Eustolia; ella comenzó a abrir su intimidad sexual. Ese momento fue espontáneo, y lo agradecí tanto, porque finalmente reconocí las limitaciones que tenía con las lesbianas gerontas –soy hombre, homosexual y menor que ella–. La intimidad entre nosotres iniciaba, pero cuando ella planteó las saunas como espacios de socialización sexual entre lesbianas, me di cuenta de que había profundizado en el *rapport*. Aquellas conversaciones sobre los baños de vapor de las mujeres fueron largas y en diferentes sesiones. A diferencia de ella, Edelmira me contaba su vida social y en su casa; jamás profundizó en su vida sexual, en detalles sobre los actos sexuales y los sentires de placer. Aquí dilucidé que, aunque los objetivos de la investiga-

ción sobre geografías sexuales y de sociabilidad se lograron, los caminos para llegar a ellos fueron distintos, y la experiencia geronta y la relación con el investigador influía en la selección que hacían lxs entrevistadxs respecto a qué eventos compartir y hasta qué punto.

La relación entre la persona investigadora y lxs colaboradorxs es una relación de poder y aquí el nivel de afectividad entre ambxs permite vislumbrar esas *terrae incognitae*. Algunas veces lxs colaboradorxs priman una narrativa para generar el vínculo y después ir atravesando cada una de las etapas y escenarios de sus vidas. Así, Eustolia, en el contexto de la familiaridad con Darío, me permitió explorar en el mundo sexual de las lesbianas gerontas, además, tan poco observado a la luz de lxs investigadorxs. En cambio, Edelmira colocó implícitamente la sexualidad en sus narrativas del hogar lésbico y de sus espacios de sociabilidad, como los bares.

Así, por ejemplo, el vínculo con Julio y Pedro surgió en los bares; tuve conversaciones largas con ellos antes de que terminaran bebidos. A ambos los conocí en el Villa García, aunque desde El Ranchero y las cabinas de la Sex Shop de Revolución ya nos ubicábamos. Las entrevistas con ellos iniciaban a las cinco o seis de la tarde, mientras tomaban una cerveza, tuve que aprender a calcular en qué momento les aburría contarme su vida. Y, en la mayoría de las sesiones, el inicio de la entrevista trataba sobre el sentido de soledad, violencia y exclusión de sus casas, de su familia y de su cuerpo envejecido. En muchas ocasiones, ellos paraban la entrevista, se iban al baño y se tardaban; o Julio ya estaba ligando con algún jovencito. Yo quitaba la grabadora y nos poníamos a conversar de manera informal, nos ambientábamos con el show travesti; los amigos también gerontes se acercaban a nuestra mesa y conversaba con ellos sin ningún problema. Muchos de estos amigos se negaban a que grabara las entrevistas. Con Pedro, Julio y algunos de sus amigxs, que se sumaban, cuando caía la madrugada –si es que no estaban muy borrachos– nos íbamos a dar un tour por las zonas de *cruising*, siempre cuidando que ellos estuvieran en condiciones para poder caminar y trasladarnos.

En alguna ocasión, Pedro organizó una reunión en su casa, con jóvenes que yo ya conocía, un amigo mío, de Tijuana, me acompañó a dicha fiesta. Cuando llegué a casa de Pedro, estaba su amante en turno, junto con mi amigo fuimos los primeros en llegar. Esa vez, Pedro me contó los momentos más complicados de su cotidianidad, el sentido oscuro con el que asociaba su hogar y me mostró algunas fotos mientras me contaba sobre su infancia y juventud. En algún momento, ambos salimos a la tienda y me explicó la manera cómo se

sentía frente al trato que le daba su familia, algunos vecinos e inclusive en algunos establecimientos. Ese fue el punto de partida para que en las posteriores sesiones ahondará más sobre su bienestar emocional. Regresando a la fiesta, esta aconteció con júbilo, Pedro estaba contento y los invitados muy felices. Todos bailábamos, cantábamos, bebíamos y elegíamos la música que quisiéramos. Yo decidí poner música de los sesenta y setenta –Karina, Angélica María, The Doors, Sony y Cher, entre otrxs– el punto fue que logramos que Pedro se animara a bailar con nosotros. Jamás olvidaré que Pedro me compartió su gerontoespacio, abriendo su intimidad sin reparo alguno.

Así también fue con Gloria. Llegué a ella porque una chica *trans**, del Centro de Tijuana, me compartió que Gloria vendía comida afuera de su casa, así que acudí, me presenté y ella, con toda amabilidad, me compartió su vivir cotidiano en su barrio. Una semana después, tomé un café de su casa, un cuarto chico con baño adentro, techo de lámina de asbesto y muy acogedor. En su casa había fotos de su juventud. Fue muy acogedora su bienvenida y atenta. Me enseñó sus fotos, me compartió el inicio de su vida *trans**, fue tan impactante que traté de consolarla, pero no pude evitar conmovirme. Agradecí tanto su inmediata confianza. Las sesiones con ella, a veces, no se grababan porque terminábamos hablando de música, de historia y nos poníamos a cantar a nuestras divas. En palabras de ella, le parecía muy gracioso que me gustara Lucha Villa, Yolanda del Río y Chayito Valdez. Desafortunadamente, mi querida Gloria falleció en 2022, pero la experiencia de haber compartido con ella ha sido, sin lugar a duda, enriquecedora.

Estas experiencias en campo ponen, de por medio, las necesidades y sentires pde lxs gerontes que engalanan y enriquecen esta investigación. Con necesidades me refiero a la afectividad y al ser escuchadxs; han quedado testimonios fuera de este trabajo a petición de ellxs, y de algunxs otrxs que no han querido aparecer en este texto. Sin embargo, considero que es muy valioso dismantelar este sistema que sigue oprimiendo a las otredades, a aquellxs exiliadxs en el ostracismo sexual y de la edad. Así como pretendemos operativizar la teoría en las realidades de lxs otrxs, de la misma manera hay que colocarnos en ese proceso investigativo. Ser crítico y autocrítico. Ser conscientes de cómo nuestra presencia afecta y afectamos, y al mismo tiempo dejamos una huella en los cursos de vida de lxs protagonistas de la investigación. Este es el trabajo de campo experiencial, no sólo estar en el espacio de vida lxs otrxs, sino en el que nos reedificamos como personas y como investigadorxs. Asimismo, en

el trabajo de campo experiencial aprendemos a elucidar y a aprehender los mundos semióticos de aquellas realidades que nos cuestionamos.

Finalmente, como geógrafo del envejecimiento y contrasexual mi quehacer es comprender las tonalidades afectivas de los espacios, lugares, territorios y paisajes que constituyen el habitar de lxs gerontes. Mi quehacer como investigadrx es un proceso que detona y evoca emociones, sentimientos y sensaciones; que pone en comunicación mi cuerpo y el de lxs otrxs, y en conjunto desentramar las complejas realidades que ponen en pugna este sistema heteropatriarcal y edadista, a través del ejercicio de la agencia, la sexualidad, el placer, la socialización y la familia. Pero también, la vejez como otro lugar de enunciación y transgresión al que tarde o temprano llegaremos para seguir jodiendo la cisheteropatriarcalidad.

Bibliografía

- Abeles, R. (1987). *Life-Span perspectives and social psychology*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Achilles, N. (1998). The Development of the Homosexual Bar as an Institution. En P. Nardi y B. Schneider (Eds.), *Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies* (pp.175-182). Reader Routledge.
- Acuña, M. (2007). Tiempos vividos. En M. Acuña y M. Ortiz (Coords.), *Tijuana. Identidades y Nostalgias* (pp. 51-88). Ayuntamiento de Tijuana.
- Aguirre, S. (2020). Explaining Transphobia and Discrimination. *Psicología y Sociedad*, núm. 32, 1-17.
- Alexander, J. (2000). ¿Sociología cultural o Sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte. En J. Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas* (pp. 31-54). Anthropos; Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Alonso M. y Balbuena, R. (2004). Tijuana, las esquinas del sexo, los rincones del placer. *Ciudades*, núm. 62, 7-14.
- Anderson, B. (2018). Cultural Geography II: The force of representation. *Progress in Human Geography*, vol. 43, núm. 6, 1120-1132.
- _____ (2019). Cultural Geography III: The concept of culture. *Progress in Human Geography*, vol. XX, 1-10.
- Anderson, M. (1997). Les frontières: un débat contemporain. *Cultures & Conflicts*, vol. 26, núm, 26, 1-14.
- Andrés, H., Gastrón, L., Oddone, J. y Vujosevich, J. (2013). Apariencia y realidad. En L. Gastrón (Coord.), *Dimensiones de la representación social de la vejez* (pp. 69-80). EUDEM.
- Andrews, G., Kontos, P. y Wilson, V. (2006). Their finest hour: older people, oral histories, and the historical geography of social life. *Social and Cultural Geography*, vol. 7, núm. 2, 153-179.
- Andrews, G. y Philips, D. (2005). Geographical studies in ageing: progress and connections. En G. Andrews y D. Philips (Eds.), *Ageing and Place. Perspectives, Policy Practice* (pp. 7-12). Routledge.
- Ángel, D. y Herrera, J. (2011). La propuesta hermenéutica como crítica y como criterio del problema del método. *Estudios filosóficos*, núm. 43, 9-29.

- Anguiano, J. (2019). *Repression and Resistance: A Social History of the Gay Social Movement in Tijuana, México 1980-1993* [tesis de doctorado, Western Michigan University]. Repositorio institucional <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/3455/>
- Aranciaga, V. (2015). *Personalidad y Cibersexo: un estudio en adultos de la ciudad de Mar de Plata* [tesis de grado, Universidad Nacional del Mar del Plata]. Repositorio Institucional.
- Arber, S. y Ginn, J. (1996). *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico*. Narcea.
- Arboleda, R. y Hernández, L. (2017). En Medellín, una isla llamada Centro: posibilidad para corporeidades otras. *Nómadas*, núm. 47, 153-171.
- Arriaga, J. (2012). El concepto frontera en la geografía humana. *Perspectiva Geográfica*, vol. 17, 71-96.
- Aurenque, D. (2021). Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo: “Se debe ser viejo para reconocer lo breve que es la vida”. *Valenciana*, núm. 27, 147-168.
- Bachelard, G. (2012). *La Poética del Espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID). (2018). *Panorama de envejecimiento y dependencia en América Latina*.
- Baltes, P., Lindenberger, U. y Staudinger, U. (2006). *Life Span Theory in Developmental Psychology*. En R. Lerner y W. Damon (Eds.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development* (pp. 569-664). John Wiley y Sons Ltd.
- Bárceñas, K. (2014). De los homosexuales también es el reino de los cielos [tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente (CIESAS-Occidente)].
- Barrón, S. (1996). “...Más prostitutas que nosotras”. El estigma del trabajo sexual y la reproducción social en Tijuana [tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte (COLEF)].
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2008). *El normal caos del amor: las nuevas formas de relación amorosa*. Paidós.
- Bell, D. (1994). Bisexuality: a place on the margins. En S. Whittle (Ed.), *The Margins of the City: gay men's urban lives* (pp. 129-141). Arena; Aldershot; Hants.
- _____. (2007). Fucking Geography, Again. En K. Browne, J. Lim y G. Brown (Eds.), *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics* (pp.81-86). Ashgate Publishing Company.

- Bell, D. y Binnie, J. (2004). Authenticating Queer Space: Citizenship, Urbanism and Governance. *Urban Studies*, vol. 40, núm. 9, 1807-1820.
- Bell, D. y Valentine, G. (1995). *Mapping desire: Geographies of Sexualities*. Routledge.
- Beltrán, C. (2012). Como deben mirarnos: la fotografía como tecnología para la reconstitución discursiva del yo. Los Tijuaneños y su Leyenda Blanca [tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte (COLEF)].
- Bengston, L. (2009). Gerontology with a J: Personal Reflections on Theory-Building in the Sociology of Aging. En R. Settersten y J. Angel (Eds.), *Sociology of Aging, Handbook of Sociology* (pp. 619-626). Springer.
- Bennett, T. (2019). Cultural Studies and the cultural concept. *Cultural Studies*, vol. 29, núm. 4, 546-568.
- Bersani, L. (2009). *Is the Rectum a Grave? And Other Essay*. The University of Chicago Press.
- Bersani, L. y Philips, A. (2008). *Intimacies*. The University of Chicago Press.
- Besse, M. (2013). Geografía y existencia según la obra de Eric Dardel. En E. Dardel, *El hombre y la tierra* (pp. 12-68). Siglo XXI Editores.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultural*. Manantial.
- Binnie, J. (1995). Trading places: consumption, sexuality, and the production of queer space. En D. Bell and G. Valentine (Eds.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities* (pp. 182-199). Routledge.
- _____ (1997). Coming out of Geography: towards a queer epistemology? *Environment and Planning Society and Space*, vol. 15, 223-237.
- _____ (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* (pp. 29-38). Ashgate.
- Binnie, J. y Valentine, G. (1999). Geographies of sexuality: a review of progress. *Progress in Human Geography*, vol. 23, núm. 2, 175-187.
- Black, E. y Morris, C. (2013). *An Archive of Hope: Harvey Milk's Speeches and Writings*. University of California Press.
- Blanco, J. (1979, 17 de marzo). Ojos que da pánico soñar. Sábado Suplemento. *Uno más uno*.
- Blanco, M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*, vol. 5, núm. 8, 5-31.
- Bobadilla, V., Pimentá, R. y Vera, M. (2018). La vejez, una perspectiva después del trabajo. Salud, familia y calidad de vida. En M. Maass y V. Reyes (Eds.),

- Calidad de vida en la vejez* (pp. 139-145). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Bondi, L., Davison, J. y Smith, M. (2007). Introduction: Geography's 'Emotional Tourn'. En J. Davison, L. Bondi y M. Smith (Eds.), *Emotional Geographies* (pp. 1-16). Ashgate Publishing Limited.
- Borja, J. (2003). *La Ciudad Conquistada*. Alianza Editorial.
- Boulila, S. (2015). What Makes a Lesbian Salsa Space Comfortable? Reconceptualising Safety and Homophobia. En K. Brown y E. Ferreira (Eds.), *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power* (pp. 133-150). Ashgate.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Braidotti, R. (2009). *Feminismo, diferencia y subjetividad*. Gedisa.
- _____ (2015). *Lo post humano*. Gedisa.
- Bravo, A. (2020). Abordajes socioculturales sobre prácticas y significados del placer sexual. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*, vol. 41, núm. 88, 43-72.
- Bridgman, R. (1999). Oh! So, you have a home to go to? En R. Bridgman, S. Cole y H. Howard-Bobiwash (Eds.), *Feminist Field: Ethnographic Insides*. Broadview Press.
- Bringas Rábago, N. y Gaxiola, R. (2012). Los espacios de prostitución en Tijuana: turismo sexual entre varones. *Región y sociedad*, año XXIV, núm. 55, 81-130.
- Bronski, M. (2012). *A Queer History of United States*. Beacon Press.
- Brown, G., Browne, K. y Lim, J. (2007). Introduction or why have a book on geographies of sexualities. En K. Browne, J. Lim y G. Brown (Eds.), *Geographies of Sexualities* (pp. 1-20). Ashgate Publishing Company.
- Brown, G., Myrdahl, T. y Vieira, P. (2016). Urban Sexualities. En G. Brown y K. Browne (Eds.), *Geographies of Sex and Sexualities* (pp.13-20). Routledge Companion.
- Browne, K. (2020). Sexualities and queer I: Lesbian Geographies. *Progress in Human Geography*, vol. XX, núm. X, 1-20.
- Browne, K. y Ferreira, E. (2015). Introduction to Lesbian Geographies. En K. Browne y E. Ferreira (Eds.), *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power* (pp. 1-28). Ashgate.
- Brown, M. (2000). *Closet Space. Geographies of Metaphor from the body to the Globe*. Routledge.

- Brown, M. y Knopp, L. (2008). Queering the Maps: The Productive Tensions of Colliding Epistemologies. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 98, 40-58.
- Bru, J. (2006). El cuerpo como mercancía. En J. Nogué y J. Romero (Coords.), *Geografía humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado* (pp. 465-491). Ariel.
- Bueno, L. (2020). Más de 4 mil haitianos permanecen en Baja California”. *El Sol de Tijuana*.
- Burry, M. (1996). Envejecimiento, Género y Teoría Sociológica. En S. Arber y J. Ginn (Eds.), *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico* (pp. 35-53). Narcea.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*. Routledge.
- _____ (2002). Críticamente Subversiva. En R. Mérida (Comp.), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 55-80). Icaria.
- _____ (2006). *Deshacer el géneo*. Paidós.
- _____ (2020). *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia hoy*. Taurus.
- 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* (pp. 21-53). Routledge.
- Calasanti, T. (2004). Feminist Gerontology and Old Man. *Journals of Gerontology, Series B: Psychological Sciences & Social Sciences*, vol. 59B, núm. 6, 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* (pp. 53-63). Editorial Planeta.
- Castells, M. (2000). *La era de la información. Volumen III: el poder de la identidad*. Siglo XXI Editores.
- Castro-Calvo, J., Ballester-Arnal, R., Gil, M., García, M. y Cervigón, V. (2020). Conductas sexuales online y sus motivaciones: una aproximación desde la diversidad sexual. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, vol. 1, núm. 1, 293-302.
- Chávez, S. (2016). *Border lives: fronterizos, transnational migrants, and commuters in Tijuana*. Oxford University Press.
- Claval, P. (1999). *La geografía cultural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (2002). El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio. *Boletín de la A.G.E.*, núm. 34, 21-39.
- _____ (2007). *Épistémologie de la Géographie*. Armand Colin.

- _____ (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* (pp. 63-82). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (2014). *Epistemologia da Geografia*. UFSC.
- Cloutier, D. (2017). Household spaces of ageing. En M. Skinner, G. Andrew y M. Cutching (Coords.), *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*. Routledge.
- Cole, T. y Ray, R. (2000). Introduction. En T. Cole, R. Kastembaum y R. Ray (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging* (pp. xi-xii). Springer Publishing Company.
- 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* (pp. 201-215). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (2001). Esprit des lieux et modèles culturels: la mutation des espaces domestiques en artique inuit. *Annales de Géographie*, vol. 110, núm. 620, 383-404.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL]. (2022). *Envejecimiento en América Latina y el Caribe. Inclusión y derechos de las personas mayores*. Naciones Unidas.
- Comte-Sponville, A. (2012). *Ni el sexo ni la muerte. Tres ensayos sobre el amor y la sexualidad*. Paidós.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). (2020). *Informe de pobreza y evaluación, Baja California*. CONEVAL.
- Consejo Nacional de Población (CONAPO). (2020). Proyecciones de la población de México y de las entidades federativas 2016-2050. CONAPO.
https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/487366/33_RMEX.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* (pp. 193-216). APA.
- Cosgrove, D. (2003). Landscape and European Sense of Sight, Eyeing Nature. En K. Anderson, M. Domosh, S. Pile y N. Thrift (Eds.), *Handbook of Cultural Geography* (pp. 249-268). Sage.
- _____ (2008). Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscape. En T. Oakes y P. Price (Eds.), *The Cultural Geography Readers* (pp. 176-185). Routledge.

- Cream, J. (1995). Re-solving Riddles: The Sexed Body. En D. Bell and G. Valentine (Eds.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities* (pp. 28-36). Routledge.
- Crosby, H. (1994). *Antigua California. Mission and Colony on the Peninsular Frontier*. University of New Mexico Press.
- Curry, M. (2002). Discursive displacement and the seminal ambiguity of space and place. En L. Lievrouw y S. Livingsstone (Eds.), *The Handbook of New Media*. Sage Publications.
- Damián, A. (2019). Pobreza y desigualdad en México. La construcción ideológica y fáctica de ciudadanías diversas y desiguales. *El trimestre económico*, vol. 86, núm. 43, 623-666.
- Daniel, P. (2020). Territorio como espacio de disputas: las mujeres mayores protagonizando lo público. En P. Daniel y M. Navarro (Comp.), *La gerontología será feminista*. Editorial Fundación La Hendija.
- Dardel, E. (1952). *L'homme et la terre : nature de la réalité géographique*. Presses Universitaires de France.
- De Beauvoir, S. (2013). *El Segundo Sexo*. Random House.
- _____ (2016). *La Vejez*. Random House.
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 3, núm. 2, 3-18.
- _____ (2011). Queer texts, bad habits and the issue of a future. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 17, 243-263.
- _____ (2015). Género y teoría Queer. *Mora*, vol. 21, núm. 2, 107-118.
- 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* (pp. 55-72). APA.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas*. PRE TEXTOS.
- Delgado, E. (2011). *El espacio público como ideología*. La Catarata.
- Di Meo, G. (1999). Géographies 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), 75-93.
- _____ (2005). *L'espace social: lecture géographique des sociétés*. Armand Colin.
- Díaz-García, O. (1992, 9 de enero). No habrá más redadas: El Alcalde, Protestan homosexuales por el acoso policiaco en su contra. *Diario 29*, Sección Estatal.

- Dixon, D. y Jones, P. (2006). Feminist geographies of difference, relation and construction. En G. Valentine y S. Aintek (Eds.), *Approaches to human Geography* (pp. 42-56). Sage.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. Dirección de Investigación y Posgrado; Universidad Iberoamericana.
- Domínguez, R. (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* (pp. 127-144). Routledge.
- Durand, J. (2007). El programa bracero (1942-1964). Un balance crítico. *Migración y Desarrollo*, núm. 9, 27-43.
- Edelman, L. (2005). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Duke University Press.
- El Colegio de la Frontera Norte. (2016, 7 de abril). *Demografía y envejecimiento. Diálogos desde la frontera #80*. [video] YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=IDTi9A17iK4>
- El Heraldo. (1991, 15 de diciembre). Los homosexuales siguen haciendo de las suyas en la Zona Norte.
- El Mexicano. (1991, 11 de diciembre). Operación Centro erradicará a ladrones del primer cuadro.
- El Sol de Tijuana. (1991, 6 de diciembre). Cartas al Sol. *El Sol de Tijuana*.
- Elder, G. (2001). Life course: sociological aspects. En N. Smelser y P. Batles (Eds.), *International Encyclopedía of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 13. Elsevier.
- ____ (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 20th Century*. Russel Sage.
- Elder, G., Kirkpatrick, M. y Crosnoe, R. (2006). The emergence and development of life course theory. En J. Mortimer y M. Shanahan (Eds.), *Handbook of the Life Course* (pp. 3-19). Springer.
- Elder, G. y Shanahan, M. (2006). The Life Course and Human Development. En R. Lerner (Ed.), *Handbook of Child Psychology* (vol. I). Wiley.
- Falconi, D. Castellanos, S. y Viteri, M. (2014). *Resentir lo Queer en América Latina: los diálogos desde/con el sur*. EGALES.
- Feldman, L. y Mandache, L. (2019). Emotional overlap and the analytic potential of emotions in anthropology. *Ethnography*, vol. 20 (2), 227-244.

- Félix, H. (2008). *Nuestra ciudad mía. Modelo para armar y desarmar*. Instituto de Cultura de Baja California (ICBC).
- _____. (2011). *Tijuana la Horrible: Entre la historia y el mito*. El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).
- Fenster, T. (2006). Gender and the City: The Different Formation and Belonging. En L. Nelson y J. Seager (Eds.), *A Companion to Feminist Geography* (pp. 242-256). Blackwell Publishing.
- Figari, C. (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina*. Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS); Consejo Latinoamericana de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Foucault, M. (2004). *Los anormales*. Siglo XXI Editores.
- _____. (2009). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Gandhi.
- Freud, S. (2002). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.
- Freixas, A. (1996). Prólogo. En S. Arber y J. Ginn (Eds.), *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico* (pp. 7-10). Narcea.
- _____. (2008). La vida de las mujeres mayores a la luz de la investigación gerontológica feminista. *Anuario de Psicología*, vol. 39, núm. 1, 48-57.
- Freixas, A., Lunque, B. y Giménez, A. (2010). Secretos y silencios en torno a la sexualidad de las mujeres mayores. *Debate Feminista*, núm. 42, 34-51.
- Frontera Gay. (1990a). Febrero, núm. 1.
- Frontera Gay. (1990b). Marzo-abril, núm. 2.
- Frontera Gay. (1991a). Mayo, núm. 3.
- Frontera Gay. (1991b). Julio, núm. 4.
- Frontera Gay. (1992). Mayo-junio, núm. 6.
- García, A. (1992). *Geografía y Humanismo*. Oikos.
- Garrocho, C. y Alanís, J. (2016). *Segregación socioespacial de la población mayor: la dimensión desconocida del envejecimiento*. El Colegio Mexiquense.
- Gaullier, X. (1998). Âges mobiles et générations incertaines. *Espirit*, núm 10, 5-44.
- Gaxiola, R. (2010). *Turismo sexual masculino en Tijuana: agentes y prácticas sexuales espaciotemporales* [tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte (COLEF)].
- Gianini, H. (2004). *La reflexión cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria.
- Giddens, A. (1992). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.

- Giglia, A. (2012). *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM); Siglo XXI Editores.
- Golaut, S. (1972). *The Residential Location and Spatial Behavior of the Elderly: A Canadian Example*. University of Chicago.
- Gómez, E. y Ardévol, É. (2013). Ethnography and the field in media(ted) studies: a practice theory approach. *Westminster Papers*, vol. 9, núm. 3, 27-46.
- Guash, Ó. (1991). *La sociedad rosa*. Anagrama.
- Gullete, M. (2000). Age Studies as Cultural Studies. En T. Cole, R. Kastembaum y R. Ray (Eds.), *Handbook of the Humanities and Aging*, (pp. 214-234). Springer Publishing Company.
- Hagestad, G. y Vaughn, C. (2007). Pathways to Childlessness: A Life Course Perspective. *Journal of Family Issues*, vol. 28, issue 10, 1338-1361.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Albin Michel.
- Ham, R. (2003). *El envejecimiento en México: El siguiente reto de la transición demográfica*. El Colegio de la Frontera Norte (COLEF); Miguel Ángel Porrúa.
- Ham, R., Ramírez, B. y Valencia, A. (2017). ¿Habrán pensiones? *Coyuntura demográfica*, núm. 11, 53-59.
- Hareven, T. (2000). *Families, History and Social Change. Life-Course and Cross-Cultural Perspectives*. Westview Press.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal.
- ____ (2007) *Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza Editorial.
- ____ (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Alianza Editorial.
- Helminiak, D. (2003). *Lo que la biblia realmente dice sobre la homosexualidad*. EGALES.
- Hernández, A. (2008). De la dialéctica a la trialéctica del espacio. En C. Mendoza (Coord.), *Tras las huellas de Milton Santos* (pp. 64-97). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- ____ (2019). Senderos de la geografía cultural. *GEOgraphia*, vol. 21, núm. 47, 4-12.
- 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*, 1-14.

- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Bloomsbury Publishing.
- Hooyman, N. y Kiyak, A. (2011). *Social Gerontology. A multidisciplinary perspective*. Pearson.
- Hopkins, P. y Pain, R. (2007). Geographies of age: thinking rationally. *Area*, vol. 39, núm. 3, 287-294.
- Hubbard, P. (2000). Desire/disgust: Mapping the moral contours of heterosexuality. *Progress in Human Geography*, vol. 24, núm. 2, 191-217.
- _____. (2007). Between Transgression and Complicity. En G. Brown, K. Browne y J. Lim (Eds.), *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics* (pp. 151-158). Ashgate.
- Iacub, R. (2013). Nuevas reflexiones sobre la postgerontología. *Revista Kairos Gerontología*, vol. 16, núm. 4, 295-311.
- _____. (2018). La post-gerontología: las políticas de las edades. *Perspectivas. Notas sobre intervención social*, núm. 12, 31-40.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2020). *Censo de población y vivienda 2020*.
- _____. (2021). *Encuesta Nacional sobre Diversidad Sexual y de Género*. https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/lgbti/#Caracteristicas_sociodemograficas
- Irigaray, L. (2009). *El Sexo que no es Uno*. Akal.
- Islas, D. (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*, vol. 6, núm. 2, 192-212.
- _____. (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, El Colegio de México].
- _____. (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 P. Soto (Coord.), *Espacios géneros y sexualidades. Reflexiones feministas sobre las diferencias espaciales* (pp. 285-314). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Jackson, P. (1999). New cultural geographies? *Doc. Anal. Geography*, vol. 34, 41-51.
- _____. (2003). Introduction. En K. Anderson, M. Domosh, S. Pile y N. Thrift (Eds.), *Handbook of Cultural Geography* (pp. 37-45). Sage.
- Jagose, A. (1996). *Queer Theory, An Introduction*. New York University Press.

- Jiménez, A. (2022). *Vivir y resistir la nocturnidad experiencias de violencia y precariedad de mujeres en contexto de trabajo informal nocturno en Tijuana* [tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte (COLEF)].
- Johnston, L. (2016). Gender y Sexuality I: Genderqueer Geographies? *Progress in Human Geography*, vol. 4, núm. 5, 668-678.
- 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* (pp. 73-90). APA.
- Knoblauch, H. (2005). Focused Ethnography. *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 6, núm. 33.
- Knopp, L. (1987). Social theory, social movements and public policy: recent accomplishments of the gay and lesbian movements in Minneapolis, Minnesota. *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 11, issue 2, 243-261.
- _____ (1995). Sexuality and urban space: a framework for analysis. En D. Bell y G. Valentine (Eds.), *Mapping desire: Geographies of Sexualities* (pp. 149-161). Routledge.
- _____ (2007). From Lesbian and Gay to Queer Geographies: Past, Prospects, and Possibilities. En G. Brown, K. Browne y J. Lim (Eds.), *Geographies of Sexualities. Theory, Practices and Politics* (pp. 21-28). Ashgate.
- Kong, L. (2001). Mapping “new” Geographies of Religion: politics and poetics in modernity. *Progress in Human Geography*, vol. 25 (2), 211-233.
- Kramsch, O. (1999). El horizonte de la nueva geografía cultural. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, núm. 42, 53-68.
- Kulpa, R. y Silva, J. (2016). Decolonizing Queer Epistemologies: Section Introduction. En G. Brown y K. Browne (Eds.), *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities* (pp. 139-142). Routledge.
- Lacoste, Y. (1974). A bas Vidal... Viva Vidal! *Hérodote*, núm.16.
- Lagarde, M. (2003). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Editorial Horas y horas.
- Laguarda, R. (2004). La emergencia de los bares gay en la Ciudad de México: el espacio como generador de identidad. En M. Collado (Coord.), *Miradas recurrentes II. La ciudad de México XIX y XX* (pp. 311-319). Universidad Autónoma Metropolitana (UAM); Instituto Mora.
- _____ (2009). *Ser gay en la ciudad de México*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS); Instituto Mora.

- _____ (2011). *La calle de Amberes: Gay street de la ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Landzelius, M. (2011). Gender. Part I. En J. Agnew y J. Duncan (Eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Human geography* (pp. 486-500). Blackwell Publishing.
- Langarita, J. (2015). *En tu árbol o en el mío. Una aproximación etnográfica a la práctica del sexo anónimo entre hombres*. Ballatera.
- Laplanche, J. (2007). *Sexual: la sexualité élargie au sense freudien*. PUF.
- _____ Pontalis, J. y Lagache, D. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Le Breton, D. (2002). *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Lévy, J. (1999). *Le tournant géographique: penser l'espace pour lire le monde*. Belin.
- Ley, D. y Samuels, M. (2014). Introduction: context of modern humanism in geography. En D. Ley y M. Samuels (Eds.), *Humanistic Geography: Prospects and Problems* (1-18). Routledge.
- Lindón, A. (1996). El espacio y el territorio: contexto de significado en las obras de Simmel, Heidegger y Ortega y Gasset. *Estudios sociológicos*, vol. 14, núm. 40, 227-239.
- _____ (2006). Geografías de la vida cotidiana. En A. Lindón y D. Hiernaux (Dirs.), *Tratado de geografía humana* (pp. 356-400). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (2007). Espacialidades, Desplazamientos y Transnacionalismo. *Papeles de Población*, núm. 53, 71-101.
- _____ (2010). Territorialidad y género: una aproximación desde la subjetividad espacial. En P. Kuri y M. Aguilar (Coords.), *Pensar y habitar la ciudad. Afectividad, memoria y significado en el espacio contemporáneo* (pp. 13-33). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (2011). Cotidianidades territorializadas entre la proxemia y la diastemia: Ritmos espacio-temporales en un contexto de aceleración. *Educación Física y ciencia, Memoria Académica*, 15-34.
- _____ (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* (pp. 65-86). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (2016). Las geografías culturales de las afectividades encarnadas. En D. Lan (Comp.), *Geografías en Diálogo. Debates contemporáneos, Tomo II*,

- (pp. 9-24). Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNCPBA).
- Lindón A. y Hiernaux, D. (2006). La geografía humana: un camino que recorrer. En A. Lindón y D. Hiernaux (Dirs.), *Tratado de geografía humana* (pp. 5-20). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- _____ (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* (271- 295). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Siglo XXI Editores.
- Lopera, J. (2019). La Pulsión en Freud ¿Un Concepto Superado? *CES Psicología*, 12(3), 133-149.
- López Estrada, S. (2002). Work, gender and space in a dynamic society. Women 's home-based work in Tijuana, Mexico. *Journal of Developing Societies*, vol. 18, núm. 2-3, 169-195.
- Low, S. (2011). Spatializing culture: Embodied space un the city. En G. Bride y S. Watson (Eds.), *The new Blackwell companion to the city* (pp. 463-475). Londres, Wiley-Blackwell.
- _____ (2017). *Spatializing Culture*. Routledge.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tábula Rosa*, núm. 9, 73-110.
- _____ (2012, 26 de octubre). Queerizando lo decolonial. *Conferencia Magistral, Coloquio Pensando lo Queer en América Latina*, Quito, Ecuador.
- Maldonado, M. (2019). Factores relacionados con el bienestar subjetivo en ancianos que viven en situación de pobreza semiurbana. En M. Maldonado, R. Enríquez y E. Camacho (Coords.), *Vejez y Envejecimiento. Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 27-56). Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).
- Malthes, M. (1985). Posible origen del nombre Tijuana. En D. Piñera (Coord.), *Historia de Tijuana. Semblanza general* (pp. 25-39). Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Universidad Autónoma de Baja California (UABC).
- Martínez, E. (2010). Valores e identidad. En E. Martínez y N. Ortega (Eds.), *El paisaje: valores e identidades* (pp. 11-46). Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

- Massey, D. (1996). Masculinism, Dualism and Technology. En N. Duncan (Ed.), *Body Space: Destabilizing geographies of gender and sexuality* (pp. 109-126). Routledge.
- _____. (1998). *Space, place and gender*. Minnesota University Press.
- McDowell, L. (1995). Body Work: Heterosexual Gender Performances in city Workplaces. En D. Bell and G. Valentine (Eds.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities* (pp. 67-84). Routledge.
- _____. (1996). Spatializing Feminism. En N. Duncan (Ed.), *Body Space: Destabilizing geographies of gender and sexuality* (pp. 27-43.). Routledge.
- _____. (1999). *Género, identidad y lugar*. Ediciones Cátedra.
- Mc Mullin, J. (1996). Teorías de las relaciones de edad y género. En S. Arber y J. Ginn (Eds.), *Relación entre género y envejecimiento. Enfoque sociológico* (pp. 55-70). Narcea.
- _____. (2004). *Understanding Social Inequality: Intersections of Class, Age, Gender, Ethnicity, and Race in Canada*. Oxford University Press.
- McQueeney, K. y Lavelle, K. (2017). Emotional Labor in Critical Ethnographic Work: In the Field and Behind the Desk. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 46, núm. 1, 81-107.
- Mejía, M. y Anguiano, J. (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* (pp. 106-107). McNaughton & Gunn.
- Mendoza, C. (2009). *Inmigración laboral africana en la Península Ibérica*. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Merleau-Ponty, M. (1989). *Fenomenology of Perception*. Routledge.
- _____. (2001). *The incarnate subject: Malebranche, Biran and Bergson on the union of body and soul*. Prometheus Books.
- Michotte, P. (1922). L'orientation nouvelle en géographie. *Bulletin de la Société Royale de Géographie*, núm. 1.
- Miller, D. (2016). *How the World Changed Social Media*. UCL Press.
- Miller, T. (2006). *A Companion to Cultural Studies*. Wiley-Blackwell Publisher.
- Millet, A. (2020). Cissexismo y Salud, Algunas ideas desde otro lado. Puntos Suspensivos Ediciones.
- Milligan, C. y Tarrant, A. (2018). Social and Cultural Geographies of Ageing. En M. Skinner, G. Andrew y M. Cutching (Coords.), *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches* (pp. 43-55). Routledge.
- Mitchell, D. (2000). *Cultural Geography. A Critical, Introduction*. Wiley-Blackwell Publisher.

- Mogrevo, N. (2008). Diversidad sexual un concepto problemático. *Revista de Trabajo Social*, 62-71.
- _____. (2012). Lo queer en América Latina. ¿Lucha identitaria, post-identitaria, asimilacionista o neocolonial? En D. Balderston, y A. Matute, *Cartografías queer: sexualidades y activismo LGBT en América Latina* (pp. 231-25). Universidad de Pittsburgh.
- Monárrez Fragoso, J. (2002). Femicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001. *Debate Feminista*, vol. 25, 279-305.
- Monchietti, A. (2013). La vejez como objeto de representaciones sociales. En L. Gastrón (Coord.), *Dimensiones de la representación social de la vejez* (pp. 45-58). Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata (EUDEM).
- Mondada, L. (2006). Espacio y Lenguaje. En D. Hiernaux y A. Lindón (Dirs.), *Tratado de Geografía Humana* (pp. 433-459). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Monsiváis, C. (2002). Los gays en México: la fundación, la ampliación, la consolidación del ghetto. *Debate feminista*, vol. 26, 89-115.
- _____. (2010). Diez y va un siglo. En M. Schuessler y M. Capistrán (Coords), *México se escribe con J. una historia de la cultura gay* (pp. 263-267). Editorial Planeta.
- _____. (2020). *Que se abra esa puerta*. Fondo de Cultura Económica.
- Montes, L. (2015). Entre activistas, funcionarios e industriales. Aplicación de la etnografía enfocada y política en escenarios de gobernanza. *Nueva Antropología*, vol. XXVIII, núm. 83, 25-47.
- Montes de Oca, L. (2015). Aplicación de la etnografía enfocada y política. *Nueva Antropología*, vol. XVIII, núm. 83, 25-46.
- Moody, H. (2002). *Aging concepts and controversis*. Sage.
- Moody, H. y Sasser, J. (2014). *Aging. Concepts and Controversies*. Sage.
- Moore, R. y Dilno, J. (1985a, 16 de diciembre). Gay and Lesbian y Tijuana. Out San Diego [programa de radio]. <https://californiarevealed.org/do/538f6365-4c15-4641-8963-53d736cc56da>
- _____. (1985b). A conversation with the minister of Tijuana's only Church. *Out in San Diego*. Entrevista. *Lambda Archives*. <https://www.lambdaarchives.org/>
- Moragas, R. (2004). *Gerontología social. Envejecimiento y calidad de vida*. Herder.
- Muñoz, E. (2017). *Temas selectos: los cuerpos del placer y del deseo*. 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* (pp.110-117). Routledge.

- Naphy, W. (2006). *Nacido para ser gay*. Editorial Tomo.
- Nash C. (2010). Trans Geographies, embodiment and experience. *Gender, Place and Culture*, vol. 17, núm. 5, 579-595.
- Navarro, M. (2020). Ancestras: de los estereotipos al reconocimeinto. En P. Daniel y M. Navarro (Eds.). *La gerontología será feminista*. Paraná, Editorial Fundación La Hendija.
- Negroni, C. (2012). Two Turning Points in the life course: a narrative concept in profesional bifurcation. En K. Hackstaff y F. Kupferberg (Eds.), *Biography and Turning Points* (pp. 41-64). Policy Press.
- Neugarten, L. (1999). *Los significados de la edad*. Herder.
- Neve, E. (2012). Tararear el espacio: evocación, expresión musical e imaginarios. En A. Lindón y D. Hiernaux (Coords.), *Geografías de lo imaginario* (pp. 159-178). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Nogué, J. (1985). Geografía Humanista y Paisaje. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 5, 93-107.
- _____. (1992). El paisaje existencial de cinco grupos de experiencia ambiental. Ensayo metodológico”. En A. García (Ed.), *Geografía y humanismo* (pp. 87-96). Oikos-Tau.
- Nogué, J. y Romero, J. (2006). Otras geografías, otros tiempos. Nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas. En J. Nogué y J. Romero (Eds.), *Las Otras Geografías* (pp. 15-51). Tirant lo Blanch.
- Novo, S. (2004). *La estatua de sal*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Oddone, M. y Gastrón, L. (2008). Reflexiones en torno al tiempo y el paradigma del curso de la vida. *Perspectivas en Psicología, Revista de Psicología y Ciencias Afines*, vol. 5, núm. 2, 1-9. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Olasik, M. (2015). Location, Location. Lesbian Performativites That Mather, or Not. En K. Browne y E. Ferreira (Eds.), *Lesbian Geographies. Gender, Place and Power* (pp. 201-218). Ashgate Publising Company.
- Orel, N. y Fruhauf, C. (2015). The Intersection of Culture, Family, and Individual Aspects: A Guiding Model of LGBT Older Adults. En N. Orel y C. Fruhauf (Eds.), *The Lives of LGBT Older Adults. Understanding challenges and resilience* (pp. 3-24). APA.
- Orozco, I., Robles, L., Vázquez, F. y Reyes, L. (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* (pp. 14-35). El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).

- Ortega, J. (2000). *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*, Barcelona, Ariel.
- Ortega, M. (2003). Hacia una vejez y seguridad social inciertas. En F. Vázquez, (Comp.), *Contando nuestros días* (pp. 147-186). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Ortiz, V. (2015). México 2014: ¿Tiene sentido lo Cuir? En F. Lanuza y R. Carrasco (Eds.), *Queer & Cuir Políticas de los irreal* (pp. 39-52). Universidad Autónoma de Querétaro.
- Oswin, N. (2011). Sexuality. Part I. *The Woley-Blackwell Companion to Human geography* (pp. 465-474). Blackwell Publishing.
- Padilla, A. (2007). El Centro Histórico de la Ciudad de Tijuana: su significación cultural, en M. Acuña y M. Ortiz (Coords.), *Tijuana. Identidades y Nostalgias* (pp. 121-138). Ayuntamiento de Tijuana.
- Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. Universidad Autónoma Metropolitana (UAM); Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Pasini, W. (2005). *Los nuevos comportamientos amorosos: la pareja y las transgresiones sexuales*. Ares y Mares.
- Peace, S., Holland, C. y Kellaher, L. (2005). Making Space for Identity. En G. Andrews y D. Philips (Eds.), *Ageing and Place. Perspectives, Policy Practice* (pp.188-204). Routledge.
- Pérez Toledo, R. (2023). Invisible Geographies: a study of migration and male homoeroticism in Tijuana through SpinozistAffects. *Latin America Research Review*, vol. 58, núm. 4, 595-611.
- Periódico Oficial del Estado de Baja California. (2014, 31 de enero). Decreto de Patrimonio Cultural al Parque Teniente Guerrero, 14-24.
- Perrot, M. (2008). *Mi historia de las mujeres*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Philips, R. (2006). *Sex, Politics and Empire: A Postcolonial Geography*. Manchester University Press.
- Philo, C. (1999). Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al giro cultural y a la geografía social. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, núm. 34, 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*, 1-20.
- Piñera, D. (2003). *Tijuana en la historia: una expresión fronteriza de la mexicanidad*. Ediciones Ilsa.

- _____ (2007). *Tijuana en la Historia. De los sucesos de 1911 a la Segunda Guerra Mundial, tomo II*. Ayuntamiento de Tijuana.
- Piñera, D., Figueroa, J. y Robles, M. (1985). Inicios de Tijuana como asentamiento urbano. En D. Piñera, J. Ortiz y M. Robles (Coords.), *Historia de Tijuana. Semblanza general* (pp. 60-68). Universidad Autónoma de Baja California (UABC); Ayuntamiento de Tijuana.
- Piñera, D. y Rivera, G. (2012). *Tijuana. Historia de una ciudad fronteriza*. Universidad Autónoma de Baja California (UABC).
- Pires, T. (2019). Sete Teses sobre a geograficidade. *Revista de ANPGE*, vol. 16, núm. 29, 178-216.
- Plaza, M., Requena, C. y Álvarez, P. (2017). La narrativa gerontológica. Perspectiva subjetiva del conocimiento de la vejez. *Revista de Psicología*, núm. 2, 57-66.
- Powell, L. (2006). *Social Theory and Aging*. Rowman and Littlefield.
- Preciado, P. (2003). Multitudes queer. Notas para una política de los anormales. *Revista Multitudes*, 1-8.
- _____ (2008). *Testo Yonqui*. Anagrama.
- _____ (2019). *Un apartamento en Urano*. Anagrama.
- _____ (2020). *Manifiesto contrasexual*. Anagrama.
- Pred, A. (2007). The coreography of existence. *Economic Geography*, vol. 53, núm. 2, 207-221.
- Pred, A. (1977). The coreography of existence: Comments on Hägerstrand's time-geography and its usefulness. *Economic Geography*, vol. 53, núm. 2, 207-221.
- Rada, F. (2016). *La diversidad en el curso de la vida. Cambios y continuidades en el envejecimiento de los gays, lesbianas y trans*. Editorial Teseo.
- Radi, B. (2020). Epistemología del asterisco: una introducción sinuosa a la epistemología Trans*. En D. Maffia (Ed.), *Apuntes epistemológicos* (pp. 107-121). Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Radkowski, G. (2002). *Anthropologie de l'habiter. Vers le nomadisme*. Presses Universitaires de France.
- Raffestin, C. (1987). Pourquoi n'avons-nous pas lu Éric Dardel? *Cahier du Géographique du Québec*, vol. 34, núm. 81, 471-481.
- _____ (1989). Théories du réel et géographicité. *Espaces Temps*, 40-41.
- _____ (1993). *Por uma geografia do poder*. Atica.
- _____ (2007). A propòsit d'algunes paradoxes limitològiques. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 50, 121-133.
- Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. Pion.
- Ricoeur, P. (1999) *Historia y narratividad*. Paidós.

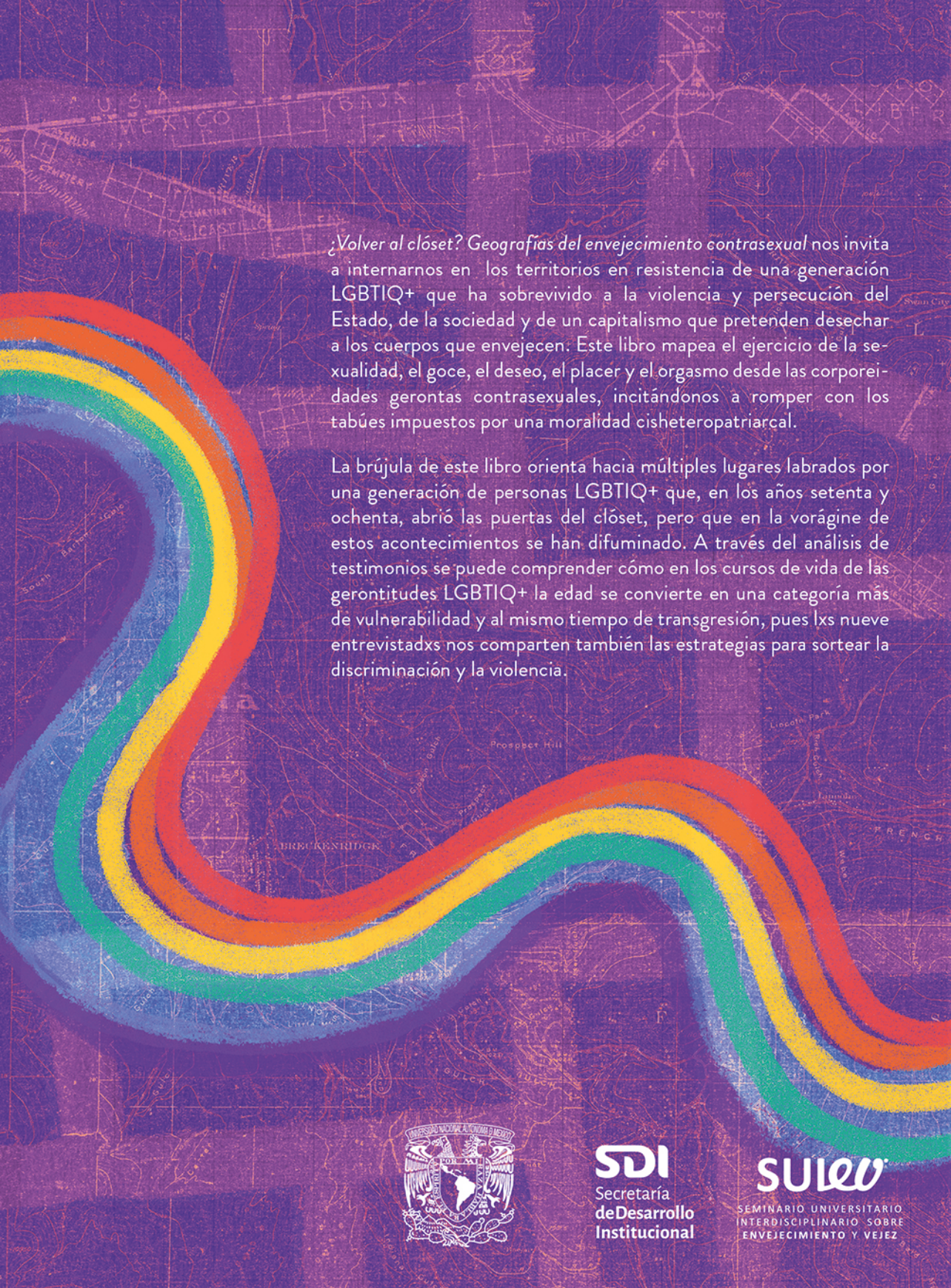
- ____ (2003). La memoria, la historia, el olvido. Trotta.
- ____ (2006). La vida: Un relato en busca de narrador. *Ágora*, 25(2), 9-22.
- ____ (2008). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Ronzón, Z. (2003). El anciano ante la falta de asistencia social y de salud. En F. Vázquez (Comp.), *Contando nuestros días: un estudio antropológico sobre la vejez* (pp. 59-88). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Rosalez, C. y Rojas, P. (2000). Andropausia y Sexualidad, ¿una paradoja? *Colombia Médica*, vol. 31, núm. 1, 16-29.
- Rose, G. (2007). Performing Space. En D. Massey, J. Allen y P. Sarre (Coords.), *Human Geography Today* (pp. 247-259). Polity Press and Blackwell Publisher Ltd.
- Rowles, G. (1979). *Prisoners of Space? Exploring the geographical experience of older people*. Westview Press.
- ____ (2018). Being in Place: identity and place realities of older adults. En M. Skinner, G. Andrew y M. Cutching (Coords.), *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches* (pp. 203-2014). Routledge.
- Rowles, G. y Chaudhury, H. (2005). *Home and identity in late life: international perspectives*. Springer Pub.
- Rubin, G. (1986). Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, vol. 8, núm. 30, 95-145.
- Rubino, A. (2019). Hacia una (in)definición de la disidencia sexual. *Luthor*, núm. 39, 62-80.
- Ruíz, R. (2001). La Leyenda negra. En Manuel Ceballos (Coord.), *Encuentro en la frontera: mexicanos y norteamericanos en un espacio común*. El Colegio de México (COLMEX); El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).
- Sack, R. (1997). *Homo Geographicus*. Johns Hopkins University Press.
- Salgado, V. y Wong, R. (2007). Género y pobreza: determinante de la salud en la vejez. *Salud Pública México*, vol. 49, suplemento 4, 515-521.
- Salinas, H. (2008). *Políticas de disidencia sexual en México*. Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED).
- Salvarezza, L. (1998). *La Vejez. Una mirada gerontológica*. Paidós.
- Samuels, M. (2014). Existentialism and Human Geography. En D. Ley y M. Samuels (Eds.), *Humanistic Geography: Prospects and Problems* (22-40). Routledge.
- Sánchez, A. y López, A. (2000). Visión geográfica de los lugares gay de la ciudad de México. *Cuicuilco Nueva Época*, vol. 7, núm. 18, 1-23.

- Sapin, M., Spini, D. y Widmer, E. (2007). *Le parcours de vie. De l'adolescence au grand âge*. Presses Internationales Polytechnique.
- Sassen, S (2006). *Contra geografías de la Globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños.
- Sauer, C. (2006). La morfología del paisaje. *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 5, núm. 15, 1-20.
- Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. 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* (pp. 148-165.). St. Martin Press.
- _____ (2023). *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encounter*. Croom Helm.
- Sedgwick, E. (1990). *Epistemology of the closet*. University of California Press.
- Segato, R. (2014). *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Tinta Limón.
- Settersten, R. y Angel, J. (2011). Trends in the Sociology of Aging: Thirty Years Observations. En R. Settersten y J. Angel (Eds.), *Handbook of Sociology of Aging* (pp. 1-13). Springer.
- Silva Herrera, J. (2006). Andropausia. Estado actual y conceptos básicos. *Universitas*.
- Simmel, G. (2002). *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Skinner, M., Andrew, G., y Cutching, M. (2018). *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches*. Routledge.
- Skinner, M., Coutier, D. y Andrews, G. (2015). Geographies of aging: Progress and possibilities after two decades of change. *Progress in Human Geography*, 1-24.
- Smith, N. (1992). Contours of a Spatialized Politics: Homeless, Vehicles and the Production of Geographical Scale. *Social Text*, núm. 33, 54-81.
- Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journey to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*. Mass Blackwell.
- Sota, E. (2015). *Religiosidad Profana. Estudio de caso sobre la religiosidad de los jóvenes universitarios*. Universidad Iberoamericana.
- Soto, P. (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* (pp. 217-240). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).

- _____ (2013). Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones. En M. Aguilar y P. Soto, *Cuerpos, Espacios y Emociones. Aproximaciones desde las ciencias sociales* (pp. 197-220). Miguel Ángel Porrúa; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- Staszak, J. (2001). *L'espace domestique, pour une géographie de l'intérieur. Annales de Géographie, vol. 10*, núm. 620, 339-363.
- Swarts, C., Buting, M., Fruhauf, C. y Orel, N. (2015). The Meaning of Spirituality in End-of-Life Decisions among LGBT Older Adults. En N. Orel y C. Fruhauf, *The lives of LGBT older adults. Understanding challenges and resilience* (pp. 91-110). APA.
- Taylor, L. (2007). Y dicen que era Al Capone. En M. Acuña y M. Ortiz (Coords.), *Tijuana. Identidades y Nostalgias* (pp. 90-110).
- Thrift, N. y Kitchin, R. (2009). Fore word. En N. Thrift y R. Kitchin (Eds.), *International Encyclopedia of Human Geography* (pp. xxvii-xxx). Elsevier Science.
- Tijuana Pride. (2021). Historia del movimiento gay en Baja California. *Tijuana Pride*. <https://tijuanapride.com/acerca-de/historia-en-bc>
- Torres, K. (2018, 11 de noviembre). Rechazan migrantes LGBT en Playas de Tijuana. *El Sol de Tijuana*.
<https://www.lavozdelafrontera.com.mx/local/rechazan-a-migrantes-lgtb-en-playas-de-tijuana-2652829.html>
- Tuan, Y. (1974). *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes, and values*. Prentice Hall.
- _____ (1977). *Space and Place. The perspective of experience*. University of Minnesota Press.
- _____ (2015). *Geografía Romántica. En busca del paisaje sublime*. Biblioteca Nueva.
- Tulle, E. y Mooney, E. (2002). Moving to age appropriate Housing. *Sociology, vol. 36*, núm. 3, 685-702.
- Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). (2017, 28 de junio). Soledad y maltrato, patentes en los adultos mayores. *Boletín UNAM-DGCS-446*.
https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2017_446.html
- Valencia, S. (2015). Del Queer al Cuir: Ostranénie geopolítica y espistémica desde el sur g-local". En F. Lanuza y R. Carrasco (Eds.), *Queer & Cuir Políticas de los irreal* (pp. 19-37). Universidad Autónoma de Querétaro.

- Valentine, G. (1996). (Re)negotiating the heterosexual street. En N. Duncan (Ed.), *Bodyspace: Destabilizing Geographies of Gender and Sexualities* (pp.146-155). Routledge.
- _____ (2003). Sexual politics. En J. Agnew, K. Mitchell y G. Toals (Eds.), *A companion to political Geography* (pp. 383-430). Blackwell.
- Valenzuela, M. (1991). *Empapados de sereno. El movimiento urbano popular en Baja California*. El Colegio de la Frontera Norte.
- _____ (2015). Decálogo para repensar las certezas. *Alternativas*, núm. 4, 1-51.
- Vanderwood, P. (2007). Los años de fiesta y dolor. En M. Acuña y M. Ortíz (Coords.), *Tijuana, Identidades y Nostalgias* (pp. 221-257). Ayuntamiento de Tijuana.
- _____ (2008). *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*. El Colegio de la Frontera Norte (COLEF); El Colegio de Michoacán (COLMICH).
- Vázquez, F. (2003). *Contando nuestros días*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
- Velasco, L. (1995). La conquista de la frontera norte: vendedoras ambulantes indígenas. En Velasco, L. (Ed.), *Estudiar la familia, comprender a la sociedad*. Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG); Consejo Nacional de Población (CONAPO); Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (SNDIF); Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco (UAM-Azcapotzalco).
- Veloz Contreras, A. (2017). Las contiendas por la ciudad: criminalización, muertes y organización política en torno a la diversidad sexual en Tijuana. *Culturales*, vol. 1, núm. 1, 85-120.
- _____ (2019). *Las retóricas de la moralidad en la frontera. Un análisis histórico de la sexualidad en Tijuana*. Secretaría de Cultura.
- Venebra, M. (2021). Fragilidad del futuro: fenomenología de la vejez. *Areté Revista de Filosofía*, vol. XXXII, núm. 2, 415-435.
- Verduzco, B., Bringas, N. y Valenzuela, B. (1995). La ciudad compartida. Desarrollo urbano, comercio y turismo en la región Tijuana-San Diego. Universidad de Guadalajara; El Colegio de la Frontera Norte (COLEF).
- Villar, F. y Serrat, R. (2015). El envejecimiento como un relato: una invitación a la gerontología narrativa. *Revista Kairós Gerontología*, vol. 18, núm. 2, 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* (pp. 55-62). Routledge.

- 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* (pp. 55-72). APA.
- Wagner, P. (2002). Cultura y geografía: un ensayo reflexivo. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, núm. 34, 41-50.
- Wagner, F., Van Sluytman, L., Vakalahi, H. y Wosu, C. (2018). Qualitative Research in Gerontology and Geriatrics. En C. García-Peña, L. Gutiérrez-Robledo y M. Pérez-Zepeda (Eds.), *Aging Research-Methodological Issues* (pp. 73-82). Springer International Publishing.
- Walsh, K. (2017). Construction of Old-Age Social Exclusion: in place and shaped by place. En M. Skinner, G. Andrew y M. Cutching (Coords.), *Geographical gerontology: perspectives, concepts and approaches* (pp. 252-266). Routledge.
- Weeks, J. (2012). *Lenguajes de la sexualidad*. Nueva Visión.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y Literatura*. Península.
- _____ (2008). Culture. En T. Oakes y P. Price (Eds.), *The Cultural Geography Readers* (pp. 15-19). Routledge.
- Wittig, M. (2005). *El pensamiento heterosexual*. EGALES.
- Wright, J. (1947). Terrae Incognitae: The Place of Imagination. *Geography Annals of the Association of American Geographers*, vol. 35, 1-15.
- Ybáñez, E. (2012). Llegar a viejo en la frontera norte: El envejecimiento demográfico en Baja California. *Frontera Norte*, vol. 25, núm. 50, 35-64.
- Ybáñez, E. y Alarcón, R. (2007). Envejecimiento y migración en Baja California. *Frontera Norte*, vol. 19, núm. 38, 93-125.
- Yuni, J. y Urbano, C. (2008). Envejecimiento y Género. *Revista Argentina de Sociología*, año 6, núm. 10, 151-169.
- Zapata, L. (2010). Highlights de mi vida como gay. En M. Schuessler y M. Capistrán (Coords.), *México se escribe con J. una historia de la cultura gay* (pp. 11-25). Editorial Planeta.
- Ziga, I. (2009). *Devenir Perra*. Melusina.
- Zusman, O. (2002). Geografías disidentes. Caminos y controversias. *Documents d'Análisi Geogràfica*, 23-44.
- _____ (2006). Geografías históricas y fronteras. En D. Hiernaux y A. Lindón, *Tratado de Geografía Humana* (pp. 170-186). Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).



¿Volver al clóset? Geografías del envejecimiento contrasexual nos invita a internarnos en los territorios en resistencia de una generación LGBTIQ+ que ha sobrevivido a la violencia y persecución del Estado, de la sociedad y de un capitalismo que pretenden desechar a los cuerpos que envejecen: Este libro mapea el ejercicio de la sexualidad, el goce, el deseo, el placer y el orgasmo desde las corporeidades gerontas contrasexuales, incitándonos a romper con los tabúes impuestos por una moralidad cisheteropatriarcal.

La brújula de este libro orienta hacia múltiples lugares labrados por una generación de personas LGBTIQ+ que, en los años setenta y ochenta, abrió las puertas del clóset, pero que en la vorágine de estos acontecimientos se han difuminado. A través del análisis de testimonios se puede comprender cómo en los cursos de vida de las gerontitudes LGBTIQ+ la edad se convierte en una categoría más de vulnerabilidad y al mismo tiempo de transgresión, pues lxs nueve entrevistadxs nos comparten también las estrategias para sortear la discriminación y la violencia.



SDI
Secretaría
de Desarrollo
Institucional

SULEU
SEMINARIO UNIVERSITARIO
INTERDISCIPLINARIO SOBRE
ENVEJECIMIENTO Y VEJEZ